ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7994

TOMUL 20, 1973

1

DIN SUMAR:

TEORIA GENERALĂ A CONTRADICŢIEI ŞI NATURA CONTRADICŢIILOR ÎN SOCIALISM
Ion Tudosescu

NOTE CU PRIVIRE LA NATURA ŞI LA ROLUL CONTRADICŢIILOR ÎN DEZVOLTAREA SOCIETĂŢII SOCIALISTE
Constantin Borgeanu

SEMNIFICAŢIA POLITICĂ ŞI SOCIAL-UMANĂ A PROIECTULUI DE NORME
Aneta Busuioc

DEZBATERE ASUPRA *PROIECTULUI DE NORME ALE VIEŢII ŞI MUNCII COMUNIŞTILOR, ALE ETICII ŞI ECHITĂŢII SOCIALISTE*
Vasile Popescu, Elena Cobianu, Maria Popescu, Henri Wald, Gheorghe Socol, V. Zamfirescu, Adrian Rezuş şi Liubomira Miroş

NEGAŢIA ÎN LOGICA FORMALĂ MODERNĂ
Petre Botezatuc

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990 2005
97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECŢIEI DE FILOZOFIE ŞI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE

COMITETUL DE REDACŢIE

Redactor-şef: Octavian Cheţan

Membri: Gheorghe Achiţei, Niculae Bellu, Mihai Ciurdariu, Mircea Flonta, Ernö Gáll, Călina Mare, Constantin Popovici, Al. Tănase

În ţară revistele se pot procura (direct sau prin poştă) şi prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, Bucureşti, str. Gutenberg 3 bis, sectorul VI, iar abonamentele se primesc la oficiile poştale, agenţiile poştale, factorii poştali şi difuzorii de presă din întreprinderi şi instituţii.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuţa poştală 2001, telex 011631, Bucureşti, România, sau la reprezentanţii săi din străinătate.

Manuscrisele, cărţile şi revistele pentru schimb, precum şi orice corespondenţă, se vor trimite Comitetului de redacţie al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, Bucureşti. Telefon 12.17.90.

Colaboratorii sînt rugaţi să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7994

BIBLI STRA
SIBIU

2014

2022

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 20 Nr. 1 1973

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

DINAMICA SOCIETĂŢII ROMÂNEŞTI

Pag.

- ION TUDOSESCU, Teoria generală a contradicţiei şi natura contradicţiilor în socialism 7
- CONSTANTIN BORGEANU, Note cu privire la natura şi la rolul contradicţiilor în dezvoltarea societăţii socialiste. 29
- ANETA BUSUIOC, Semnificaţia politică şi social-umană a normelor vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste. Necesitatea însuşirii şi aplicării acestor norme în viaţă şi în muncă 39
- * * * Dezbatere asupra *Proiectului de norme ale vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste* (Vasile Popescu, Elena Cobianu, Maria Popescu, Henri Wald, Gheorghe Socol, V. Zamfirescu, A. Rezuş şi Liubomira Miroş) 45

★

- PETRE BOTEZATU, Negaţia în logica formală modernă 67

OPINII DESPRE CĂRŢI

- AURORA M. NASTA, *Logos arçhitékton*, sau patosul universalului 83
- OCTAVIAN CHEŢAN, Despre cum (nu) se face o carte 93

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Conferinţa ştiinţifică internaţională pe tema ,,Structuri sociale şi relaţii sociale în condiţiile construirii socialismului" (*O.I.*); Omul în societatea socialistă multilateral dezvoltată (*E.F.*); Filozofia şi cercetarea interdisciplinară (*M.B.*); Adunarea generală a Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice (*I.O.*) 99
- ATHANASE JOJA 109

MARGINALII ŞI COMENTARII 119

Rev. filoz., 20, 1, p. 1–126, Bucureşti, 1973

19076

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 20 № 1 1973

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

ДИНАМИКА РУМЫНСКОГО ОБЩЕСТВА

Стр.

● ИОН ТУДОСЕСКУ, Общая теория противоречия и природа противоречий при социализме . . . 7
● КОНСТАНТИН БОРДЖЕАНУ, Заметки о природе и роли противоречий в развитии социалистического общества . . . 29
● АНЕТА БУСУИОК, Политическое и социально-гуманистическое значение норм жизни и труда коммунистов, социалистической этики и справедливости. Необходимость усвоения и применения этих норм в жизни и труде . 39
● Дискуссии вокруг „Проекта норм жизни и труда коммунистов, социалистической этики и справедливости'' (Василе Попеску, Елена Кобяну, Мария Посеску, Генри Вальд, Георге Сокол, В. Замфиреску, А. Резуш и Любомира Мирош) . . . 45

★

● ПЕТРЕ БОТЕЗАТУ, Отрицание в современной формальной логике . . . 67

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● АУРОРА М. НАСТА, *Logos architékton*, или пафос универсальности . . . 83
● ОКТАВИАН КЕЦАН, О том, как (не) надо делать книгу . . . 93

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Международная научная Конференция на тему „Социальные структуры и общественные отношения в условиях построения социализма (*О. И.*); Человек во всесторонне развитом социалистическом обществе (*Е. Ф.*); Философия и междудисциплинарные исследования (*М. Б.*); Общее Собрание Академии социальных и политических наук (*И.О.*) . . . 99
● АТХАНАСЕ ЖОЖА . . . 109

ЗАМЕТКИ И КОММЕНТАРИИ . . . 119

Rev. filoz., **20**, *1*, p. 1–126, București, 1973

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 20 N° 1 1973

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES

LA DYNAMIQUE DE LA SOCIÉTÉ ROUMAINE

Page

- ION TUDOSESCU, La théorie générale des contradictions et la nature des contradictions dans le socialisme 7
- CONSTANTIN BORGEANU, Notes concernant la nature et le rôle des contradictions dans le développement de la société socialiste 29
- ANETA BUSUIOC, La signification politique et sociale-humaine des normes de la vie et du travail des communistes, de l'éthique et de l'équité socialiste. La nécessité de connaître et d'appliquer ces normes dans la vie et dans le travail 39
- * * * Débats sur *Le Projet des normes de la vie et du travail des communistes, de l'éthique et de l'équité socialiste* (Vasile Popescu, Elena Cobianu, Maria Popescu, Henri Wald, Gheorghe Socol, V. Zamfirescu, A. Rezuş et Liubomira Miroş) . . 45

★

- PETRE BOTEZATU, La négation dans la logique formelle moderne 67

OPINIONS SUR LES LIVRES

- AURORA M. NASTA, *Logos architékton*, ou le pathos de l'universel 83
- OCTAVIAN CHEŢAN, Comment on (ne) fait pas un livre 93

LA VIE SCIENTIFIQUE

- La Conférence scientifique internationale au sujet des « Structures sociales et relations sociales dans les conditions de la construction du socialisme » (*O.I.*) ; L'homme dans la société socialiste multilatéralement développée (*E.F.*) ; La philosophie et la recherche interdisciplinaire (*M.B.*) L'Assemblée Générale de l'Académie des Sciences Sociales et Politiques (*I.O.*) 99

- ATHANASE JOJA 109

NOTES ET COMMENTAIRES 119

Rev. filoz., 20, 1, p. 1 – 126, Bucureşti, 1973

MULT STIMATE
TOVARĂȘE PREȘEDINTE NICOLAE CEAUȘESCU

Aniversarea zilei Dumneavoastră de naștere și a celor patru decenii de activitate în mișcarea comunistă ne oferă și nouă, ca întregului popor, prilejul de a vă reînnoi expresia simțămintelor de dragoste și recunoștință, de profund respect, ce vi le păstrăm, pentru activitatea neobosită și pilduitoare pe care o desfășurați în fruntea partidului și a statului, spre binele și propășirea țării multiseculare, pentru împlinirea idealurilor de luptă și progres ale națiunii noastre socialiste.

Academia de Științe Sociale și Politice își face un titlu de mîndrie din faptul că secretarul general al partidului, președintele Consiliului de Stat al Republicii Socialiste România — cel mai iubit și eminent fiu al poporului român, puternică personalitate a vieții politice contemporane — este și președintele său de onoare și înțelege că această cinste pune în fața instituției mari responsabilități.

Cercetătorii din domeniul științelor sociale, membrii Academiei, Prezidiul Academiei de Științe Sociale și Politice și eu însumi sîntem fericiți, asemenea tuturor oamenilor muncii din țara noastră, să vă adresăm din adîncul inimii omagiul nostru respectuos și sentimentele noastre de gratitudine pentru înaltul Dumneavoastră exemplu, pentru marile realizări care vă definesc activitatea, pentru prețioasa contribuție teoretică pe care ați adus-o în opera de creație și generalizare a procesului de edificare a socialismului în România și la patrimoniul gîndirii marxiste contemporane.

Prin marile inițiative cu caracter internațional, traduse într-o intensă activitate consacrată afirmării principiilor care călăuzesc politica internă și externă a țării noastre, prin mesajul de pace, prietenie și cooperare între popoare pe care l-ați purtat cu strălucire în țările vizitate și la înalte tribune ale politicii mondiale, ați făcut ca numele României să fie respectat în Europa, ca prestigiul ei să fie în continuă creștere în lumea întreagă, ca pozițiile promovate de țara noastră să-și găsească o tot mai deplină recunoaștere.

Cercetătorii și activiștii din domeniul filozofiei, istoriei, al științelor sociale, artelor și literaturii sînt hotărîți să participe mai activ la activitatea teoretică și ideologică a partidului, la elaborarea și aplicarea programului său, la acțiunile întreprinse de partid în domeniul perfecționării vieții economice și sociale după normele vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste, la opera de îmbogățire a patrimoniului național de valori spirituale al poporului. Prezidiul și membrii Academiei acordă o atenție primordială stabilirii celor mai eficiente căi de realizare a fuziunii organice dintre cercetare și educație, de întărire continuă a legăturii dintre știință și practica vieții sociale, astfel ca Academia noastră să fie forul principal al Comitetului Central în dezbaterea și îndrumarea activității ideologice, inclusiv a învățămîntului, a predării științelor sociale.

Vă adresăm, astăzi, la vîrsta tinereții celei mai cuprinzătoare, iubite tovarășe NICOLAE CEAUȘESCU, calde urări de sănătate, fericire și succes, viață îndelungată, spre a ne călăuzi mai departe spre binele României, pe drumul edificării socialismului și comunismului.

PREȘEDINTE,

Prof. dr. docent MIHNEA GHEORGHIU

(Mesajul de felicitare al Academiei de Științe Sociale și Politice adresat tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretar general al Partidului Comunist Român și președinte al Consiliului de Stat al Republicii Socialiste România, cu prilejul aniversării a 55 de ani de viață și a 40 de ani de activitate de partid)

STUDII ŞI ARTICOLE

TEORIA GENERALĂ A CONTRADICŢIEI ŞI NATURA CONTRADICŢIILOR ÎN SOCIALISM

DE

ION TUDOSESCU

Conceptul de contradicţie este central în dialectică. În acest sens, V. I. Lenin, sintetizînd în *Caiete filozofice* contribuţiile tuturor predecesorilor de la Heraclit pînă la Hegel şi Marx, afirmă că contradicţia este „esenţa dialecticii''. Indiferent de sensurile care i se dau, în gîndirea dialectică *termenul de contradicţie este asociat totdeauna cu cel de mişcare.* De aceea, pe temeiul unui demers cauzal, pentru a legitima ideea permanenţei mişcării este necesară afirmarea atributului de *universalitate a contradicţiilor*. Din teza universalităţii contradicţiilor rezultă lipsa de temei a oricărei teorii a echilibrului, respingerea oricărui sincronism în gîndire şi cu atît mai mult în interpretarea existenţei (naturale şi sociale).

1. DIFICULTĂŢI PSIHOSOCIOLOGICE ŞI EPISTEMOLOGICE DE INTERPRETARE A CONTRADICŢIILOR SOCIETĂŢII CONTEMPORANE

Deşi, pe temeiuri raţionale, ideea de contradicţie a pătruns demult în conştiinţa revoluţionară şi chiar în conştiinţa comună a oamenilor, acceptarea ei *de fapt* întîmpină însă uneori serioase *dificultăţi de ordin psihosociologic.*

Întotdeauna oamenii au fost fascinaţi de ideea de mişcare, aceasta fiind dealtfel un operator principal în construirea unei concepţii generale despre lume, concepţie de care ei au nevoie pentru a se raporta eficient la realitate. Nu este întîmplător de aceea că mai toate concepţiile filozofice înaintate (fie ele materialiste sau idealiste) au folosit ideea de mişcare, au motivat-o şi au legitimat-o cu argumente logice şi de experienţă, chemînd în sprijin în această privinţă progresele ştiinţei. Dar, de cele mai multe ori, gînditorii sînt de acord cu permanenţa mişcării cînd este vorba despre existenţă şi gîndire în general, cînd se referă la trecut. În

Rev. filoz., 20, *1*, p. 7–27, Bucureşti, 1973

momentul autoanalizei, atunci cînd este supusă discursului propria natură, rînduielile sociale prezente, psihologic — şi prin aceasta raţional — ei sînt tentaţi să accepte stabilitatea şi de aceea le este mult mai dificil să înţeleagă natura contradictorie a propriei lor existenţe (individuale şi sociale).

Orice concepţie, cu atît mai mult dacă este revoluţionară, este motivată teleologic. Cînd scopurile par a fi atinse în practică, concepţia, dacă nu este deschisă, susceptibilă de renovări, poate deveni anacronică. Pentru a fi mereu o călăuză în acţiune, concepţia trebuie să fie îmbogăţită şi uneori chiar schimbată, efort fără îndoială greu de realizat din interior. Se explică, aşadar, de ce, din motive psihologice, multe concepţii revoluţionare degenerează uneori într-un fel de antropocentrism sociologic, împins adesea pînă la conservatorism.

Spre exemplu, doctrina dialectică hegeliană a degenerat într-o viziune metafizică împinsă pînă la reacţionarism cînd filozoful german şi-a propus interpretarea propriei cunoaşteri, a societăţii din vremea lui, de care era legat prin mii de fire. Deci suprasolicitarea raţională a realităţii pe care şi-a asumat răspunderea s-o legitimeze (pînă la un punct, pînă cînd această realitate avea statut de virtualitate, suprasolicitarea raţională hegeliană a condiţionat o poziţie socială înaintată) a constituit o rădăcină a conservatorismului său în plan gnoseologic şi social, care i-a provocat o orbire metafizică din punct de vedere filozofic-metodologic. Aşa se explică de ce Hegel, neputîndu-se supune aceluiaşi examen critic şi pe sine (precum şi societatea în care a trăit), devine inconsecvent, intră în contradicţie cu propria sa dialectică şi postulează teza echilibrului contrariilor, ceea ce de fapt semnifică încetarea oricărei tensiuni generatoare de progres.

Pentru a-şi deosebi concepţia sa dialectică de cea hegeliană, Marx afirma în „Postfaţa" la ediţia a doua a *Capitalului* că metoda sa este, în esenţa ei, „critică şi revoluţionară", obiectul acestei critici fiind nu numai trecutul, ci şi prezentul şi viitorul. Este organic implicată aici teza universalităţii contradicţiilor, aplicabilă şi la societate, indiferent de perioadele şi de etapele pe care aceasta le parcurge. Se poate aprecia astfel că dialectica marxistă este străină atitudinilor socio- şi antropocentrice şi nu cade în narcisism. Dealtfel, în măsura în care postulează universalitatea legii luptei dintre nou şi vechi în viaţa socială, dialectica marxistă posedă premisele gnoseologice pentru a evita capcana antropocentrismului sociologic şi deci pericolul sclerozării metafizice în plan teoretic-metodologic.

O situaţie asemănătoare, de suprasolicitare raţional-afectivă în plan teoretic-filozofic a realităţii prezente, împinsă pînă la tocirea spiritului critic, s-a petrecut uneori şi în condiţiile socialismului, cu menţiunea că nu s-a procedat la o negare a existenţei contrariilor şi a acţiunii legii unităţii şi luptei contrariilor în socialism, ci s-a postulat prioritatea unităţii contrariilor, în defavoarea luptei dintre ele. De aici s-a ajuns la ideea că structurile economice şi sociale în socialism nu au caracter contradictoriu.

Această părere a fost motivată şi de unele *inadvertenţe de interpretare* în definirea termenilor cu care operează teoria dialectică a contradicţiei. Dintre acestea menţionăm următoarele: contradicţia era disociată de termenul contradictoriu, care era acordat de obicei doar contradicţiilor antagonice ; contradicţia era concepută doar ca sursă de instabilitate, dezechilibru, fără să se accepte că instabilitatea este o consecinţă şi o sursă a unei noi stabilităţi ; contradicţia era asociată aproape exclusiv termenului de luptă. Or, acest lucru nu este aplicabil în dinamica oricăror structuri (de exemplu cum poate fi o luptă între forţe şi relaţii de producţie, între consum şi producţie, între bază şi suprastructură, între existenţă şi conştiinţă socială?). Rezultă că se procedează uneori la o antropomorfizare a problematicii contradicţiei dialectice, extrapolîndu-se termenul de luptă asupra unor raporturi existenţiale. Or, termenul de luptă este valabil numai pentru a caracteriza raporturi între oameni şi, dintre acestea, numai o parte, întrucît nu întotdeauna raporturile dintre oameni sînt raporturi şi de luptă (de exemplu raporturile dintre clasa muncitoare şi ţărănimea cooperatistă în socialism).

În altă ordine de idei, dificultăţi de înţelegere a caracterului contradictoriu al societăţii socialiste contemporane izvorăsc şi din unele tendinţe apologetice, de absolutizare a unui model sau altul de socialism sau din supraaprecierea potenţelor relaţiilor economice şi sociale socialiste din societatea contemporană. În această direcţie se confundă conceptul de relaţii socialiste, în general, cu forma concretă pe care acestea au îmbrăcat-o pînă în prezent, neţinîndu-se seama de faptul că nu în toate ţările socialismul a fost desăvîrşit şi că există încă sarcini mari pe drumul dezvoltării multilaterale a socialismului, mai trebuie învinse greutăţi, rezolvate contradicţii pînă la edificarea comunismului. Privind principial şi în perspectivă problematica contradicţiilor sociale ale societăţii socialiste, trebuie să fim de acord că şi în condiţiile construcţiei comunismului se manifestă contradicţii sociale specifice fiecărei ţări şi fiecărei etape istorice a acestui uriaş proces revoluţionar, ceea ce exclude *de plano* posibilitatea reducerii particularului la general şi, respectiv, absolutizarea unui model concret de raporturi contradictorii sau minimalizarea rolului acestora în structura şi dinamica vieţii sociale.

Pe toate aceste căi s-a strecurat în arsenalul teoretic şi metodologic al sociologiei şi filozofiei marxiste un spirit „hegelian", un anume model de negare a universalităţii contradicţiilor, care în practică nu se deosebeşte mult de teza împăcării contrariilor. De aici rezultă o manieră subiectivistă de a privi dinamica socială în socialism, un fel de „orbire subiectivă", cum se exprima Lenin, în ce priveşte cunoaşterea legilor obiective ale dinamicii societăţii socialiste, din care pot izvorî tendinţe arbitrare în politica economică şi socială.

Este, aşadar, necesar de reactualizat sublinierea lui Marx că *dialectica* trebuie să fie, în esenţa ei, *critică* şi *revoluţionară*. În această perspectivă, teoria comunismului ştiinţific are ca sarcină nemijlocită dezvăluirea contradicţiilor societăţii socialiste în vederea întemeierii unei acţiuni economice şi sociale de maximă eficienţă. *Surprinderea contradicţiilor obiective ale sistemului social oferă premise pentru instituirea unei explicaţii deterministe asupra structurii şi dinamicii acestuia şi nemijlocit pentru definirea unor criterii obiective de eficientizare a acţiunii factorilor subiectivi în viaţa socială.*

Dintr-o concepţie consecvent dialectică asupra societăţii rezultă argumente teoretice-metodologice atît pentru critica unor poziţii defetiste (fataliste), cît şi a unora voluntariste (= negarea contradicţiilor în plan obiectiv, totul depinzînd de acţiunea voluntară a oamenilor). În maniera acestei poziţii consecvent dialectice, motivată de criterii de maximă eficienţă, se cere interpretată concepţia partidului nostru despre contradicţiile societăţii socialiste.

2. POZIŢIA P.C.R. CU PRIVIRE LA CONTRADICŢIILE SOCIETĂŢII SOCIALISTE

Sistemul socialist este, ca orice alt sistem de organizare a societăţii, arena de manifestare a unor fenomene şi procese contradictorii. Fiind o orînduire socială deosebit de dinamică, implicînd mutaţii profunde în toate domeniile vieţii sociale, societatea socialistă se dezvoltă prin rezolvarea diferitelor contradicţii, specifice stadiilor sale de dezvoltare.

Înţelegerea rolului contradicţiei ca factor propulsor al progresului în socialism a fost însă un timp tributară unor concepţii dogmatice şi apologetice despre noua orînduire. Se considera manifestarea contradicţiei numai ca un fenomen de disfuncţionalitate a sistemului social, ca o stare morbidă, incompatibilă cu esenţa socialismului. Deşi se afirma, în general, existenţa contradicţiilor, datorită absolutizării caracterului lor neantagonist se ocolea posibilitatea evoluţiilor acestora spre conflict în anumite condiţii, fapt care conducea la o abordare statică a fenomenelor sociale din orînduirea socialistă şi, corespunzător, se creau premise pentru unele măsuri greşite, voluntariste în activitatea economică şi socială. Paralel cu aceasta, au circulat uneori şi interpretări care exagerau ponderea unor contradicţii, cum a fost, de pildă, teza subiectivistă a „ascuţirii continue a luptei de clasă pe măsura înaintării societăţii spre socialism", teză care a generat numeroase erori politice, măsuri represive etc.

În ultimii ani se face tot mai vizibilă tendinţa de a înlătura acest mod extremist de abordare a contradicţiilor în socialism şi se opinează pentru punerea în evidenţă în mod realist, fără idei preconcepute, a dialecticii proceselor obiective contradictorii care au loc în societatea socialistă.

O contribuţie deosebită la elucidarea acestor probleme ale dezvoltării mecanismului contradictoriu al dezvoltării societăţii socialiste a adus-o Partidul Comunist Român pe baza analizei ştiinţifice a fenomenelor complexe caracteristice dezvoltării multilaterale a socialismului în ţara noastră. Pusă încă de la Congresul al IX-lea al P.C.R. şi relevată cu atenţie în lucrările Congresului al X-lea al P.C.R., în diverse articole şi cuvîntări teoretice ale tovarăşului Nicolae Ceauşescu, problema contradicţiilor societăţii socialiste a fost abordată sub toate aspectele ei teoretice şi practice la Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român din iulie 1972. În raportul său la conferinţă, tovarăşul Nicolae Ceauşescu a exprimat magistral poziţia partidului nostru în această privinţă.

Din punct de vedere teoretic-filozofic, concepţia partidului nostru despre natura contradictorie a societăţii socialiste se întemeiază pe tezele principale ale dialecticii materialiste cu privire la contradicţiile sociale, şi anume teza obiectivităţii şi universalităţii contradicţiilor în viaţa socială, teza specificităţii contradicţiilor în socialism, precum şi ideea corelației dintre subiectiv și obiectiv în dezvoltarea societății socialiste. În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu a arătat că „manifestarea contradicțiilor, lupta între ele constituie și în socialism o lege a dezvoltării sociale". „...Viața demonstrează cu putere că și în societatea socialistă continuă să existe contradicții și să se nască chiar contradicții noi"[1].

Dezvăluirea contradicțiilor în socialism nu trebuie însă concepută ca un efort în sine. Intervenția factorului conștient în dinamica societății socialiste este o legitate obiectivă. De aceea „ceea ce se cere este ca, pornind de la recunoașterea existenței contradicțiilor, să se treacă la studierea lor temeinică și să se acționeze în mod conștient, ținîndu-se seama de legile obiective ale dezvoltării sociale în socialism, pentru ca aceste contradicții să nu se amplifice, să nu devină antagoniste, să nu ducă la ciocniri violente"[2].

Punînd accentul atît pe sarcinile de ordin teoretic (cercetarea și dezvăluirea contradicțiilor, a căilor care să ducă la atenuarea și la lichidarea lor), cît și pe cele de ordin practic (acțiune conștientă în vederea rezolvării contradicțiilor, a evitării consecințelor negative ale agravării lor, asigurîndu-se cîmp liber pentru afirmarea noului în toate domeniile de activitate), tovarășul Nicolae Ceaușescu a sugerat de asemenea și cîteva direcții principale de acțiune a contradicțiilor în societatea noastră socialistă, asupra cărora vor trebui să-și concentreze toată atenția lucrătorii din frontul ideologic, cercetătorii din toate domeniile științelor sociale.

Se impune în primul rînd cercetarea contradicțiilor între forțele și relațiile de producție, care, evident, îmbracă aspecte noi în socialism datorită unor cauze specifice, între care „sînt și cele determinate de menținerea unor anumite forme de proprietate particulară asupra mijloacelor de producție, precum și în comerț, ceea ce generează tendința de îmbogățire"[3]. Un al doilea domeniu de contradicții care trebuie avut în vedere îl formează contradicțiile dintre dezvoltarea impetuoasă a forțelor și a relațiilor de producție, pe de o parte, și formele de organizare și conducere a producției, pe de altă parte. Sînt indicate de asemenea contradicțiile care se manifestă în domeniul relațiilor sociale, precum și cele dintre oraș și sat, dintre munca fizică și munca intelectuală etc.

Partidul nostru a conceput totdeauna activitatea teoretică de îmbogățire a teoriei marxist-leniniste ca o parte integrantă a politicii sale creatoare la scara întregii vieți sociale. În această perspectivă, în spiritul concepției sale cu privire la caracterul contradictoriu al fenomenelor sociale în condițiile socialismului, în cadrul lucrărilor Conferinței Naționale a fost formulat un ansamblu de sarcini concrete în direcția conducerii și planificării, a creării unei concordanțe cît mai depline între forțele și relațiile de producție. În vederea evitării unor neconcordanțe în relațiile sociale au fost propuse de asemenea un ansamblu de măsuri pentru realizarea unor proporții juste între veniturile diferitelor categorii de oameni ai muncii, a unui raport corespunzător între veniturile mari și mici, în sprijinul dreptății și echității socialiste. Toate aceste măsuri preconizate reflectă unitatea strînsă dintre teorie și practică în activitatea politică-ideologică a partidului nostru, aceasta fiind dealtfel și chezășia succesului acestei politici în opera de înaltă răspundere de îmbogățire a tezaurului marxism-leninismului în condițiile societății contemporane.

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român*, în *Conferința Națională a Partidului Comunist Român. 19—21 iulie 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 71 și 70.

[2] *Ibidem*, p. 71.

[3] *Ibidem*, p. 70.

*

În lumina indicațiilor pe care Conferința Națională a partidului le-a formulat în domeniul teoretic în problema contradicțiilor societății socialiste, cercetătorilor din diverse ramuri ale filozofiei și științelor sociale le revin următoarele sarcini importante :

a) în domeniul *metateoretic* (al teoriei filozofice și sociologice generale) : redefinirea conceptului de contradicție în general și a celui de contradicție socială în special, caracterizarea naturii specifice a contradicțiilor în socialism ; fixarea unor criterii de definire și de clasificare a contradicțiilor sociale ; elaborarea unui sistem al contradicțiilor societății socialiste și clasificarea acestora ;

b) în domeniul *metodologic* (operațional) : elaborarea unei tehnologii a acțiunii de depistare și de rezolvare (depășire) a contradicțiilor ;

c) în domeniul *teoretic* al fiecăruia din principalele grupuri de științe sociale : dezvăluirea și caracterizarea contradicțiilor din sfera modului de producție (a forțelor de producție, a relațiilor de producție, a raporturilor dintre forțele și relațiile de producție), din cadrul suprastructurii (instituționale și ideologice), dintre bază și suprastructură, din sfera relațiilor umane (de clasă, naționale) în micro- și macrogrupuri etc. ; descrierea mecanismului concret-specific al rezolvării (depășirii) contradicțiilor în fiecare domeniu al vieții sociale. Sarcini deosebite revin în această privință sociologiei, economiei politice, politologiei, psihologiei sociale, eticii, esteticii, științelor juridice, antropologiei, biosociologiei și multor altor științe sociale de graniță care pun în evidență raporturile între om și natură, natură și societate, individ și societate, obiect și subiect, material și ideal etc.

Se impune de aceea un vast plan de cercetări teoretice și metodologice în toate domeniile științelor sociale, formularea unor concluzii și propuneri întemeiate pe o prealabilă cercetare colectivă, concretă și interdisciplinară, însoțită de dezbateri și de confruntări de idei. Asemenea cercetări trebuie privite ca avînd nu numai o importanță teoretică fundamentală, ci și în primul rînd o importanță nemijlocit aplicativă.

De aceea deocamdată ne putem îngădui doar unele considerații teoretice-filozofice generale asupra teoriei dialectice a contradicției, fixarea unui cadru teoretic-metodologic de punere a problemei contradicțiilor societății socialiste multilateral dezvoltate, precizarea unor indicații izvorîte în această privință din documentele de partid, formularea pentru dezbatere a unor sugestii și puncte de vedere în legătură cu obiectivele de cercetare amintite.

Menționăm totodată că pe baza unor considerații teoretice-filozofice asupra specificului contradicțiilor în socialism (problemă asupra căreia vom insista în continuare), în vederea declanșării unui program amplu de cercetare a contradicțiilor societății socialiste, se poate schița în prealabil și perimetrul general de abordare a contradicțiilor economice și a celor generate în sfera relațiilor umane, îndeosebi sub aspect politic-ideologic.

3. ASPECTE ACTUALE ALE TEORIEI CONTRADICȚIEI

3.1. *Cu privire la conceptul de contradicție*

Dialectica beneficiază astăzi de aportul teoriei generale a sistemelor, precum și de o viziune modernă asupra teoriei determinismului în definirea conceptului de contradicție.

În perspectiva teoriei sistemelor, contradicția poate fi definită ca o *relație* (*sau complex de relații*) *holistică, care diferențiază și totodată integrează elementele unei totalități*. Relația contradictorie se instituie în condițiile în care ambii săi poli se supun *principiului acțiunii și reacțiunii reciproce* (de aceea nu orice relație care se stabilește între elementele unui sistem este o contradicție).

Natura (calitatea, esența) sistemelor este dată în primul rînd de *contradicțiile fundamentale* care le sînt proprii ; acțiunea acestora determină atît structura, cît și dinamica sistemelor.

Acțiunea contradicțiilor înăuntrul unui sistem poate avea un dublu rol : *funcțional* sau *disfuncțional*. În cazul în care în acțiunea unei contradicții apar și se exercită elemente care-i determină rezolvarea, contradicția respectivă are rol funcțional în conservarea și perfecționarea (dezvoltarea) sistemului (contradicția este astfel o sursă, forță motrice a dezvoltării) ; în cazul în care în acțiunea unei contradicții lipsesc elemente care să-i stimuleze rezolvarea, contradicția repsectivă are rol disfuncțional în raport cu sistemul (contradicția devine astfel o frînă a dezvoltării). În mecanismul de rezolvare a contradicțiilor sociale intervine factorul subiectiv, de natura acțiunii căruia depinde ca aceste contradicții să aibă rol funcțional sau disfuncțional. Oamenii, conștient sau spontan, pot provoca, așadar, prin acțiunea lor o stare de funcționalitate sau de disfuncționalitate de ansamblu a sistemului social.

Asocierea conceptelor de contradicție și de sistem are o importanță metodologică deosebită pentru critica structuralismului și a funcționalismului, care absolutizează dimensiunea sincronică a corelativității sistemelor. Unitatea dintre termenii de contradicție și de sistem dă structuralismului o perspectivă genetică : raporturile contradictorii dintre elementele unui sistem conferă acestuia istoricitate ; structura include o perspectivă cauzal-dialectică, conține în sine elementele propriei determinări și deveniri.

Din perspectiva structuralismului dialectic care postulează unitatea dintre cauzalitate și structură în determinarea fenomenelor, se poate realiza o sinteză între teoria contradicției și teoria cauzalității, aflate multă vreme într-un divorț teoretic și metodologic. De obicei contradicția era privită ca o relație internă, imanentă (deci cauzalitate finală în sens aristotelic), iar cauzalitatea ca o relație exclusiv tranzitivă (cauzalitate eficientă în aceiași termeni aristotelici). De aceea teoria contradicției reclama ideea de autodezvoltare, iar teoria cauzalității ideea de predeterminare, idei opuse care pentru multă vreme au constituit premise ale înfloririi unor consecințe finalist-teleologice în teoria determinismului și a dezvoltării.

Corelarea conceptelor de contradicție și de sistem și a celor de cauzalitate și de structură apropie deci și conceptele de cauzalitate și de contradicție. Pe temeiul sintezei acestora sîntem obligați să concepem cauzalitatea (dacă vrem să depășim finalismul = teleologism teist) în primul rînd ca o relație imanentă (finalitatea apărîndu-ne în acest caz ca o proprietate inerentă a dinamicii lucrurilor și nu ca un scop inițial prescris din afară = teleologism), contradicția (internă fundamentală a sistemului) fiind parametrul cauzal al acestei relații imanente. Acțiunea acestui parametru cauzal (contradicția internă) provoacă (ca efect) dinamismul sistemului, dinamism care, fiind produsul unor relații (contradictorii) proprii acestuia, este de fapt autodinamism (autodeterminare, autodezvoltare).

Prin asocierea conceptelor de sistem (și structură) cu cel de contradicție (cauză imanentă), se poate legitima, așadar, termenul de autodeterminare (conferindu-se pe această cale o semnificație determinist-materialistă și conceptului de finalitate), ceea ce permite în cele din urmă introducerea criteriului autodezvoltării în teoria cauzalității și, respectiv, deducerea criteriului autodeterminismului sistemelor din teoria contradicției.

Introducerea unei perspective structural-holiste în teoria contradicției, care apropie această teorie de teoria determinismului (pe terenul ideii de autodezvoltare), ne conduce la concluzia metodologică potrivit căreia, dacă vrem să operăm cu o viziune deterministă în abordarea fenomenelor sociale, sîntem obligați să postulăm natura contradictorie a vieții sociale. Altfel nu se poate susține ideea de progres, nu se pot caracteriza criteriile și factorii acestuia, inclusiv rolul factorilor subiectivi, lăsîndu-se loc unor interpretări defetiste sau voluntariste asupra vieții sociale.

Concluzia generală care se desprinde este aceea că *o teorie deterministă consecventă presupune admiterea universalității contradicțiilor*. Privită din perspectivă sociologică această corelație necesară dintre teoria determinismului și teoria contradicției, rezultă că o altă alternativă teoretică și metodologică în această problemă ne scoate în afara materialismului istoric, pentru care principiul determinismului este un principiu de bază al cunoașterii și acțiunii în domeniul vieții sociale. Se poate deduce de aici că încercările de a minimaliza rolul contradicțiilor în societatea socialistă contemporană sau din societate în general echivalează cu renunțarea la determinismul istoric și implicit cu privarea factorului conștient de un instrument fundamental de cunoaștere și de acțiune eficientă.

★

Sintetizînd elementele noi pe care gîndirea sistemică și analiza structural-dialectică le aduce în discuție în problematica actuală a teoriei contradicției, rezultă că contradicția se poate defini ca *relație de acțiune reciprocă între elemente opuse ale unui sistem*, de exercitarea căreia depind atît *integrarea* elementelor respective în sistem, cît şi *funcţionalitatea* de ansamblu a sistemului (conferind acestuia *stabilitate structurală*). Relaţia contradictorie dintre elementele unui sistem are totodată şi un rol *cauzal* în raport cu dinamica sistemului (determinînd *autoperfecţionarea* şi *autoschimbarea* acestuia).

Se observă că această definiţie a contradicţiei corelează dimensiunea *sincronică* cu cea *diacronică* a determinării sistemelor, realizează o sinteză între rolul *funcţional* şi cel *cauzal* pe care îl au contradicţiile în raport cu *structura* şi cu *dinamica* sistemelor. Sub aspect funcţional, contradicţia prilejuieşte *integrativitatea sistemului* (*stabilitatea* sa calitativă) în condiţiile prevalării *echilibrului* între contrarii, iar din punct de vedere cauzal contradicţia determină *dezvoltarea sistemului* (*schimbarea* sa calitativă) în condiţiile dominării cu precădere a aspectului *tensional* al raporturilor dintre contrarii.

Trebuie făcută, totodată, menţiunea că funcţia integrativ-sistemică şi cea cauzal-genetică a contradicţiilor nu se exercită succesiv, ci *simultan*. Disocierea lor este doar de ordin metodologic, deoarece în plan obiectiv nu există separabilitate între structură şi geneză, sincronic şi diacronic.

3.2. *„Legea contradicţiei” sau a „relaţiilor contradictorii”*

În arsenalul de termeni cu care dialectica materialistă operează de obicei pentru a desemna legitatea temeiului cauzal al mişcării şi dezvoltării se foloseşte formularea tradiţională : „legea unităţii şi luptei contrariilor”. Termenul de unitate desemnează echilibrul dintre contrarii, iar termenul de luptă desemnează aspectul tensional al raportului dintre contrarii. În acest sens, Lenin spunea că în acelaşi timp contrariile se opun şi se presupun reciproc, unitatea determinînd stabilitatea, iar lupta schimbarea calitativă a fenomenelor.

Considerăm că termenii de „unitate” şi de „luptă” a contrariilor nu trebuie luaţi *ad litteram*. Folosirea abuzivă a acestor termeni poate provoca confuzii. Termenul de „unitate”, după cum remarca însuşi Lenin, trebuie conceput relativ, în sensul de „unitate dinamică”, iar cel de „luptă” nu numai în sens de respingere, ci şi de coexistenţă, de „corelativitate structurală”.

În altă ordine de idei, facem observaţia că termenul de „luptă” semnifică oarecum o tendinţă de antropomorfizare a legităţii care exprimă mecanismul cauzal al mişcării şi dezvoltării, deoarece lupta are loc doar în cadrul raporturilor dintre oameni (între grupuri şi clase sociale). Se poate vorbi de luptă şi în raporturile dintre specii la nivel biologic. Nu poate fi însă vorba de raporturi de luptă în relaţiile contradictorii la nivel chimic sau fizic (micro-, macro- şi megafizic). Deosebirea, opoziţia, excluderea reciprocă în plan obiectiv nu înseamnă totdeauna o luptă.

Pe de altă parte, nici în planul raporturilor dintre oameni contradicţiile nu generează totdeauna din punct de vedere acţional relaţii de luptă, acest tip de relaţie instaurîndu-se numai în condiţiile unor interese opuse cu un anumit grad de intensitate. Raporturi de luptă între oameni se stabilesc numai dacă unii dintre ei (grupaţi în categorii şi clase sociale), din tendința de a-și conserva sau recuceri interesele (în primul rînd economice), izvorîte din proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, se opun, prin mijloace economice, ideologice, politice și chiar de forță, progresului material și spiritual al societății.

Această opoziție, exercitată practic și nu numai teoretic, provoacă o atitudine contestatară din partea păturilor și a claselor sociale progresiste, care, în funcție de gradul de opoziție al forțelor sociale reacționare, evoluează spre acțiuni revoluționare, realizabile inclusiv pe cale insurecțională (dacă aceste clase retrograde dețin și nu cedează puterea politică), sau determină acțiuni de constrîngere și represive față de clasele răsturnate de la putere (dacă clasele progresiste dețin puterea politică).

În orînduirea socialistă, după încheierea procesului de construcție a relațiilor de producție socialiste în toate domeniile vieții economice (proces în urma căruia au fost lichidate clasele exploatatoare), între grupurile și clasele societății nu mai pot funcționa raporturi de luptă. A dispărut baza care să genereze asemenea raporturi; fiind deopotrivă, la nivel de stat sau de grup, posesori ai mijloacelor de producție, toți membrii societății au interese și idealuri fundamentale comune.

De menționat totuși că în socialism nu dispar automat raporturile de luptă între oameni. Deși nu mai există clase exploatatoare și deci o bază economică și politică care să genereze asemenea raporturi, se mențin încă pentru o perioadă mai mult sau mai puțin îndelungată rămășițe ale vechilor mentalități și moravuri, continuă să circule idei și atitudini dușmănoase strecurate din afară de ideologia burgheză, fapt pentru care lupta ideologică acționează în continuare ca forță motrice a dezvoltării societății. Lupta ca aspect al raporturilor dintre oameni nu ține însă de esența societății socialiste. Lupta dintre clase încetează să mai constituie o forță motrice a dezvoltării acestei orînduiri.

Este de semnalat și faptul că în plan social nu există numai raporturi între oameni. În toate orînduirile, inclusiv în cele bazate pe exploatare, ființează un ansamblu de raporturi contradictorii la nivelul structurilor materiale ale societății, asupra caracterizării cărora nu poate fi generalizat termenul de „luptă". Nu poate fi vorba de raporturi de luptă între forțe și relații de producție, producție și consum, proprietate și repartiție sau între bază și suprastructură, existență socială și conștiință socială.

Este adevărat totodată că, nefiind prin ele însele domenii ale acțiunii unor raporturi de luptă, structurile obiectuale ale societății pot genera, la nivelul reflectării lor în planul relațiilor dintre oameni, raporturi de luptă contradictorii. În funcție de natura raporturilor dintre forțele și relațiile de producție ale societății, dintre proprietate și repartiție, de exemplu, apar deosebiri fundamentale de interese între oameni și, în funcție de acestea, ei pot intra în conflicte unii cu alții, se raportează între ei prin luptă (economică, politică, ideologică sau insurecțională). Consecința pe care o au contradicțiile în plan obiectiv asupra raporturilor contradictorii în plan subiectiv nu poate fi însă un argument pentru generalizarea specificului acestora din urmă asupra tuturor contradicțiilor care acționează în societate. Raporturi de luptă se pot stabili numai între agenții acțiunii sociale și nu în cadrul structurilor existențiale în care ei ființează și asupra cărora își exercită acțiunea. Raporturile contradictorii de la nivelul existențial al societății, deși motivează cauzal structura raporturilor umane și se structurează în funcție de acțiunea oamenilor, au o existență obiectivă, independentă de aceștia, fapt pentru care nu le este aplicabil atributul de „luptă".

Rezultă că termenul de „luptă" contradictorie, considerat la nivelul semnificației sale reale, nu este aplicabil decît pentru caracterizarea anumitor aspecte ale raporturilor dintre oameni (în calitatea lor de agenți ai acțiunii sociale care-și exercită atribuțiile praxiologice în funcție de anumite interese), deci a raporturilor contradictorii *în plan subiectiv*. Acest termen nu poate fi extrapolat asupra raporturilor contradictorii care acționează în natură, precum și a celor din sfera materială (existențială) a vieții sociale, deci a celor din *plan obiectiv*.

Sînt deci destule motive pentru a considera ca insuficient de adecvată și de cuprinzătoare formularea „legea unității și luptei contrariilor" pentru a desemna mecanismul temeiului cauzal al mișcării și dezvoltării. Credem de aceea ca fiind mai potrivită acestui scop formularea *legea contradicției* sau *legea relațiilor contradictorii*, aceste relații fiind simultan de coexistență și de respingere reciprocă a contrariilor. În măsura în care această lege acționează în planul relațiilor dintre oameni, între aceștia se pot stabili raporturi de unitate sau de luptă, în funcție de natura intereselor și de gradul lor de conștiință de sine.

4. CONSIDERAȚII TEORETICE-FILOZOFICE ASUPRA CONTRADICȚIILOR SOCIETĂȚII SOCIALISTE

4.1. *Specificitatea contradicțiilor în socialism*

Există anumite puncte de vedere formulate în literatura de specialitate din țara noastră în problema contradicțiilor societății socialiste (dintre acestea amintim contribuțiile lui N. N. Constantinescu, Radu Florian, Ion Șerbănescu, Ion Stroie, Nicolae Dinuț, A. Ganci, Simion Puni, A. Stranitski), din care reținem îndeosebi evidențierea schematismului generat de împărțirea clasică a contradicțiilor sociale în *antagoniste* și *neantagoniste*, primele considerate ca acționînd exclusiv în orînduirile bazate pe exploatare, iar celelalte în societatea socialistă. Dacă s-ar păstra această clasificare tradițională a contradicțiilor sociale, nu s-ar putea explica unele aspecte antagonice care pot să apară în condițiile socialismului și în mod corespunzător ar rămîne de neînțeles precizările partidului nostru, întemeiate pe o valoroasă experiență practică și de creație teoretică, cu privire la posibilitatea alunecării în antagonism a unor contradicții în socialism.

Se impun de aceea în primul rînd unele precizări în ce privește semnificația termenului de *antagonism*. După părerea noastră, antagonismul nu izvorăște numai din interese fundamentale (îndeosebi materiale-economice) opuse, așa cum s-a explicat anterior în cadrul teoriei contradicțiilor sociale. Dacă lucrurile ar sta așa, atunci ar trebui acceptată ideea că antagonismul, ca tip de relație socială contradictorie, este caracteristic doar societăților împărțite în clase dușmane, în exploatați și exploatatori.

Or, se cunosc tendinţe de evoluţie a contradicţiilor spre forme de raporturi antagonice între oameni şi în condiţiile socialismului, asemenea raporturi nefiind determinate de opoziţii de interese economice fundamentale (întrucît inexistenţa proprietăţii private exclude geneza unor deosebiri radicale de asemenea interese), ci de o serie de divergenţe de natură politică şi ideologică sau de unele deosebiri de interese economice nefundamentale.

Pe de altă parte, antagonismul sau neantagonismul priveşte doar relaţiile nemijlocite dintre oameni (grupuri, pături, clase sociale), nu şi relaţiile din sfera infrastructurii (din domeniul raporturilor oamenilor cu natura) sau relaţiile dintre diverse domenii ale vieţii materiale a societăţii (de exemplu dintre forţe şi relaţii de producţie).

În aceeaşi ordine de idei trebuie menţionat că, de regulă, termenul de antagonism a fost asociat elementului opoziţional şi celui tensional al contradicţiei sociale, sugerînd direct un raport de luptă (de conflict) între contrarii, în timp ce termenul de neantagonism reclama în aceeaşi manieră o atenuare a elementului opoziţional, a celui dinamic în caracterizarea unui raport contradictoriu. S-a ajuns chiar la o absolutizare a elementului de unitate a contrariilor în cadrul contradicţiilor neantagoniste, care, eliminînd orice tensiune dintre contrarii, diminuează ideea de contradicţie, afirmîndu-se că societatea socialistă este o orînduire necontradictorie.

Or, pe temeiul universalităţii contradicţiilor, legea relaţiilor contradictorii acţionează şi în socialism, cu particularitatea că în cadrul acestei orînduiri îşi exercită acţiunea pe un fond obiectiv şi subiectiv specific, şi anume inexistenţa unor deosebiri radicale de interese materiale şi moral-spirituale între oameni; conştientizarea raporturilor sociale; existenţa unui sistem politic de organizare socială la nivelul unei eficienţe maxime; creşterea rolului factorului subiectiv (al statului, al partidului marxist-leninist) în viaţa socială; manifestarea unui umanism militant în ce priveşte direcţionarea întregului efort social (al omului pentru om).

Precizările făcute în legătură cu inoperativitatea termenilor de antagonism şi neantagonism pentru a stabili o tipologie de ansamblu a contradicţiilor sociale nu înlătură necesitatea unei atare tipologii. După părerea noastră, în viaţa socială pot fi întîlnite două tipuri de raporturi contradictorii între grupuri şi clase sociale:

a) *contradicţii opoziţionale* (care exprimă raporturi de excludere reciprocă a contrariilor); acestea au ca temei deosebiri radicale de interese fundamentale (materiale şi spirituale) şi apar în primul rînd între grupuri şi clase antagonice (în orînduiri bazate pe exploatare);

b) *contradicţii diferenţiale* (care exprimă raporturi de deosebire a contrariilor); acestea au ca temei identitatea de interese fundamentale (materiale şi spirituale) şi totodată unele deosebiri (nu opoziţie) de interese nefundamentale. Ele apar între grupuri şi clase neantagonice (în orînduirea socialistă).

Se observă că am păstrat termenii de *antagonic* şi *neantagonic* pentru a caracteriza alternativa contradictorie maximă la care pot evolua raporturile dintre clase în funcţie de natura orînduirii sociale, dar, după cum am menţionat, relaţii contradictorii antagoniste pot exista şi între grupuri sociale neantagonice.

Ambele tipuri de contradicţii sociale pot îmbrăca aspecte antagonice sau neantagonice. *Contradicţiile opoziţionale* evoluează însă totdeauna spre antagonism, chiar dacă în anumite condiţii, pentru moment, clasele sau păturile sociale aflate în raporturi opoziţionale au unele interese comune. Proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie care generează raporturi contradictorii opoziţionale între clase *conţine, în esenţă, ca virtualitate, o stare de antagonism*, care temporar poate să fie latent, dar mai devreme sau mai tîrziu intră în acţiune şi antrenează clasele opuse pe făgaşul luptei deschise pentru întîietate politică şi economică. În această privinţă este cunoscută participarea laolaltă a burgheziei (mai puţin a marii burghezii) şi a maselor de muncitori şi de ţărani asupriţi la înfăptuirea unor revoluţii burghezo-democratice împotriva feudalismului (de exemplu revoluţiile europene din 1848), dar imediat după revoluţie sau dacă nu chiar în timpul revoluţiei burghezia trădează interesele maselor asuprite şi declanşează acţiuni de represiune economică şi chiar politică împotriva acestora. Dealtfel, în cele mai multe cazuri, de teama radicalismului maselor populare, imediat după declanşarea revoluţiei, burghezia încheie compromisuri cu moşierimea, astfel încît antagonismul dintre burghezie şi proletariat se manifestă de timpuriu.

Contradicţiile diferenţiale, proprii orînduirii socialiste, nu au ca atribut specific stările antagonice dintre grupuri şi clase sociale. Stabilindu-se între clase prietene, cu interese şi idealuri fundamentale comune, aceste contradicţii evoluează spre ştergerea deosebirilor esenţiale de interese dintre oameni în procesul dezvoltării multilaterale a socialismului şi a construcţiei treptate a comunismului. Baza obiectivă a acestui proces evolutiv al raporturilor contradictorii dintre oameni în socialism o reprezintă proprietatea comună asupra mijloacelor de producţie, consolidarea şi dezvoltarea ei continuă. Trebuie totodată reţinută observaţia că în dinamica societăţii socialiste nu dispar niciodată relaţiile contradictorii; întotdeauna vor exista deosebiri de interese între oameni; ele nu vor fi esenţiale, dar în fiecare perioadă istorică vor fi mereu altele. Orice etapă de progres are o structură proprie de relaţii economice şi sociale, o dinamică proprie a nevoilor (materiale şi spirituale), astfel încît legea relaţiilor contradictorii este o lege generală a progresului social.

Deşi antagonismul nu este propriu raporturilor contradictorii dintre oameni în socialism (tipul de proprietate specific acestei societăţi *exclude potenţial orice antagonism* sau *conflict* de interese fundamentale), aceste raporturi *pot degenera în antagonism*. Această posibilitate depinde hotărîtor de mecanismul exercitării rolului factorului subiectiv în dezvoltarea societăţii socialiste. Respectiv, dacă unele neconcordanţe care apar la nivel economic şi social, unele deosebiri contradictorii de interese dintre oameni nu sînt dezvăluite, nu se ţine cont de acţiunea şi de specificul lor şi nu se preconizează măsuri adecvate din punct de vedere economic, politic şi ideologic pentru a le rezolva şi depăşi, aceste neconcordanţe şi raporturi contradictorii se adîncesc şi se pot transforma în antagonisme sociale.

Într-adevăr, după cum s-a arătat în documentele Conferinţei Naţionale a partidului nostru din iulie 1972, în condiţiile în care factorul subiectiv (partidul comunist ca forţă politică conducătoare în statul socialist) nu-şi exercită consecvent rolul său conducător (în condiţiile unei activităţi pe deplin colective şi ştiinţifice de conducere), contradicţiile din socialism pot evolua spre forme antagonice şi apar *fenomene de criză*, care periclitează unitatea dintre partid, guvern şi popor şi provoacă disfuncţionalităţi în sistemul alianţelor de clasă, ceea ce frînează enorm ritmul dezvoltării sociale.

Pentru a evita asemenea disfuncţionalităţi ale sistemului social se impun cu necesitate dezvăluirea atentă a contradicţiilor şi rezolvarea lor, o politică economică şi socială eficientă şi de mare anvergură strategică, lucidă şi totodată responsabilă, întemeiată permanent pe metoda criticii şi autocriticii. Îndeplinirea acestor cerinţe ale politicii economice şi sociale presupune, metodologic, respingerea apologetismului la adresa realităţilor socialismului, contactul permanent şi nemijlocit al organelor de decizie cu masele, întărirea permanentă a caracterului ştiinţific al operaţiei conducerii. Toate acestea sînt preocupări fundamentale în metodologia conducerii de către P.C.R. a procesului de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate în ţara noastră.

4.2. *Cu privire la sistemul contradicţiilor în socialism*

Problema sistemului contradicţiilor în socialism a preocupat în ultima vreme pe mai mulţi cercetători. Au fost propuse diferite modele de clasificare a contradicţiilor, deosebirile dintre acestea fiind determinate şi de perspectiva economică, filozofică sau politologică din care a fost abordată problema.

Considerăm că elaborarea unui sistem al contradicţiilor în socialism poate fi întreprinsă numai prin cercetări interdisciplinare la care să participe specialişti din toate domeniile ştiinţelor sociale. Deocamdată ne propunem să caracterizăm doar criteriile după care se poate purcede la operaţia clasificării contradicţiilor socialismului, îndeplinind în acest sens o cerinţă preliminară a efortului de clasificare propriu-zis.

Criteriul metodologic fundamental al clasificării contradicţiilor socialismului îl poate oferi, după părerea noastră, *ordinea subordonării nivelelor de structurare a sistemului social*, sugerată *de conceptul marxist de formaţiune social-economică*. În acest sens trebuie folosit, în ce priveşte contradicţiile societăţii noastre, *conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată*.

În raport cu structura acestui concept desprindem următoarele domenii de contradicţii :

— contradicţii în domeniul infrastructurii, al raporturilor oamenilor cu natura ;

— contradicţii în cadrul forţelor de producţie (de exemplu între structura şi capacitatea de exercitare a forţei de muncă şi gradul de folosire a uneltelor de producţie sau a obiectelor muncii) ;

— contradicţii în domeniul raporturilor dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie ;

— contradicţii în domeniul economic, al raporturilor de proprietate sau al celor de repartiţie (pot apărea şi contradicţii între tipul de proprietate şi mecanismul repartiţiei) ;

— contradicţii între diverse ramuri şi domenii ale activităţii economice (de exemplu între industrie şi agricultură);

— contradicţii în sfera relaţiilor umane (la nivelul microgrupurilor sau al macrogrupurilor : pături sau clase sociale, comunităţi umane etc.);

— contradicţii în domeniul raporturilor dintre bază şi suprastructură;

— contradicţii în sfera suprastructurii : la nivelele organizării politice-administrative şi al funcţionării instituţiilor politice, juridice etc.; în domeniul ideilor (în ideologie, în sfera moralei, a dreptului etc.);

— contradicţii care exprimă lupta dintre nou şi vechi în ştiinţă şi cultură.

De fiecare dintre aceste domenii de raporturi sociale se ocupă un anumit grup de ştiinţe sociale, pentru surprinderea întregului sistem de contradicţii fiind necesare ample cercetări (monografice) interdisciplinare, filozofiei şi sociologiei revenindu-le sarcina integrării şi corelării lor într-un model unitar.

Cea mai importantă sarcină teoretică în elaborarea sistemului de contradicţii este descifrarea corelaţiilor pe verticală între diverse paliere ale structurării sistemului social. De explicarea acestora depinde găsirea verigilor principale pentru direcţionarea acţiunii eficiente pe linia creşterii rapide a ritmului de dezvoltare socială.

*

În ansamblul contradicţiilor care funcţionează în societate în general şi care acţionează specific în socialism, un loc aparte îl au *cele care intervin nemijlocit în sfera raporturilor umane*. O clasificare a acestora este greu de realizat, deoarece în toate activităţile şi la nivelul tuturor aspectelor comportamentului uman, individual şi social, intervin raporturi contradictorii între oameni, a căror funcţionare eficientă depinde de structura sistemului de norme care le reglementează mecanismul de rezolvare. În cercetarea acestor relaţii umane contradictorii trebuie să intervină corelat, alături de filozofie şi de sociologie, toate disciplinele sociale şi umaniste, precum şi cele de graniţă între ştiinţele sociale, ale naturii şi ale gîndirii, adică toate ştiinţele care au ca obiect omul în multitudinea determinărilor sale (naturale şi sociale, materiale şi ideale).

Din multitudinea de relaţii umane desprindem *trei grupuri principale* :

a) raporturi contradictorii *între oameni* (grupuri, clase, comunităţi), care pot fi de natură materială sau ideologică, natura lor fiind determinată de structura şi de dinamica modului de producţie, a bazei şi a suprastructurii;

b) raporturi contradictorii *între oameni şi natură*, care se stabilesc în plan infrastructural şi din care rezultă dezvoltarea forţelor de producţie ale societăţii;

c) raporturi contradictorii *ale omului cu propria sa natură* (nu numai socială, ci şi biologică).

De primul tip de contradicţii se ocupă îndeosebi sociologia şi toate ştiinţele sociale particulare; de al doilea tip se ocupă disciplinele socioecologice şi biosociologice (disciplinele de graniţă între ştiinţele sociale şi cele ale naturii); de al treilea grup se ocupă antropologia şi psihologia.

În raport cu primul tip de contradicţii (între oameni), în istoria societăţii au existat, datorită caracterului privat al proprietăţii asupra mijloacelor de producţie, premise obiective ale înstrăinării omului de propria sa existenţă socială (omul nu-şi recunoaşte efectele propriei creaţii, care se opun lui ca ceva străin = fetişism). Socialismul, prin desfiinţarea proprietăţii private şi instaurarea proprietăţii comune asupra mijloacelor de producţie, a creat condiţiile obiective ale dezalienării umane, ale eliminării acestui tip de înstrăinare a omului faţă de societate şi implicit faţă de sine.

Al doilea tip de contradicţii (între oameni şi natură) a existat dintotdeauna, dar a devenit pregnant în condiţiile actualei revoluţii tehnice-ştiinţifice, care creează tot mai mult premisele adîncirii înstrăinării omului (ca relaţie socială) faţă de natură, deci faţă de contextul obiectiv în care fiinţează şi la care se raportează societatea pentru a putea progresa. Înrăutăţirea raportului dintre om şi natură, intervenţia neraţională şi necontrolată a acestuia în transformarea naturii provoacă modificări radicale în structura mediului natural, fără care societatea nu-şi poate prelungi existenţa. Pe acest plan trebuie privită problema poluării naturii în condiţiile actuale, ceea ce are mari repercusiuni negative în domeniul sociosferei.

Consider că numai socialismul poate crea condiţiile obiective şi subiective pentru dezalienarea practică a omului în raporturile sale cu natura, capitalismul neputînd oferi (datorită concurenţei) decît paliative pentru eliminarea acestui tip de înstrăinare.

Al treilea tip de contradicţii (ale omului cu sine) au existat de asemenea dintotdeauna. Ele capătă o mare importanţă în planul activităţii teoretice şi practice pe măsura dezvoltării societăţii, îndeosebi în condiţiile societăţii socialiste, care are ca obiectiv central servirea omului, înflorirea deplină a personalităţii umane. Deşi paradoxal la prima vedere, se poate, de exemplu, manifesta o anume înstrăinare a omului de sine în condiţiile creşterii considerabile a bunăstării materiale.

Anterior, în societăţile în care bunăstarea oamenilor era un deziderat şi niciodată o realitate, pe măsura constituirii conştiinţei de sine a claselor producătoare, înstrăinarea omului de sine nu prezenta concesinţe periculoase pentru omul muncii, nu existau de aceea condiţii obiective pentru alterarea esenţei sale umane sub aspect moral şi politic. O asemenea alienare se producea îndeosebi sub influenţa ideologiei şi propagandei claselor dominante, asupritoare, membrii acestora prezentînd, de regulă, simptomele unei astfel de înstrăinări. Dealtfel exploatarea omului de către om este modul generic al înstrăinării omului de sine. De aceea, în orînduirile bazate pe exploatare, lupta de clasă împotriva exploatatorilor pentru crearea unei societăţi lipsite de exploatare, care să asigure bunăstarea tuturor oamenilor muncii, este criteriul principal al autodezalienării umane.

În condiţiile în care socialismul rezolvă la nivel calitativ problema bunăstării materiale a oamenilor, problema înstrăinării omului de sine capătă alte dimensiuni. Inexistenţa unor clase exploatatoare care să împiedice creşterea bunăstării oamenilor muncii, asigurarea cu perseverenţă de către forţa politică conducătoare (partidul marxist-leninist) a procesului de ridicare a bunăstării materiale şi spirituale lipsesc de obiect acţiunea revendicativă pe plan economic sau politic a oamenilor muncii în acest domeniu. Aceasta nu înseamnă însă că în socialism nu mai sînt necesităţi umane de satisfăcut şi că dispare necesitatea unei activităţi practice (de această dată nu a oamenilor muncii împotriva claselor conducătoare, ci a întregului popor sub conducerea partidului comunist ca forţă politică conducătoare) pentru realizarea în continuare a condiţiei umane.

Problema care se pune însă este *schimbarea structurii necesităţilor umane în socialism.* Realizată fiind, în linii generale, condiţia materială a existenţei omului, cîmpul principal de acţiune în domeniul condiţiei umane devine desăvîrşirea omului pe plan moral şi spiritual. Aceasta este dimensiunea hotărîtoare a realizării personalităţii umane, pe care socialismul îşi propune s-o înfăptuiască în momentul în care bunăstarea este o cucerire deja realizată în liniile ei esenţiale.

Evident, un asemenea palier al realizării condiţiei umane (la nivelul întregii societăţi) apare ca obiectiv fundamental al acţiunii practice în condiţiile depăşirii stadiului realizărilor în planul unor necesităţi de ordin material. În acest context trebuie, de exemplu, abordată astăzi problema cointeresării şi implicit a acţiunii generale de realizare a omului societăţii comuniste.

În această perspectivă de abordare a contradicţiilor din sfera relaţiilor umane, privite din unghiul de vedere al raporturilor omului cu propria sa natură, capătă o rezonanţă teoretică şi practică deosebită politica partidului nostru în domeniul activităţii ideologice şi de educaţie, de dezvoltare a conştiinţei socialiste a oamenilor. Desăvîrşirea omului în plan spiritual şi moral oferă premisa eliminării oricărei înstrăinări de sine, înţelegerea faptului că integrarea conştientă şi activă a fiecăruia în efortul colectiv de dezvoltare multilaterală a socialismului în ţara noastră este calea sigură pentru propria realizare.

Desigur, desăvîrşirea pe plan spiritual şi moral a omului nu este simplu de realizat. Sînt încă situaţii cînd unii oameni nu înţeleg dimensiunile reale ale socialismului, nu-i înţeleg esenţa şi sînt tentaţi să obţină venituri materiale fără muncă, provocînd astfel stări de inechitate socială. Avem de-a face în acest caz cu un fenomen de înstrăinare, de neînţelegere a intereselor reale ale omului societăţii socialiste, care nu se rezumă la nevoi materiale (primare), cu atît mai mult cu cît acestea sînt satisfăcute, bunurile materiale acumulate ilicit creînd premisele unei condiţii sociale parazitare, străină total de rînduielile socialiste.

Paralel cu activitatea sa ideologică educativă care vizează făurirea la nivel superior a personalităţii umane, Partidul Comunist Român intervine coercitiv, prin intermediul statului, pentru a frîna tendinţele spontane sau conştiente de încălcare a echităţii şi eticii socialiste şi implicit pentru a închide canalele de înstrăinare în acest domeniu. Aceasta reprezintă dealtfel o altă faţetă a umanismului politicii partidului, care se exercită nu numai pe cale politică-ideologică, ci şi pe cale juridică-legislativă.

Se întemeiază astfel concluzia că rezolvarea unor neconcordanţe în sfera relaţiilor umane, a unor stări contradictorii care viciază atmosfera socială se realizează prin intermediul normelor (politice şi juridice şi nu numai morale, primele beneficiind de mijloace instituţionale pentru a se obiectiva). *Normativitatea* reprezintă instrumentul principal prin care sînt reglementate raporturile umane în condițiile abaterii de la principiile morale și juridice socialiste; ea reprezintă un mijloc important de rezolvare a contradicțiilor în societatea socialistă, venind în sprijinul activității economice, politice și ideologice, care formează conținutul principal al metodologiei unui partid comunist consecvent marxist-leninist de rezolvare a contradicțiilor specifice orînduirii socialiste.

4.3. *Mecanismul și metodele rezolvării contradicțiilor în socialism*

În legătură cu dinamica contradicțiilor, în literatura de specialitate s-a pus problema termenului de *rezolvare a contradicțiilor*. Unii au propus înlocuirea acestui termen cu cel de *depășire a contradicțiilor*. Nu opinăm pentru această soluție. După părerea noastră, contradicțiile *apar*, *se maturizează* și *se rezolvă* (în această privință nu credem deci că trebuie înlocuită terminologia clasică). Prin rezolvarea contradicțiilor se înțelege *momentul schimbării conținutului raportului dintre contrarii în favoarea noului*. Această schimbare se produce sub două aspecte: *înăuntrul aceluiași sistem de contrarii* sau *prin schimbarea sistemului contrariilor*.

Înăuntrul aceluiași sistem de contrarii, contradicția nu dispare, ci își schimbă conținutul. De exemplu, în cadrul sistemului modului de producție, contradicțiile dintre forțele și relațiile de producție ale unei orînduiri, rezolvîndu-se, nu dispar, ci își schimbă conținutul, constituind temeiul unei alte orînduiri. Asemănător, raporturile contradictorii dintre clasa muncitoare și țărănimea muncitoare nu dispar în condițiile socialismului, ci își schimbă conținutul. Atîta timp cît vor exista două clase de oameni ai muncii (muncitori și țărani cooperatori), între ele vor exista raporturi contradictorii, natura acestora fiind însă mereu alta. În același spirit trebuie abordată și contradicția dintre munca fizică și cea intelectuală sau dintre sat și oraș.

În cazul schimbării sistemului de contrarii, relația contradictorie încetează să mai existe; prin instituirea altui sistem de contrarii intră în acțiune alte tipuri de contradicții. De exemplu, în condițiile proprietății private asupra mijloacelor de producție, existau contradicții între marea proprietate și mica proprietate, care generau relații umane contradictorii ce se adînceau pînă la antagonism. În aceleași condiții ale proprietății private existau contradicții sociale între posesorii mijloacelor de producție și producătorii de bunuri care, în capitalism mai ales, erau complet lipsiți de mijloace de producție. Rezolvate prin revoluție socialistă, aceste contradicții au încetat să existe, întrucît sistemul de contrarii, atît la nivelul proprietății private, cît și al relațiilor umane generate de aceasta, a dispărut; a fost lichidată burghezia, iar proletariatul devine în socialism o clasă nouă, cu un alt statut obiectiv și subiectiv.

În locul vechiului sistem de contrarii, întemeiat pe proprietatea privată, s-a instituit un nou sistem de contrarii, întemeiat pe proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție. Acestuia îi corespund alte tipuri de contradicții economice, care, la rîndul lor, determină alte tipuri de raporturi contradictorii pe planul relațiilor umane. Deosebirea dintre acest nou tip de contradicții sociale (specifice socialismului) și vechiul tip de contradicții sociale (specifice capitalismului) este aceea că primele erau relații contradictorii de tip opozițional, care conțineau în germene (la nivelul esenței lor și al suportului lor economic) tendințe antagonice, iar celelalte sînt relații contradictorii de tip diferențial, care nu conțin (în esența lor și la nivelul suportului lor economic) asemenea tendințe antagonice. Acestea pot să apară numai dacă nu funcționează corect mecanismul exercitării rolului factorului subiectiv în socialism.

Problema rezolvării contradicțiilor se pune deci diferit, în funcție de natura lor. Dacă este vorba de contradicții înăuntrul aceluiași sistem de contrarii, contradicțiile se rezolvă fără să dispară; li se schimbă doar conținutul. De aceea ele nu pot fi depășite sau ocolite. În planul acțiunii umane eficiente din societatea socialistă trebuie luate în considerație (dezvăluindu-li-se structura și mecanismul de evoluție), folosite efectele pozitive ale funcționării lor în vederea accelerării ritmului dezvoltării sociale în concordanță cu cerințele multilaterale ale umanismului socialist.

În cazul schimbării sistemului de contrarii, prin rezolvarea contradicțiilor se înțelege încetarea funcționării contradicției. Rezolvarea contradicției se produce prin desființarea sistemului de contrarii care o generează și înlocuirea acestuia cu alt sistem de contrarii căruia îi corespund alte contradicții. Deci rezolvarea contradicțiilor nu înseamnă doar încetarea existenței lor, ci crearea premiselor pentru intrarea în funcțiune a altui cîmp de contradicții. Rezultă că nici în acest caz contradicțiile nu pot fi ocolite sau depășite. În ambele situații, *rezolvarea contradicțiilor înseamnă asigurarea funcționalității sistemului*, contradicțiile avînd rol hotărîtor în crearea și optimizarea stării de funcționalitate a acestuia.

Contradicțiile care au în totalitate rol disfuncțional în dinamica vieții sociale trebuie înlăturate, acest proces avînd temeiuri obiective în legitatea progresului social, factorul subiectiv avînd rolul de a crea condițiile pentru schimbarea sistemului de contrarii care le generează. În acest context, revoluțiile sociale sînt metoda principală de asigurare a funcționalității sistemului social, aceasta presupunînd schimbarea unei orînduiri sociale perimate (care provoacă disfuncționalități din ce în ce mai pronunțate sistemului social în ansamblu, determinînd intrarea acestuia într-o perioadă de criză generală și generalizată) și înlocuirea ei cu altă orînduire, superioară, cu structuri economice și sociale în stare de funcționalitate optimă, care să creeze cîmp liber de acțiune legilor generale ale progresului.

Contradicțiile care se află înăuntrul aceluiași sistem de contrarii trebuie tratate diferențiat. Factorului subiectiv îi revine misiunea de a le depista și de a înlătura elementele de disfuncționalitate, punîndu-le la maximum în valoare potențele lor funcționale. Aceasta contribuie nu numai la schimbarea conținutului lor în sensul creșterii gradului de funcționalitate a sistemului de contrarii în care se stabilesc, ci tocmai din această cauză la dezvoltarea și la continua perfecționare a orînduirii sociale căreia îi este propriu sistemul de contrarii respectiv.

Ne apare astfel argumentată logic ideea că prin rezolvarea contradicțiilor nu se poate înțelege anihilarea naturii contradictorii a fenomenelor sociale, legea relațiilor contradictorii fiind o lege generală a dezvoltării societății, ci *intervenția factorului subiectiv în dinamica obiectivă a contra-*

dicțiilor în vederea acțiunii permanente a acestora ca forță motrice și nu ca frînă în dezvoltarea vieții sociale.

★

Din analiza mecanismului rezolvării contradicțiilor sociale rezultă premise pentru abordarea *metodelor* acestei rezolvări.

Din cele arătate mai sus rezultă că pentru rezolvarea *contradicțiilor opoziționale*, a căror natură include raporturi antagonice care provoacă stări de conflict între clasele sociale progresiste și cele reacționare, se impune cu necesitate *legea luptei de clasă*, a cărei metodă hotărîtoare în vederea rezolvării contradicțiilor este *revoluția socială*.

Îmbrăcînd diferite forme, revoluția socialistă are ca obiect schimbarea sistemului de contrarii ale cărui raporturi contradictorii provoacă grave stări disfuncționale sistemului social și înlocuirea acestuia cu un sistem nou de contrarii, căruia îi sînt proprii *contradicții noi, de tip diferențial*, din a căror esență nu rezultă tendințe antagonice în raporturile dintre clase.

Rezolvarea contradicțiilor societății socialiste (contradicții de tip diferențial care funcționează înăuntrul aceluiași sistem de contrarii) reclamă metoda *perfecționării activității sociale și economice*, în sensul lichidării rămînerilor în urmă, a decalajelor dintre domenii și laturi ale unor unități contradictorii.

Perfecționarea activității sociale în vederea rezolvării contradicțiilor reclamă în prealabil dezvăluirea acestora, elaborarea unor planuri și programe de acțiune din a căror aplicare să rezulte înlăturarea permanentă a efectelor negative ale raporturilor contradictorii și stimularea efectelor pozitive care potențează un grad sporit de funcționalitate a acestor raporturi. În acest sens trebuie menționat că, spre deosebire de contradicțiile opoziționale de natură antagonică din capitalism, contradicțiile specifice procesului de dezvoltare multilaterală a socialismului sînt *contradicții de creștere*.

În cazul cînd sînt lăsate să evolueze spontan, în structura și dinamica acestor contradicții se produc dereglări care pot antrena evoluția lor pe făgașul antagonismelor sociale, fapt care provoacă mari disfuncționalități în structura sistemului social. Prin activitatea factorului subiectiv se înlătură dereglările intervenite în structura și în dinamica contradicțiilor creșterii, fapt care determină evoluția acestora în direcția sporirii capacității funcționale a elementelor sistemului social și, corespunzător, sporește forța integrativă a acestuia, fiind canalizate toate energiile materiale și umane ale societății în direcția progresului rapid și multilateral.

Subliniind importanța perfecționării activității sociale și economice, trebuie menționat totodată că în procesul rezolvării contradicțiilor din societatea socialistă, avînd ca scop nemijlocit depoluarea atmosferei raporturilor umane de fenomene de parazitism și înstrăinare, este necesară preconizarea unor măsuri politice-juridice care să evite discrepanțele, deosebirile mari (nemotivate de muncă și de capacitate creatoare proprie) din domeniul repartiției. Aceste măsuri au în vedere, în esență, înlăturarea posibilităţilor de apariţie a unor deosebiri fundamentale de interese, deosebiri care să stimuleze instalarea în planul raporturilor generale dintre oameni a unor contradicţii cu caracter opoziţional-antagonic.

În concluzie, în activitatea de rezolvare a contradicţiilor în socialism se impune *o susţinută activitate economică şi politică-ideologică*, dublată de *un sistem normativ etic şi juridic* care să reglementeze cu mijloace educative şi, dacă este cazul, coercitive raporturile dintre oameni, în direcţia întăririi continue a unităţii sociale şi moral-politice a întregului nostru popor.

NOTE CU PRIVIRE LA NATURA ŞI LA ROLUL CONTRADICŢIILOR ÎN DEZVOLTAREA SOCIETĂŢII SOCIALISTE

DE

CONSTANTIN BORGEANU

Constituind centrul dialecticii marxiste, problematica contradicţiilor dezvoltării a constituit obiectul a numeroase interpretări şi dezbateri, atît în cadrul marxismului, cît şi în afara acestuia. Ilustrînd pregnant principiul unităţii dintre filozofie şi politică, această problematică a marcat profund istoria gîndirii marxiste, ca şi a mişcării muncitoreşti, de care este strîns legată. Ea capătă valenţe noi în condiţiile determinate de transformările revoluţionare socialiste, de apariţia noii orînduiri sociale, care a prilejuit o cotitură profundă în istoria omenirii.

În literatura marxistă, inclusiv în ţara noastră, au existat tendinţe de subapreciere a rolului contradicţiilor în dezvoltarea societăţii socialiste. Aceste tendinţe s-au exprimat prin reducerea problematicii contradicţiilor la un număr restrîns de exemple, prin aglomerarea de rezerve în jurul acestora, prin considerarea lor ca un fenomen oarecum anormal care stînjeneşte armonia dezvoltării generale, prin contrapunerea ideii de unitate a societăţii celei de contradicţie. Asemenea tendinţe erau motivate uneori prin grija de a marca superioritatea societăţii socialiste, deşi superioritatea unei orînduiri poate fi greu demonstrată dacă o lipsim tocmai de izvorul dinamizator al acesteia.

Istoria, viaţa au arătat însă existenţa şi diversitatea contradicţiilor care apar în procesul complex al edificării noii orînduiri. Marxismul nu are nimic comun cu o concepţie escatologică, utopică despre socialism, considerat ca un punct terminus al istoriei, ca o rezolvare a tuturor problemelor sociale şi umane. Chiar fondatorii marxism-leninismului au arătat că socialismul înseamnă de-abia începutul adevăratei istorii a omenirii, o istorie tumultuoasă care deschide în faţa omenirii largi orizonturi, dar totodată probleme şi sarcini corespunzătoare. Practica construcţiei socialiste a demonstrat că, după cucerirea puterii şi naţionalizarea principalelor mijloace de producţie, mersul mai departe al societăţii, dezvoltarea diver-

Rev. filoz., 20, 1, p. 29–38, Bucureşti, 1973

selor aspecte ale sistemului social se realizează într-o serie de etape istorice, corespunzător condiţiilor fiecărei ţări în care a izbîndit revoluţia socialistă. Definirea acestor etape presupune sesizarea contradicţiilor care le sînt proprii în vederea rezolvării lor, condiţie a progresului social, a ridicării societăţii pe o nouă treaptă istorică. Problema care se pune este de aceea de a analiza natura acestor contradicţii, împrejurările care le determină, modalitatea lor specifică de acţiune şi căile lor de rezolvare.

Cîteva împrejurări esenţiale determină natura nouă, specifică a contradicţiilor socialismului. Prima rezidă în înlăturarea antagonismelor fundamentale care au caracterizat o întreagă perioadă fizionomia social-politică a României : dintre proletariat şi burghezie ; dintre ţărănime şi moşierime ; dintre masele populare şi regimul de stat burghezo-moşieresc. Asemenea antagonisme, care exprimau o opoziţie exclusivă de interese între forţe sociale şi duceau la conflicte profunde, puteau fi generate numai de proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie. Odată cu desfiinţarea acestor forme de proprietate, cu înlăturarea temeiurilor exploatării, în cursul procesului revoluţionar a fost înlăturată şi baza economică-socială a existenţei unor asemenea forţe social-politice antagoniste, a fost creată posibilitatea evitării antagonismelor ca tip caracteristic de contradicţie în socialism.

La această împrejurare poate fi adăugată noua modalitate a progresului istoric, respectiv posibilitatea evitării cracterului profund contradictoriu, antagonist al progresului social, a acelei dialectici „tragice" care, în cadrul orînduirilor bazate pe exploatare, condiţionează realitatea progresului de cea a regresului şi care-l făcea pe Marx să proclame că, „pe măsură ce omenirea supune natura, omul devine sclavul altui om sau al propriei lui josnicii"[1]. Experienţa concretă a construcţiei socialiste demonstrează că în cadrul noului sistem social o asemenea ambivalenţă a progresului nu mai este fatală. Socialismul, fără a asigura automat o dezvoltare armonioasă, creează premisele unei asemenea dezvoltări care devine realitate numai în condiţiile unei politici corespunzătoare, a unei vaste activităţi organizatorice şi educative orientate în acest sens.

Împrejurările sus-menţionate determină caracterul precumpănitor neantagonist al contradicţiilor în condiţiile socialismului. În dezbaterea filozofică angajată în publicaţiile de specialitate, îndeosebi după Plenara C.C al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971, în jurul problemelor teoriei contradicţiei, au fost semnalate adesea insuficienţele clasificării stricte a contradicţiilor în antagoniste şi neantagoniste. Într-adevăr, noţiunea de antagonism cuprinde, de regulă, forme variate de contradicţii (de exemplu contradicţiile dintre proletariat şi burghezie, dar şi cele dintre diferitele grupuri sau ţări imperialiste), a căror natură trebuie analizată fiecare în parte. De asemenea limita dintre contradicţiile antagoniste şi cele neantagoniste se dovedeşte a nu fi rigidă. Cu toate acestea, noţiunea de antagonism, eliberată din cadrul unei clasificări rigide şi exhaustive, îşi păstrează însemnătatea ei teoretică şi metodologică, desemnînd contradicţiile care apar, de regulă, pe terenul proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie şi exprimă raportul dintre interese net opuse care nu se pot realiza decît unul pe seama celuilalt. În ceea ce priveşte caracterul precumpănitor neantagonist al contradicţiilor socialismului, enunţul respectiv nu epuizează, desigur, trăsăturile definitorii ale acestor contradicţii, problemă care rămîne deschisă, ci evidenţiază doar absenţa în cadrul structurii sociale a socialismului a unor forţe sociale ostile, cu interese exclusive şi ireductibile care duc, de regulă, la stări conflictuale şi în cele din urmă la disoluţia sistemului. Mai mult, faptul că din natura structurilor şi a relaţiilor sociale socialiste nu decurge în mod necesar existenţa antagonismelor nu exclude păstrarea sau apariţia unor contradicţii cu asemenea caracter, rezultat al existenţei lumii imperialiste, al reziduurilor vechii societăţi şi chiar al evoluţiei, în anumite condiţii, a unor contradicţii în esenţă neantagoniste.

---

[1] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 12, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 4.

Caracterizarea contradicţiilor socialismului impune analiza izvoarelor acestora. În acest sens, un prim izvor îl constituie caracterul dinamic al concordanţei dintre diversele domenii, compartimente care alcătuiesc sistemul social socialist. Baza economică a acestui sistem, şi în primul rînd proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producţie, creează posibilitatea unei dezvoltări armonioase, concordante a structurilor şi a relaţiilor sociale socialiste. O asemenea concordanţă nu este însă statică, ci dinamică, ea reînnoindu-se, căpătînd forme noi în procesul istoric; de asemenea determinarea de ultimă instanţă de către baza economică are loc în cadrul dezvoltării relativ autonome a diverselor subsisteme şi sisteme parţiale care alcătuiesc sistemul social; în sfîrşit, ea nu se realizează automat, ci presupune acţiunea factorilor subiectivi, decizii luate în deplină cunoştinţă de cauză, măsuri organizatorice şi politice pentru traducerea în fapt a acestor decizii. De aici decurge un şir de contradicţii inerente dezvoltării sistemului relaţiilor şi structurilor sociale socialiste.

În etapa actuală pe care o parcurge România, etapa construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate, societatea trebuie să rezolve astfel un ansamblu de contradicţii dintre forţele de producţie în continuă dezvoltare şi diverse aspecte ale relaţiilor de producţie care se impun a fi perfecţionate.

Contradicţia dintre forţele de producţie şi diversele aspecte ale relaţiilor de producţie, care stimulează la un anume moment în măsură insuficientă dezvoltarea celor dintîi, constituie un exemplu clasic, adesea folosit pentru ilustrarea naturii contradicţiilor în socialism. În formularea care-i este dată în diverse materiale didactice sau publicistice, exemplul respectiv apare însă ca o relaţie mecanică între două elemente oarecum exterioare, dintre care unul devansează pe celălalt, este ulterior ajuns din urmă, ceea ce prilejuieşte o nouă devansare ş.a.m.d. O asemenea mecanică se dovedeşte sterilă pentru explicarea procesului real al dezvoltării economice-sociale. În realitate, atît forţele de producţie, cît şi relaţiile de producţie nu sînt decît aspecte ale aceleiaşi activităţi productive, modalitate esenţială a praxisului, acţiune prin care oamenii îşi aproprie şi totodată transformă mediul înconjurător. Contradicţia respectivă trebuie, aşadar, privită în cadrul practicii sociale. Ea exprimă faptul că progresul continuu al producţiei materiale în condiţiile socialismului nu se realizează fără înlăturarea unor obstacole, fără perfecţionarea unor forme de organizare, fără un efort continuu de adaptare a organismului social la noile cerinţe ale dezvoltării. Caracteristic socialismului îi este faptul că o asemenea adaptare este posibilă fără a altera sistemul social. Natura sistemului determină capacitatea sporită a acestuia de a-și menține stabilitatea în raport cu solicitările ambianței, evident în condițiile unei activități conștiente care ține seama de tendințele obiective și de posibilitățile reale.

În acest scop se desfășoară un vast proces de consolidare a dublei calități a oamenilor muncii — de producători și totodată de proprietari ai mijloacelor de producție — ,de îmbunătățire sistematică a organizării conducerii și a planificării economiei, de înfăptuire consecventă a repartiției după muncă în conformitate cu principiile eticii și echității socialiste. În condițiile specifice ale României, care a trebuit să lichideze situația de țară slab dezvoltată moștenită de la regimurile trecute, ansamblul de contradicții menționat anterior se împletește cu altul, oarecum în sens invers, respectiv cu contradicțiile dintre relațiile de producție și orînduirea socială, care ne situează în rîndul țărilor celor mai avansate, și anumite aspecte ale dezvoltării forțelor de producție, datorită cărora rămînem încă în urmă față de țările dezvoltate din punct de vedere economic în ceea ce privește venitul național, raportul dintre forța de muncă din industrie și agricultură etc. Rezolvarea acestor contradicții va însemna lichidarea decalajului care mai desparte România de țările dezvoltate economic, crearea premiselor pentru realizarea unei economii avansate pe baza celor mai noi cuceriri ale științei și tehnicii, pentru făurirea comunismului.

În aceeași ordine de idei, măsurile de perfecționare a organizării administrative, instituționale, a legislației tind de asemenea să rezolve contradicția dintre diverse compartimente ale sistemului social în cadrul concordanței dinamice a acestor compartimente proprii socialismului.

Contradicții de felul celor arătate mai sus sînt inerente dezvoltării socialismului. Ele impun o activitate creatoare pentru găsirea măsurilor adecvate care să adapteze structurile sociale noilor necesități istorice și să sporească eficiența lor.

Un alt izvor al contradicțiilor etapei actuale decurge din faptul că socialismul apare pe terenul altor formațiuni sociale, ale căror contradicții continuă în anumite cazuri să persiste, evident în forme substanțial modificate o perioadă îndelungată după victoria noii orînduiri. Asemenea contradicții sînt, de pildă, acelea dintre oraș și sat, dintre munca fizică și cea intelectuală. Deși antagonismul dintre oraș și sat, care a căpătat în România forme deosebit de acute în condițiile îngemănării exploatării burgheze și a celei moșierești, a fost lichidat în urma transformărilor revoluționare care au avut loc în țara noastră, deși atît pentru oraș, cît și pentru sat sînt azi profund caracteristice relații social-economice socialiste, continuă să se păstreze și în etapa actuală o anumită contradicție între oraș și sat.

Această contradicție este extrem de complexă. În cadrul ei se împletesc contradicții privind structura socială care decurg din existența celor două clase fundamentale ale societății socialiste, a celor două forme de proprietate socialistă pe care se întemeiază, precum și din menținerea anumitor forme de proprietate privată asupra mijloacelor de producție și în comerț, forme avînd o pondere redusă în ansamblul economiei naționale, dar care nu pot fi neglijate, deoarece generează tendințe de înavuțire, decalaje nejustificate în venituri ; contradicții care decurg din relațiile de repartiție, din formele deosebite în care se realizează principiul socialist de repartiție ; contradicții care decurg din relațiile de schimb, din unele tendințe deosebite în legătură cu prețurile produselor industriale și agricole, din unele posibilități care permit, atunci cînd nu sînt înfrînate, apariția unor tendințe de speculă ; contradicții care decurg din menținerea unor deosebiri în modul de trai, în condițiile generale de muncă și de viață.

Rezolvarea acestor contradicții are de aceea și ea un caracter complex. Ea se poate realiza numai prin puternica dezvoltare și modernizare a forțelor de producție, în primul rînd a industriei, care să permită creșterea productivității muncii și dezvoltarea intensivă în agricultură, reducerea ponderii populației agricole la un coeficient rațional pentru o economie modernă, omogenizarea continuă a relațiilor sociale pe toate planurile, ridicarea nivelului condițiilor generale de viață la sate, astfel încît acestea să corespundă celor de la orașe, o activitate politică-educativă intensă care să dezvolte conștiința socialistă a muncitorilor și țăranilor, o activitate organizatorică susținută pentru combaterea oricăror tendințe de speculă și de îmbogățire pe seama altora. Soluționarea radicală a unora dintre aceste probleme presupune o perioadă mai îndelungată. Urmărirea lor consecventă, eșalonarea sistematică a măsurilor enunțate mai sus constituie în concepția partidului nostru o condiție esențială pentru ca aceste contradicții să nu se adîncească, să nu ducă la fenomene de dezechilibru social.

Un alt grup de contradicții îl constituie cele avînd un caracter social-general, dar care capătă forme și trăsături specifice în condițiile socialismului. Un exemplu caracteristic pentru aceste contradicții privește raporturile dintre societate și natură. Activitatea socială, existența societății nu poate fi concepută fără transformarea naturii, fără ca omul să-și apropie mediul său natural. În împrejurările actuale ale revoluției științifice și tehnice, ale ritmurilor rapide în dezvoltarea industriei, această contradicție nu mai poate fi însă privită doar sub aspectul transformării, al „îmblînzirii " naturii, ci și sub aspectul invers al prezervării mediului natural, care constituie o condiție elementară de existență a omului. Numeroși cercetători constată azi faptul că, datorită condițiilor în care societatea supune natura, aceasta din urmă se răzbună, amenințînd să-l lipsească pe om de beneficiile ei. Unii, ca de pildă autorii modelului de dezvoltare globală a lumii de la Institutul tehnologic din Massachusetts[2], trag de aici concluzii alarmante, considerînd că omenirea se va sufoca sub propriile ei progrese și că în ritmurile actuale societatea va ajunge la un punct mort nu mai tîrziu decît în anul 2100. Deși aceste concluzii sînt respinse de pe diverse poziții de cei mai mulți comentatori, anumite realități și analize pe care se întemeiază ele nu pot fi privite fără maximum de seriozitate.

Unul dintre viciile esențiale ale modelului de dezvoltare globală a lumii menționat mai sus este că face abstracție de cadrul social-economic al problemei, de natura sistemului social, de perspectivele transformărilor sociale în epoca noastră. Poluarea şi secătuirea naturii ca rezultat al progresului tehnic nu pot fi însă despărţite de modalitatea capitalistă în care se realizează creşterea economică. În acest sens, Cl. Lévi-Strauss vorbea despre „subprodusele malefice", care decurg cu necesitate din „ordinea şi armonia Occidentului"[3]. Socialismul nu rezolvă, desigur, automat problemele dificile ale luptei împotriva poluării şi risipei rezervelor naturale, dar posibilităţile sale de coordonare şi concentrare a forţelor, de îmbinare a intereselor generale cu cele particulare creează un cadru social-economic propice pentru diminuarea unor efecte negative ale progresului ştiinţific şi tehnologic, pentru asigurarea unei dezvoltări ascendente echilibrate a ansamblului sistemului social. Asemenea posibilităţi care nu se realizează de la sine trebuie folosite printr-o acţiune concertată, sistematică, conştientă, ale cărei jaloane, în condiţiile ţării noastre, sînt fixate în documentele recentei Conferinţe Naţionale a P.C.R. La o asemenea rezolvare conduce însuşi sistemul de valori al civilizaţiei socialiste, concepţia filozofică marxistă asupra raporturilor dintre societate şi natură. Sînt în acest sens profund actuale cuvintele lui Engels, scrise încă acum aproximativ 100 de ani, că noi „nu o stăpînim ca cineva situat în afara naturii, ci că, dimpotrivă, îi aparţinem prin carnea, prin sîngele şi prin creierul nostru..."[4].

---

[2] Cf. *Halte à la croissance*, Paris, Fayard, 1972.

În acţiunea tuturor acestor contradicţii, atît a celor inerente dezvoltării progresive a socialismului, cît şi a celor reziduale, se manifestă lupta dintre vechi şi nou, care continuă să exercite şi în condiţiile socialismului — în forme proprii, radical deosebite faţă de alte orînduiri sociale — funcţia de forţă motrice fundamentală a dezvoltării. Afirmarea noului este o condiţie de existenţă a socialismului. Dezvăluirea şi impunerea a ceea ce este nou nu se realizează însă fără obstacole, fără dificultăţi, fără acţiunea unor forţe contrare. Ritmul dezvoltării orînduirii socialiste face ca o serie de forme de organizare şi de metode să devină adesea destul de repede necorespunzătoare noilor situaţii. Sesizarea acestor transformări, luarea de măsuri la timp pentru perfecţionarea organizării vieţii economice şi sociale, a formelor de conducere şi de administrare sînt condiţii de prim ordin ale progresului social. O deosebită însemnătate o capătă această luptă în domeniul conştiinţei. Într-o măsură tot mai mare, victoria noului, perfecţionarea relaţiilor sociale socialiste depind de ceea ce gîndesc şi simt oamenii, de sensul pe care-l imprimă acţiunilor lor, de sistemul de valori care-i călăuzeşte. Promovarea fizionomiei morale noi, specifice socialismului, presupune de aceea combaterea tendinţelor retrograde, a mentalităţilor egoiste, a spiritului de înavuţire, a folosirii funcţiilor încredinţate în vederea unor avantaje personale, a inerţiei, a rutinei, a concepţiilor reacţionare, mistice, a obscurantismului, a modului de viaţă burghez, a tot ceea ce poate frîna mersul înainte al societăţii.

În condiţiile socialismului capătă largi posibilităţi de dezvoltare funcţiile proiective ale conştiinţei, capacitatea acesteia de a prospecta viitorul, de a fundamenta ţeluri de perspectivă, de a programa o strategie eficientă pentru atingerea acestora. În aceste condiţii, contradicţia dintre existența socială în continuă dezvoltare și conștiința socială care rămîne în urmă la anumiți membri ai societății se corelează cu aceea dintre conștiința înaintată care scrutează căile viitorului și anumite relații sau structuri sociale care nu se integrează suficient în efortul general de dezvoltare și de reînnoire. Primordialitatea existenței sociale asupra conștiinței sociale nu înseamnă, îndeosebi în condițiile noii orînduiri, fetișizarea rămînerii în urmă a conștiinței sociale. Activitatea educativă multilaterală pe care o desfășoară partidul nostru are drept obiectiv ca un număr din ce în ce mai mare de membri ai societății să dea dovadă în întreaga lor comportare de o conștiință morală și politică avansată, care nu numai să nu rămînă în urma existenței sociale, ci să o și depășească. Un asemenea obiectiv nu constituie un deziderat moral abstract, ci o necesitate obiectivă stringentă a dezvoltării societății noastre.

---

[3] Cl. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 26.

[4] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 478.

Caracterul din ce în ce mai conștient al dezvoltării și restrîngerea ariei de acțiune a forțelor spontane în socialism presupun creșterea rolului factorilor subiectivi în viața socială. Într-o măsură din ce în ce mai mare, desfășurarea evenimentelor depinde de oameni, de obiectivele pe care și le propun, de măsura în care acestea concordă cu tendințele obiective, reale, de competență, de spirit de organizare. Cu cît sfera de manifestare a spontaneității devine mai restrînsă, cu cît crește posibilitatea corespondenței dintre scopurile pe care și le propun oamenii și rezultatele acțiunii lor, posibilitatea de a evita într-o măsură tot mai mare ocolurile și meandrele cu care ne-a obișnuit istoria, cu atît crește însemnătatea conducerii pricepute a proceselor sociale. Creșterea ponderii conștiinței în raport cu spontaneitatea pe măsura dezvoltării socialismului constituie în acest sens un izvor inepuizabil de progres, dar totodată o sursă de considerabile răspunderi. Erorile de apreciere, incapacitatea și carențele de receptivitate față de ceea ce e nou deschid drumul forțelor spontane, creează teren pentru apariția unor contradicții, în alte împrejurări evitabile, și chiar pentru conflicte și zguduiri sociale.

În acest sens trebuie menționat faptul că în literatura de specialitate, pe lîngă părerea amintită care reduce ansamblul contradicțiilor sociale în socialism la fenomene anormale și deci evitabile în condițiile unei funcționări normale a organismului social, există și părerea inversă conform căreia toate contradicțiile socialismului, fiind obiective, ar fi, ca atare, inevitabile. Și acest ultim punct de vedere se dovedește tot atît de unilateral ca și cel dintîi. Ideea obiectivității contradicțiilor a fost formulată de fondatorii marxismului în opoziție cu diversele concepții idealiste care considerau contradicțiile ca un simplu fenomen mintal fără corespondent în realitate. Obiectivitatea contradicțiilor nu coincide, așadar, cîtuși de puțin cu inevitabilitatea lor. Realitatea socialistă demonstrează existența, pe lîngă contradicțiile inerente dezvoltării, ridicării societății pe trepte mereu mai înalte, a unor contradicții care decurg din carențe ale factorilor subiectivi și care pot fi evitate, preîntîmpinate sau, cel puțin, oprite în evoluția lor. Astfel partidul nostru a combătut părerea, care s-a dovedit greșită, de a nu organiza în România producția unor ramuri moderne „de vîrf", ca, de exemplu, electronica, sau cea care preconiza dezvoltarea mai înceată a cercetării științifice în țară și înlocuirea ei prin cumpărarea de licențe în străinătate. Astfel de păreri, în măsura în care s-au materializat în acțiuni concrete, au avut repercusiuni negative asupra vieții economice, au favorizat apariția unor dificultăți, inegalități, contradicții, respectiv rămînerea în urmă într-o anume perioadă în cîteva domenii importante de activitate. Măsurile luate de partid sînt menite să înlăture asemenea contradicții și inadvertențe, care, dacă nu sînt sesizate la timp și contracarate în mod eficient, pot aduce daune serioase dezvoltării generale.

Prin urmare, pe lîngă contradicțiile inerente procesului progresiv al perfecționării relațiilor și structurilor sociale socialiste, contradicții care îndeplinesc funcția de forță motrice a dezvoltării acestora, apar și contradicții care nu numai că nu stimulează dezvoltarea socială, ci o pot și frîna. Distincția dintre aceste două forme de contradicție nu este totdeauna ușor de realizat, cu atît mai mult cu cît ele se împletesc adesea, contradicțiile care decurg din carențe ale factorilor subiectivi grefîndu-se pe contradicții inerente dezvoltării organismului social. Asemenea situații impun o analiză curajoasă și totodată nuanțată, diferențiată, din care să rezulte măsurile corespunzătoare.

Cercetarea și dezvăluirea contradicțiilor nu constituie un scop în sine. Încă Marx, în polemica cu Proudhon, a criticat înțelegerea statică, înțepenită a contradicțiilor. Marx considera o asemenea înțelegere ca o întrupare a spiritului mic-burghez, care nu vede decît contradicția și nu-și pune problema rezolvării ei. În zilele noastre, un astfel de punct de vedere este adoptat de acei critici ai socialismului care imaginează un model al acestei orînduiri după paradigma capitalismului, considerînd adesea în numele dialecticii că evoluția relațiilor sociale duce în mod necesar la relații antagoniste între clase sau între societate și stat. De pe alte poziții el este împărtășit de către gînditorii care separă planul uman de planul social, considerînd că mișcarea și transformarea contradicțiilor sociale nu ar afecta acea „alteritate insurmontabilă" și „tensiune inseparabilă" a existenței care ar defini condiția umană, situația tragică, fără ieșire a omului în realitate, în societate.

În fapt însă ceea ce conferă marxismului optimismul său istoric este înțelegerea contradicțiilor sociale în devenirea lor, care cuprinde ca un moment necesar rezolvarea, respectiv înlocuirea unei anumite unități de contrarii cu alta. În întreaga istorie a omenirii, inclusiv în condițiile socialismului, această ultimă problemă are un caracter fundamental, deoarece de ea sînt legate transformările structurale, calitative în viața societății.

Unii autori consideră că termenul de „rezolvare" nu este adecvat contradicțiilor socialismului, el referindu-se doar la contradicțiile care determină schimbarea orînduirii sociale în ansamblul ei. Observația poate fi, desigur, luată în considerare, ea integrîndu-se în efortul de îmbogățire a aparatului conceptual al teoriei marxiste a contradicțiilor care se impune azi cercetării. Independent de cuvîntul utilizat, esențială este sublinierea că, fiind contradicții de un tip deosebit, contradicțiile socialismului se caracterizează și printr-o modalitate proprie de rezolvare. Principala particularitate a acesteia este că nu presupune înlăturarea sistemului, ci are loc în cadrul acestuia, determinînd ridicarea sa pe o treaptă superioară; ea duce astfel la realizarea unor forme mai înalte și mai suple de adaptare la noile condiții, de echilibru dinamic al sistemu-

(Tn) → Rclui, care-şi conservă mai bine stabilitatea sa esenţială în raport cu acţiunea diverşilor factori perturbanţi.

Noul caracter al orînduirii, natura mecanismului social şi a mişcării sale, limitarea acţiunii forţelor spontane creează în cadrul socialismului posibilitatea urmăririi şi rezolvării la timp a contradicţiei în momentul cînd condiţiile obiective şi subiective sînt maturizate şi permit acest lucru. O asemenea posibilitate constituie un considerabil avantaj al socialismului, deoarece astfel se evită stările conflictuale care apar, de regulă, în procesul dezvoltării antagonismelor şi care determină o mare risipă de energie socială, întîrziind adesea progresul societăţii.

Această posibilitate nu se realizează însă de la sine. Ea nu devine realitate decît prin acţiunea factorilor subiectivi, prin activitatea politică şi organizatorică a factorilor subiectivi, a partidului clasei muncitoare, a organizaţiilor sale, a statului socialist, a maselor de oameni ai muncii. Ea presupune un sistem informaţional bine pus la punct care să permită o imagine limpede asupra stării economice-sociale, promovarea pe scară largă a metodelor moderne de prelucrare a datelor de analiză şi decizie, integrate într-o concepţie generală marxist-leninistă întemeiată pe cunoaşterea temeinică a legilor dezvoltării sociale, a particularităţilor acţiunii lor în diverse condiţii. Ea înseamnă folosirea pe scară largă a criticii şi autocriticii la toate nivelele, cunoaşterea şi dezvăluirea lipsurilor, studiul realităţii sub toate aspectele ei, atît pozitive, cît şi negative, deoarece prezentarea trandafirie a stărilor de lucruri aşa cum am dori să fie şi nu aşa cum sînt, escamotarea contradicţiilor şi a dificultăţilor nu pot duce decît la adîncirea lor. Ea înseamnă larga mobilizare a maselor, participarea acestora la formularea deciziilor, la realizarea lor în deplină cunoştinţă de cauză.

Carenţele din activitatea factorilor subiectivi pot determina lipsuri grave în mecanismul funcţionării societăţii socialiste, disproporţii, încetinirea sau chiar stagnarea dezvoltării, convulsii ale organismului social. Posibilitatea rezolvării la timp a contradicţiilor neantagoniste ale socialismului nu exclude, aşadar, posibilitatea inversă, respectiv dezvoltarea unor stări conflictuale proprii rezolvării contradicţiilor antagoniste. În acest sens, contradicţiile neantagoniste se pot transforma în contradicţii antagoniste. O asemenea posibilitate se referă, de pildă, la contradicţiile dintre societate şi anumite organisme ale statului, care, în loc să se integreze tot mai profund în societate, transformă activitatea lor într-un scop în sine, lasă loc unor tendinţe birocratice, conservatoare, la contradicţiile care decurg din sistemul de repartiţie, permiţînd parazitismul social, la alte contradicţii care apar în structura şi relaţiile sociale socialiste. Prin natura sa, sistemul socialist este capabil să evite asemenea situaţii, care nu sînt cîtuşi de puţin fatale şi cîtuşi de puţin caracteristice. Recunoaşterea posibilităţii lor, confirmată dealtfel de experienţa istorică, evidenţiază însemnătatea factorului subiectiv, a conştiinţei organizate şi organizatoare care este partidul comunist, însemnătatea ştiinţei conducerii raţionale a societăţii socialiste, care comportă analiza temeinică, lipsită de păreri preconcepute, a contradicţiilor în mişcarea lor, în condiţiile specifice, adesea inedite, pe care le oferă realitatea socialistă în fiecare ţară în parte.

Evitarea conflictelor şi a tensiunilor sociale în mişcarea contradicţiilor proprii dezvoltării structurii şi relaţiilor sociale socialiste nu se realizează, prin urmare, spontan, ci printr-o politică principială şi totodată elastică, prin activitate organizată şi conştientă. ,,Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producţie, ansamblul relaţiilor socialiste — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu — creează premisa progresului economic, social şi cultural neîntrerupt. Dar posibilitatea, oricît de importantă ar fi, nu se transformă de la sine în realitate. Superioritatea orînduirii socialiste nu se realizează automat. Pentru aceasta este necesară o linie politică justă, o vastă activitate organizatorică şi politică, mobilizarea forţelor întregii societăţi, conducerea şi îndrumarea competentă a tuturor domeniilor vieţii sociale''[5].

Viaţa ne învaţă că superioritatea socialismului nu poate fi concepută în mod declarativ sau static, ca fiind dată o dată pentru totdeauna. Ea presupune recunoaşterea realităţilor, nu exclude greutăţi şi erori şi îndeosebi implică foarte serioase răspunderi.

---

[5] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste,* vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 259–260.

SEMNIFICAȚIA POLITICĂ ȘI SOCIAL-UMANĂ A NORMELOR VIEȚII ȘI MUNCII COMUNIȘTILOR, ALE ETICII ȘI ECHITĂȚII SOCIALISTE. NECESITATEA ÎNSUȘIRII ȘI APLICĂRII ACESTOR NORME ÎN VIAȚĂ ȘI ÎN MUNCĂ

DE

ANETA BUSUIOC

> „...Normele de viață socialistă... ar trebui să-și găsească aplicarea în viață și în activitatea de zi cu zi..., trebuie *să le experimentăm de pe acum în viață*" [1].

Proiectul de norme ale vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste supus dezbaterii publice reprezintă unul dintre documentele de valoare programatică adoptate de Conferința Națională a Partidului Comunist Român din 19–21 iulie 1972. El izvorăște din necesitățile apărute în procesul revoluționar al făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și constituie pentru deceniile următoare sistemul criteriilor care reglementează relațiile dintre individ și colectivitate, dintre clasele și grupurile componente ale societății, dintre țara noastră și alte țări. În acest document sînt formulate obiectivele imediate și de perspectivă ale formării unui om capabil să asigure realizarea și perfecționarea necontenită a societății socialiste, dezvoltarea ei multilaterală în vederea creării condițiilor necesare pentru trecerea la comunism.

După cum a arătat recent tovarășul Nicolae Ceaușescu la Consfătuirea cadrelor didactice care predau științele sociale în învățămîntul superior[2], dezbaterea amplă în vederea definitivării sistemului de norme ale vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste ar trebui

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea cadrelor didactice care predau științele sociale în învățămîntul superior*, București, Edit. politică, 1972, p. 24 (subl. ns.).

[2] *Ibidem.*

Rev. filoz., 20, *1*, p. 39–44, București, 1973

să coincidă cu o mișcare largă de aplicare a acestora în viața și în activitatea de zi cu zi a fiecărui membru de partid, a fiecărui tînăr comunist și, în general, a fiecărui cetățean al patriei noastre. Un astfel de mod de abordare este expresia principiului călăuzitor al activității partidului revoluționar al clasei muncitoare, bazat pe unitatea dintre vorbă și faptă.

Acest document programatic este expresia concepției despre progresul social proprie Partidului Comunist Român, în care proiectul de dezvoltare socială, scopurile și obiectivele acesteia se formulează *nu numai sub aspectul lor general, privind sistemul social în ansamblul său, ci și la nivelul individului, care este agentul, făuritorul procesului de transformare revoluționară a societății și beneficiarul acestuia.* Astfel proiectul de norme cuprinde întreaga bogăție a raporturilor sociale, la toate nivelele și compartimentele de activitate.

În același timp, proiectul dă răspuns la o problemă de cel mai mare interes teoretic și practic, și anume *dacă există un progres moral* și, mai ales, *dacă acesta poate fi programat, planificat și condus în mod științific.*

Desprinzînd din sistemul etic al societății socialiste domeniul normelor, documentul arată *calea pe care se poate înfăptui progresul moral* și totodată *instrumentul prin care acest progres poate fi condus în mod științific.* Căci normele reprezintă modul în care idealul, principiile și valorile eticii socialiste *se concretizează în activitatea practică*, modul în care aceste componente abstracte ale sistemului etic *se pot materializa în comportamente umane.* Normele, după cum se știe, *formulează reguli de comportare* în funcție de anumite idealuri, principii și valori morale și, *ca atare, se exprimă în termeni de acțiune socială, de faptă umană.* La nivelul normelor se realizează efectiv *unitatea dintre concepția generală filozofică despre dezvoltarea socială, valorile specifice unei anumite societăți și activitatea umană practică.* Astfel proiectul *completează, împlinește, întregește și desăvîrșește programul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate prin dimensiunea umană pe care o introduce. Anume, normele socialiste și comuniste indică în mod concret felul în care activitatea umană individuală și colectivă trebuie să se modifice în concordanță cu idealul societății socialiste și comuniste, întrucît construirea noii orînduiri sociale, dacă o privim la nivelul relațiilor interumane, necesită o transformare în conținut și în formă a activităților, a motivației acțiunii, a atitudinilor umane.*

În faza de maturitate la care a ajuns construcția socialistă la noi, *problema formării individului și mai ales a transformării lui pentru a putea promova idealul exigent al unei societăți bazate pe echitate constituie principala verigă a perfecționării noii orînduiri*, deoarece *modul cum înțeleg oamenii proiectul dezvoltării socialiste și comuniste, raportul, atitudinea subiectivă pe care o au față de idealurile și principiile comuniste, măsura în care sînt în stare să le transpună în viață reprezintă condiția subiectivă hotărîtoare pentru progresul societății socialiste.* Evident, legile creează cadrul general al activității sociale. Dar legile nu pot impune felul în care individul înțelege interesele generale ale societății, felul în care el transformă anumite cerințe sociale în convingeri, în motive personale de activitate, și mai ales legile nu pot impune modul și gradul în care individul se identifică cu interesul general al societății. Or, este știut că între individ și colectivitate există o unitate dialectică, deci contradictorie, datorită căreia interesul individual de multe ori nu coincide nemijlocit și imediat cu interesele generale și astfel apare *o contradicție a cărei rezolvare necesită înțelegerea de către individ a modului complex în care interesele lui sînt, în ultimă instanță, concordante cu interesele generale.* De asemenea el, individul, trebuie să înțeleagă că *realizarea procesuală a concordanței, a coinciderii intereselor individuale cu cele generale are loc în timp, în cadrul unui proces de creare a condițiilor obiective pentru înfăptuirea acestei unități.* Acest proces, în ansamblul său, se orientează spre coinciderea interesului general cu cel individual, dar, în diferitele sale momente, impune, mai ales în fazele sale inițiale, o subordonare a interesului individual față de cel general. Mai mult, problema nu este, cum se presupune de obicei, numai de ordinul înțelegerii, deci nu este numai o problemă teoretică, ci *este o chestiune a practicii sociale, întrucît coinciderea interesului general cu cel individual în comunism presupune o radicală transformare a structurii persoanei umane,* înlocuirea tipului de individualitate apărut pe baza antagonismelor sociale cu o individualitate orientată spre integrarea critică și creatoare în colectivitate. Proiectul de norme ale vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste este astfel și *un program de transformare radicală a omului,* și din acest punct de vedere el reprezintă și *sistemul scopurilor și al obiectivelor care stau în fața educației și a învățămîntului din țara noastră.* De aceea cred că proiectul de norme trebuie văzut nu atît ca un ansamblu de reguli prin care se reglementează comportamentele interumane, ci ca un *sistem de indicatori ai unui grandios proiect de transformare a omului,* transformare datorită căreia relațiile din societatea noastră își pot manifesta conținutul lor *autentic socialist* și de care depinde însuși succesul construcției socialiste și comuniste. Astfel *proiectul* pe care îl dezbatem *dezvoltă mai departe principiile cuprinse în documentele de partid privind însemnătatea decisivă a dezvoltării conștiinței socialiste în etapa actuală,* îndeosebi în *Propunerile de măsuri pentru îmbunătățirea activității politice-ideologice, de educare marxist-leninistă a membrilor de partid, a tuturor oamenilor muncii*[3] (6 iulie 1971), în *Expunerea la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative*[4] (9 iulie 1971) și în *Expunerea cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste*[5] (3 noiembrie 1971), *și indică drumul practic al realizării acestui program de educație în care se încadrează ca o componentă centrală activitatea din învățămînt.*

În raportul prezentat la Conferința Națională a Partidului Comunist Român din iulie 1972, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că „sarcinile stabilite în domeniul activității ideologico-educative deschid perspective minunate pentru afirmarea personalității umane, pentru dezvoltarea umanismului și democrației socialiste. În centrul lor se află omul, făurirea omului înaintat, înarmat cu cele mai noi cuceriri ale științei și culturii, a omului societății celei mai drepte și umane — societatea socialistă multilateral dezvoltată, societatea comunistă" [6].

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate,* vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 185–195.

[4] *Ibidem,* p.196–257.

[5] *Ibidem,* p. 620–686.

Normele vieții socialiste, expuse în cele 37 de puncte ale proiectului, oferă așadar:

a) criterii de apreciere a valorii activităților individuale, valorile în funcție de care se apreciază ca fiind mai mult sau mai puțin morale faptele individului;

b) scopurile și obiectivele spre care trebuie să fie orientate aceste activități;

c) elementele componente ale idealului omului comunist.

În legătură cu acest din urmă aspect este evident că proiectul nu dă o imagine statică despre omul comunist perfect, ci un program de activitate practică. Anume, idealul comunist al omului reprezintă sinteza acestor elemente, sinteza dinamică pe care fiecare individ o poate realiza în diferite grade potrivit structurii sale psihice și intelectuale și locului său în sistemul social. În general, proiectul lasă cîmp deschis inițiativei și creativității umane, permițînd o mare varietate în îmbinarea diferitelor norme și în gradul lor de realizare de către fiecare individ în parte. Ca atare, el nu este un sistem rigid de norme veșnice, ci un sistem de norme flexibile, perfectibile în funcție de condițiile schimbătoare ale dezvoltării sociale.

Fiecare membru de partid, fiecare tînăr comunist și, mai departe, fiecare cetățean al patriei noastre socialiste are datoria să examineze în detalii conținutul celor 37 de norme propuse în Codul moral, impunîndu-se în continuare un studiu sistematic și o reflecție permanentă în strînsă legătură cu o stăruitoare activitate de traducere în viață a acestor norme. Studierea lor trebuie să aibă în vedere că acestea privesc în special trei domenii principale:

1) domeniul relațiilor dintre individ și colectivități: individ și colectivele de muncă, individ și clase, grupuri sociale, organizații diverse, individ și națiune, individ și umanitate;

2) relațiile dintre indivizi, relațiile interpersonale: familiale, între colegi, între generații, între sexe etc.;

3) domeniul relațiilor dintre colectivități: relațiile dintre clase, relațiile dintre grupul de conducere și grupul condus, dintre națiuni, dintre acestea și umanitate.

În lumina exigențelor formulate în proiectul de norme ale vieții socialiste și pornind de la activitatea concretă desfășurată în cadrul diverselor colective de muncă, este imperios necesar să ne întrebăm și să arătăm concret în dezbaterile la care participăm dacă fiecare dintre noi și toți împreună ne-am preocupat îndeajuns de însușirea principiilor fundamentale ale politicii partidului nostru și am promovat consecvent această politică în toate acțiunile noastre; dacă fiecare dintre noi avem conștiința că stăpînim în esența ei concepția despre lume și viață care fundamentează politica partidului nostru, materialismul dialectic și istoric; dacă ne aducem în suficientă măsură contribuția la dezvoltarea economiei socialiste, inclusiv prin aportul concret la realizarea integrării învăţămînt-cercetare-producţie, dacă contribuim pe măsura posibilităţilor noastre şi a necesităţii sociale la progresul forţelor de producţie, la perfecţionarea relaţiilor de producţie ; este necesar să ne întrebăm fiecare în parte dacă nu cumva uneori atitudinile noastre nu au coincis cu principiile pe care le promovăm, dacă principiile şi normele la care aderăm şi pe care le susţinem îşi au acoperirea în faptele noastre ; este necesar să supunem atenţiei măsura în care se depune un efort suficient de susţinut de către fiecare pentru înfăptuirea principiului partinic al unităţii dintre vorbă şi faptă ; avem datoria să analizăm concret măsura în care am fost permanent factori de educaţie comunistă, pentru unii în cadrul procesului de învăţămînt şi pentru alţii în afara acestuia. În soluţionarea problemelor, în luarea diverselor decizii şi hotărîri — în cadrul muncii de partid, în munca organelor şi aparatului de stat, în activitatea organizaţiei revoluţionare de tineret, a tuturor colectivelor de oameni ai muncii — am făcut oare fiecare îndeajuns pentru a asigura un climat al exprimării şi al confruntării libere şi responsabile a părerilor ? Deasemenea trebuie să ne întrebăm dacă fiecare dintre noi şi toţi împreună ne-am preocupat îndeajuns de promovarea noului, a spiritului revoluţionar în întreaga noastră activitate, dacă ori de cîte ori a fost cazul am luat atitudine împotriva rutinei, inerţiei, conservatorismului, individualismului mic-burghez, favoritismului, servilismului, carierismului. Totodată avem datoria să analizăm măsura în care am urmărit cu consecvenţă crearea unui climat propice promovării oamenilor — tineri sau maturi — exclusiv după competenţa profesională şi politică-ideologică, după aportul propriu adus la activitatea comună şi, în acest context, dacă am luat atitudine împotriva subiectivismului şi arbitrarului în aprecierea şi promovarea cadrelor. Avem obligaţia să ne întrebăm dacă, atunci cînd colectivul ne-a învestit cu votul său în acţiunea de conducere, ne-am găsit totdeauna alături de cei conduşi, împreună cu ei, călăuzindu-le, orientîndu-le, organizîndu-le activitatea, sau, dimpotrivă, prin stilul nostru de muncă, prin metodele folosite sau chiar prin viziunea noastră asupra muncii de conducere ne-am aflat uneori undeva deasupra maselor care ne-au învestit cu încrederea lor şi prin aceasta am afectat întrucîtva esenţa comunistă a relaţiilor care trebuie să existe între conducători şi conduşi în cadrul organizaţiei revoluţionare a clasei muncitoare. În aceeaşi măsură trebuie să ne întrebăm asupra valorii contribuţiei noastre la activitatea organizaţiilor la care am aderat benevol, asupra nivelului responsabilităţii cu care ne-am încadrat în activitatea socială, ştiut fiind că gradul responsabilităţii condiţionează libertatea, acţiunea liberă a omului.

---

[6] *Conferința Națională a Partidului Comunist Român. 19—21 iulie 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 65.

Proiectul scoate în evidenţă necesitatea de a ne preocupa nu numai de munca comuniştilor, a organizaţiei revoluţionare de tineret, ci şi de modul lor de viaţă. În acest context, proiectul ne solicită să ne întrebăm dacă nu cumva cel de-al doilea aspect a scăpat de multe ori atenţiei noastre ; să ne întrebăm dacă am contribuit în suficientă măsură la lichidarea definitivă a ceea ce Marx numea ca fiind caracteristic societăţilor bazate pe proprietatea privată „ruptura dintre viaţa particulară şi viaţa socială" ; să ne întrebăm dacă ne aducem îndeajuns contribuţia pentru a înlătura „dualismul" care se manifestă uneori într-o oarecare măsură la mulţi dintre noi ; într-un fel gîndim şi ne comportăm cînd ne exercităm atribuțiile sociale, într-alt fel atunci cînd sîntem în relații personale și familiale. Oare cînd sîntem noi înșine cu adevărat ?

Pornind de la concepția marxist-leninistă a partidului nostru despre rolul și necesitatea întăririi familiei în societatea noastră socialistă, proiectul ne îndeamnă să medităm profund dacă fiecare dintre noi, și în primul rînd comuniștii, sîntem exemple demne de urmat și sub aspectul moralității vieții de familie sau dacă am considerat acest aspect mai puțin definitoriu pentru profilul nostru de comuniști, de cetățeni ai patriei socialiste și, în consecință, mai puțin important pentru influența pe care o exercităm în rîndul tineretului ca oameni integri.

Aceste întrebări, ca și multe altele care se degajează din proiectul supus dezbaterii publice, trebuie să ne preocupe pe fiecare dintre noi, dovedind în munca și în viața de zi cu zi măsura adeziunii noastre la proiectul socialist și comunist de transformare a societății și a omului și totodată hotărîrea fermă a tuturora de a-l transforma în faptă.

Proiectul de norme ale vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste trebuie, prin urmare, transformat de fiecare dintre noi într-un program de acțiune indisolubil legat de procesul de făurire a socialismului multilateral dezvoltat. De aceea, pe lîngă preocupările legate de studierea și de însușirea acestui document, *propun ca în întocmirea planurilor de muncă ale oricărui colectiv și în analiza rezultatelor obținute să folosim drept criterii de apreciere a diferitelor acțiuni modul și gradul în care acestea au contribuit la promovarea și la realizarea normelor socialiste și comuniste de viață și de muncă.* Folosind un astfel de sistem de criterii, vom putea da muncii noastre un conținut socialist și comunist autentic, realizînd în acest fel cu tot mai mare eficiență sarcinile care ne stau în față și înlăturînd orice manifestare de formalism din activitatea noastră.

DEZBATERE
ASUPRA *PROIECTULUI DE NORME ALE VIEȚII ȘI MUNCII COMUNIȘTILOR, ALE ETICII ȘI ECHITĂȚII SOCIALISTE*

După cum se știe, în cadrul Conferinței Naționale a P.C.R. din 19 — 21 iulie 1972 a fost prezentat și supus dezbaterii *Proiectul de norme ale vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste,* document de o excepțională însemnătate ideologică și politică pentru actuala etapă a dezvoltării societății noastre pe drumul construirii socialismului. Conferința Națională a partidului a hotărît ca acest document, cuprinzînd normele de viață și de muncă, de comportare a comunistului, de etică și echitate socialistă, să fie supus dezbaterii publice în vederea îmbunătățirii și definitivării lui, astfel încît documentul să poată fi aprobat și adoptat de către Congresul al XI-lea al partidului. Conformîndu-se acestei hotărîri a Conferinței Naționale a partidului, sectorul de etică din Institutul de filozofie al Academiei de Științe Sociale și Politice a organizat în noiembrie 1972 o dezbatere în jurul acestui proiect, invitînd la discuții și cercetători din celelalte sectoare ale institutului.

Grupajul de materiale publicate mai jos reprezintă intervențiile participanților la această ședință de lucru.

Nota redacției

VASILE POPESCU

Proiectul de norme ale vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste constituie unul dintre documentele cele mai importante care au fost adoptate de Conferința Națională din iulie 1972 ; aceasta din mai multe rațiuni : în primul rînd, el sistematizează cerințele fundamentale de ordin politic și moral pe care societatea socialistă, în actuala etapă, le pune în fața membrilor ei. Din acest punct de vedere, *Proiectul de norme* se definește drept *codul moral* al participantului la edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate, și îndeosebi al comunistului, al membrului organizației revoluționare de tineret. În al doilea rînd, documentul la care ne referim se impune și sub aspectul său de *model etic* propus indivizilor pentru a fi întruchipat în comportamentul lor practic. Sub acest

Rev. filoz., 20, 1, p. 45—65, București, 1973

aspect avem de-a face cu o modalitate științifică de definire și de prospecțiune a *idealului moral și uman* spre care societatea noastră tinde și spre atingerea căruia trebuie concentrate toate eforturile. În al treilea rînd, *Proiectul de norme* își dezvăluie și latura sa apreciativă : în acest sens, el devine și *criteriu de apreciere morală* a relațiilor interindividuale, atitudinilor, comportamentelor și valorilor proprii profilului moral personal. Aceste trei trăsături — normativitate, prospecțiune și apreciere — se află într-o legătură indisolubilă și permit împreună, dacă termenul va fi acceptat, *conducerea moralității*, asemănătoare, prin obiectivele finale urmărite, altor tipuri de conducere din diversele sfere ale activității sociale. În esență, atributele definitorii proprii societății socialiste multilateral dezvoltate impun creșterea caracterului conștient al conducerii întregii vieți sociale, creșterea rolului conducător al partidului atît în profunzime : direcționarea tot mai adecvată și tot mai eficientă a proceselor sociale concrete, cît și în extensiune : includerea unor noi și noi domenii ale vieții sociale în coordonatele unei conduceri științifice. În consecință, *Proiectul de norme* constituie o modalitate originală prin care partidul nostru asigură procesului dezvoltării moralei socialiste o fermă direcționare și conducere științifică, îmbinînd cerințele imediatului cu cele ale perspectivei, întemeindu-le pe acestea din urmă pe elementele noului, deja existente în viața socială.

Una dintre calitățile deosebite ale *Proiectului de norme* și care-i permite acestuia să se înscrie cu o eficiență majoră în reglementarea relațiilor din viața socială constă în faptul că fenomenele morale nu sînt privite „în sine“, ci în legătura lor indestructibilă cu fenomenele politice, juridice etc. Astfel, normele morale propriu-zise sînt integrate ansamblului de cerințe pe care dezvoltarea socială și umană le pune în fața individului. În sfîrșit, se remarcă efortul de sintetizare și de alegere a acelor norme care, într-adevăr, sînt esențiale pentru direcționarea principalelor domenii ale comportamentelor individuale.

În același timp, tocmai pentru realizarea mai eficientă în practică a trăsăturilor sale definitorii, se impune larga dezbatere în jurul și asupra principiilor cuprinse în *Proiectul de norme* în scopul îmbunătățirii lui, al cuprinderii mai complete și mai armonioase a preceptelor politice și etice fundamentale. Pe linia observațiilor constructive apărute în presă și reieșite din numeroasele discuții organizate în diverse colective de muncă etc., ne permitem în continuare cîteva sugestii.

În primul rînd, propunem ca în *Proiectul de norme* să se distingă prin cifre romane cîteva părți principale în funcție de natura principiilor și preceptelor sau de domeniile la care se referă. Astfel, prima parte (I) ar cuprinde principiile generale, social-politice, care încadrează și circumscriu ansamblul normelor morale propriu-zise. Celelalte părți (II, III, . . .) ar putea cuprinde : norme ale activității productive ; norme ale conviețuirii și reglementării folosirii timpului liber ; norme ale comportamentului din viața de familie și ale educației ; norme ale activității de conducere ; norme ale atitudinii față de politica națională și externă a partidului. În acest sens, credem că ultimele norme își găsesc realmente locul în partea de încheiere a *Proiectului de norme*, așa cum dealtfel sînt, deoarece formularea acestor cerințe politice se face dintr-un unghi de vedere esențialmente moral : în fapt, ele sînt concretizarea principiilor *etice* ale patriotismului și ale internaționalismului. Desigur, în funcție de aceasta, anumite norme sau, mai bine spus, anumite formulări din prima parte (de pildă norma 9, norma 11, ultima parte a normei 8 etc.) ar putea să fie incluse în normele de încheiere a proiectului. Această structurare mai precisă va ușura îndepărtarea repetărilor, precum și formularea mai sintetică și mai la obiect a unor principii care în forma actuală sînt răspîndite în mai multe norme.

În al doilea rînd, fără a insista, deoarece observația aceasta a mai apărut și în alte discuții, credem că trebuie întărit domeniul propriu de afirmare a echității. Este necesară o formulare sintetică într-un principiu sau normă *separată* : în text, echitatea este cuprinsă împreună cu alte principii într-o singură normă ; principiile echității trebuie scoase în evidență prin formulări exprese.

În al treilea rînd, subsumat, poate, principiilor și normelor echității, în *Proiectul de norme* ar trebui să apară mai precis echivalentul pe plan moral al *dublei calități a oamenilor muncii în socialism* : producător și proprietar. În fapt este vorba de necesitatea dezvoltării *conștiinței „de stăpîn"* a oamenilor muncii, cu toate responsabilitățile pe care aceasta le presupune. Chiar dacă nu este introdusă în mod expres — ceea ce ar fi cel mai bine — în textul propriu-zis, ar trebui să se regăsească cel puțin în preambul. Aceasta deoarece înalta responsabilitate în muncă, în apărarea avutului obștesc etc. ca *trăsături morale* are ca fundament obiectiv dubla calitate a constructorului societății socialiste. În acest sens, dacă norma 30 formulează cerințele generale ale democrației, ar fi, credem, necesară particularizarea ei în domeniul activității de muncă, al democratismului *economic* ; norma propusă ar putea conține două elemente principale : a) rolul de exemplu înaintat al comuniștilor, al tinerilor membri de partid în exercitarea participării la conducerea activității productive, a unităților socialiste de stat ; b) crearea și sprijinirea unei opinii colective favorabile unei înalte responsabilități în exercitarea *dreptului* și în activizarea *datoriei* fiecărui om al muncii de a participa direct și prin reprezentanți la luarea deciziilor în întreprinderea, instituția etc. în care este încadrat.

Avem în vedere de asemenea necesitatea introducerii în *Proiectul de norme* și a altor reguli de comportare care să întregească domeniul complex al vieții umane reglementate moral cu acele teritorii care în forma actuală lipsesc sau sînt fragmentate în conținutul mai multor principii separate. Astfel ne vom referi la două domenii : a) cel al conducerii și b) cel al activităților și al interrelațiilor din timpul liber : activități obștești, relații de prietenie, de conviețuire și de vecinătate.

După părerea noastră, unele formulări — ale normei 23 (respectarea legalității indiferent de poziția pe care individul o ocupă în societate), ale normei 24 (împiedicarea abuzului de putere și a traficului de influență), ale normei 30 (cadrele cu munci de răspundere trebuie să militeze pentru crearea unui climat colectiv larg democratic) — ar trebui grupate într-un principiu sau două care să definească unele trăsături ale profilului moral al conducătorului socialist. Totodată, la acest sau la aceste principii ar trebui atașată prima parte a normei 34, urmînd ca a doua parte a ei (prestigiul tovarășilor care îndeplinesc funcții de răspundere...) să devină un principiu de sine stătător, complex definitoriu al conducătorului : activist politic, promotor moral și personalitate profesională.

Pe de altă parte, credem că ar fi de dorit ca normei 33 să i se dea o formulare mai concretă și mai delimitată, deoarece expresia „model de comportare înaintată" sau expresia „conduită morală ireproșabilă" (de fapt amîndouă spun același lucru) sînt formulate prea abstract și prea general. Am opina pentru o formulare care să scoată în evidență trăsăturile sau calitățile morale necesare comunistului, tînărului utecist în postura de vecin sau, mai larg, în aceea de participant la conviețuirea socialistă. În consecință, ar fi de preferat, credem, o astfel de formulare : „Fiecare membru de partid, fiecare utecist trebuie să dea dovadă în relațiile sale de conviețuire și de vecinătate de o conduită morală concretizată prin : cinste, modestie, politețe, spirit de întrajutorare, spirit gospodăresc ; să manifeste combativitate necruțătoare împotriva huliganismului, desfrîului, spiritului de bîrfă și de suspiciune, minciunii, degradării bunurilor publice, egoismului".

Tot la această parte s-ar putea introduce un principiu care să reglementeze din punct de vedere moral sau social-general folosirea cultural-educativă a timpului liber : va exista și aici o parte *pozitivă* a normei, îndreptată spre formarea și dezvoltarea atitudinilor și comportamentelor înaintate din punct de vedere moral și social în acest domeniu, precum și o parte *militantă*, *activ-critică*, în scopul îngrădirii concepțiilor și conduitelor înapoiate : beție, jocuri de noroc etc. În cazul introducerii unei asemenea norme separate, ea va trebui să fie coroborată cu principiul referitor la relațiile de conviețuire și de vecinătate pentru a nu exista suprapuneri supărătoare.

În sfîrșit, cîteva observații mai mici care urmăresc completarea, precizarea și acuratețea unor norme, precum și eliminarea unor repetări din textul *Proiectului de norme* :

— normele 1 și 8, respectiv 7 și 11 exprimă în linii mari același conținut : primele două datoria fundamentală a comunistului este de a lupta pentru edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate, iar ultimele necesitatea întăririi legăturii partidului cu masele pentru făurirea unității moral-politice a poporului. Chiar dacă nu vor fi condensate, normele respective, două cîte două, trebuie alăturate datorită conținutului comun ;

— norma 6, care prevede necesitatea însușirii materialismului dialectic și istoric, a principiilor politice ale partidului nostru, ar trebui, credem, îndreptățit completată cu cerința adresată comuniștilor și tinerilor membrii ai organizației revoluționare de a fi în același timp *propagatori*, *propagandiști* activi ai acestor principii, ai tezelor filozofiei marxiste etc. ;

— norma 14 statuează cerința luptei împotriva furtului din avutul obștesc ; ar fi necesar de asemenea ca în partea privind echitatea sau a relațiilor de conviețuire să fie *expresă* și condamnarea fermă a furtului *din avutul personal* al cetățenilor ;

— norma 19 (promovarea spiritului revoluționar, lupta împotriva rutinei, inerției etc. în viața socială) nu este potrivit așezată : locul ei este în rîndul principiilor generale sau, *în condițiile adăugării a încă unei părți*, spre sfîrșit, alături de norma care promovează spiritul critic și autocritic și de aceea care statuează cerința participării active a maselor la conducerea vieții sociale în orînduirea noastră.

În sfîrșit, credem că în paragraful de încheiere a textului s-ar putea face recomandarea elaborării, în diferite domenii de activitate, a unor coduri deontologice *particulare*, care să specifice și mai mult, în funcție de realitatea concretă, aceste principii și norme generale.

După părerea noastră, larga dezbatere în jurul *Proiectului de norme*, propunerile de îmbunătățire făcute etc. reflectă interesul considerabil pe care l-a trezit documentul adoptat de Conferința Națională a partidului; dealtfel, discutarea lui reprezintă și o implicită reflecție asupra nivelului de moralitate reală, precum și asupra perspectivelor înalt umaniste pe care societatea socialistă multilateral dezvoltată le deschide în fața noastră. De aceea, poate, nu ar fi lipsit de interes ca în încheierea textului proiectului de norme să se afirme explicit că aplicarea lui în practica cotidiană *contribuie la dezvoltarea morală a individului, la desăvîrșirea personalității sale*. În acest sens, *Proiectul de norme* constituie încă o dovadă că socialismul și comunismul au ca scop în primul rînd dezvoltarea multilaterală a personalității umane.

ELENA COBIANU

Ideea de a se prezenta membrilor partidului, uteciștilor și întregului popor acest proiect de norme constituie o inițiativă ce răspunde unor comandamente stringente. Cred că momentul în care societatea noastră socialistă, prin partidul său, aduce în dezbatere un proiect de cod moral trebuie marcat în toată semnificația sa. Procesul de elaborare a noii morale socialiste capătă prin acest act un caracter din ce în ce mai conștient, societatea în ansamblu devine astfel mai sensibilă la propria-i viață și comportare, se întoarce mai atentă către propriul său chip pentru a-și „retușa" defectele și a se confrunta cu acel model al omului pe care umanismul socialist urmărește să-l realizeze cît mai deplin. Acest moment de întoarcere la sine a societății, de reflecție concomitent critică și constructivă îl consider un moment de progres care atestă existența unei conștiințe lucide asupra a ceea ce sîntem și mai ales asupra a ceea ce trebuie să fim. Fiind un proiect de norme, deci de datorii pe care societatea le *impune* membrilor săi, caracteristica esențială a acestora este obligativitatea morală cuprinsă în acel „trebuie", prezent în fiecare normă.

Sinteză a rezultatelor obținute în modelarea dimensiunii moral-politice și sociale a comunistului, proiectul propune modelul acestuia ca un model ideal spre care să tindă fiecare, fără a se uita însă că el este totodată un model real. Sînt nenumărate trăsăturile care conturează profilul acestui model. Dintre ele, fundamentală mi se pare angajarea conștientă ca o angajare *politică* privind înfăptuirea programului partidului, a sarcinilor de care depind prezentul și viitorul nostru, o angajare *critică* de promovare a noului și înlăturare a vechiului. Devotamentul față de socialism, față de partid, patriotismul și internaționalismul, grija pentru proprietatea obştească şi atitudinea comunistă faţă de muncă sînt atitudini politice, sînt expresii ale unei angajări responsabile şi conştiente, care, asociată adeziunii interioare, devine totodată o angajare morală.

Proiectul de norme relevă astfel modul în care societatea socialistă oferă cîmpul unei îmbinări fireşti între politic şi moral şi subliniază rolul conducător al partidului, al membrilor săi în procesul de dezvoltare şi cristalizare a moralei comuniste, în elaborarea şi practicarea sistematică a noilor principii şi valori morale.

O altă trăsătură fundamentală a modelului comunistului este *omenia* lui, în care grija pentru sine este de neconceput fără grija pentru semenul său, în care preocuparea pentru familie, pentru formarea şi educarea noilor generaţii capătă valenţe necunoscute pînă astăzi. Simplitatea şi modestia, împotrivirea la aroganţă, la îngîmfare şi dispreţ, la huliganism şi desfrîu, cinstea, demnitatea şi responsabilitatea sînt virtuţi ale omeniei comunistului bine subliniate în proiect, virtuţi care trebuie să devină ale întregii societăţi şi ale fiecărui membru al său.

Aşa cum reiese şi din titlu, acest cod se adresează în primul rînd comuniştilor, ceea ce mi se pare justificat din mai multe motive. Astfel, Conferinţa Naţională, ca organ de lucru al partidului, se adresează în primul rînd comuniştilor, chemîndu-i la transpunerea în practică a normelor, ei reprezentînd detaşamentul de avangardă al societăţii noastre, partea sa cea mai conştientă şi înaintată. În al doilea rînd, întrucît din rîndurile comuniştilor s-a degajat cu prioritate acel model de viaţă şi muncă propus astăzi întregii societăţi. De la comunişti se cere cel mai mult şi ei au dat cel mai mult. Aceasta este, consider eu, semnificaţia majoră a chemării adresate în primul rînd comuniştilor.

Dar sublinierea cu deosebită acuitate a *profilului politic, moral, profesional al comunistului* are totodată semnificaţia de a contura modelul de comportare cerut de calitatea de comunist, în contrast cu conduita acelora care s-au abătut în practică de la el, care prin acţiunile lor au tolerat sau au săvîrşit acte de necinste şi inechitate, abuzuri, au manifestat subiectivism şi arbitrar în activitatea lor, au creat un climat de favoritism, nepotism şi servilism în jurul lor. Afirmarea cu putere a modelului comunistului înseamnă implicit negarea stărilor de lucruri necorespunzătoare idealului de comunist, de constructor al orînduirii celei mai drepte şi mai echitabile. Înlăturarea mentalităţilor străine de natura societăţii noastre, instaurarea normelor de viaţă şi de muncă comuniste nu se pot face la comandă ; acesta este un proces de durată, dar promotorii lui trebuie să fie comuniştii.

Proiectul de norme în forma actuală prezintă o serie de puncte comune cu statutul partidului. Mă refer la principiile cu caracter de legitate ale activităţii partidului, cum sînt rolul său conducător, centralismul democratic, legătura cu masele, apărarea purităţii partidului, respectarea disciplinei de partid etc., a căror reluare îşi află justificarea, presupun, în necesitatea de a le da un conţinut mai concret, de a le implînta în „viaţa şi munca comunistului”, dincolo de cadrul activităţii de partid strict organizate, aşa cum limitat sînt înţelese uneori. Existenţa normelor vieţii de partid în codul moral al comunistului vizează, cred, acea perspectivă a creşterii bazei sociale a partidului, a dezvoltării sale pînă la identificarea cu întregul popor.

Un examen al proiectului de norme evidenţiază meritul acestuia de a concretiza într-o formă accesibilă principiile teoretice ale moralei comuniste, expuse adesea prea abstract şi în formulări prea generale. Aici consider că trebuie menţinută distincţia dintre principiu şi normă, distincţie dată de gradul de generalitate mai mare al principiului, cu toate că şi normele în forma actuală rămîn într-o anumită măsură generale, ştiut fiind că sînt şi norme mai concrete de comportare. Cred că numărul normelor este prea mare. Un punct de vedere mai sistematic, un criteriu sau nişte criterii mai certe ar fi dat o formă mai organizată materialului, ar fi evitat unele repetări. Expunerea principiilor şi a normelor ar cîştiga, bunăoară, prin gruparea lor în funcţie de sfera de aplicare : norme ale vieţii de partid, norme ale eticii conducerii, norme ale activităţii profesionale, norme ale vieţii personale şi de familie, norme privind profilul moral al comunistului.

Consider că principiul echităţii, punctul 21, care intră dealtfel şi în titlul proiectului de norme, trebuia să aibă un statut mai de sine stătător şi să primească o atenţie mai deosebită în ceea ce priveşte concretizarea sa.

O delimitare mai precisă ar fi de dorit şi în cazul problemelor de etică a muncii, cuprinse în special la punctele 16, 17, 18, 19 şi 20.

Proiectul cuprinde cîteva norme de etică a conducerii, dar dispersarea acestora duce oarecum la ,,diluarea'' forţei lor. De pildă, punctele 23, 24, 25, 29, 30 şi 34, la care s-ar putea adăuga expres un punct privind promovarea principiului echităţii de către cadrele de conducere, pot constitui un îndreptar în etica unui conducător.

În aceste norme apreciez în mod deosebit, pentru efectul practic pe care îl au transpunerea lor în viaţă, punctul 23, privind acţiunea în spiritul legalităţii socialiste indiferent de poziţia pe care comunistul o ocupă în societate ; punctul 25, referitor la instaurarea în colective a unui climat propice promovării oamenilor exclusiv după aportul propriu la progresul societăţii, la combaterea subiectivismului şi arbitrarului, a favoritismului, a nepotismului şi a carierismului ; precum şi punctul 34, care contureazā profilul moral al conducătorului, accentuînd că prestigiul lui trebuie să se bazeze pe autoritatea lui politică, morală şi profesională.

Pentru diviziunea (propusă anterior) privind viaţa personală şi de familie ar fi trebuit concentrate punctele 26, 27 şi 28, parte din punctul 23 şi parte din punctul 31 şi 33.

La problema profilului moral al comunistului, problemă implicată dealtfel în toate principiile şi normele, aş fi asociat punctele 32, 33, 34, 19, 16 şi 17.

Prezentarea de către Conferinţa Naţională a P.C.R. a *Proiectului de norme ale vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste* spre dezbaterea comuniştilor, uteciştilor şi tuturor oamenilor muncii este o dovadă a democratismului societăţii noastre, a efortului său conştient, în frunte cu partidul, pentru perfecţionarea vieţii sociale şi morale, pentru modelarea unui om pe măsura şi la înălţimea exigenţelor societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi a celei comuniste.

MARIA POPESCU

Formarea profilului spiritual, uman al epocii noastre presupune mai întîi o analiză ştiinţifică a cerinţelor societăţii; în al doilea rînd, o cunoaştere profundă a omului real ca entitate relativ autonomă, care primeşte selectiv influenţa societăţii şi se modelează atît în raport cu aceasta, cît şi în funcţie de propria individualitate.

Proiectul de norme ale vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste, document adoptat de Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român din 19–21 iulie 1972, corespunde, după părerea mea, celor două exigenţe fundamentale exprimate mai sus. Normele formulate în proiect apar ca „răspunsuri" adecvate la cerinţele obiective ale societăţii socialiste privind fizionomia moral-politică a comuniştilor şi a întregului popor: cerinţe actuale şi cerinţe ale societăţii socialiste viitoare. Într-adevăr, societatea socialistă multilateral dezvoltată reprezintă acea etapă în dezvoltarea noii orînduiri care solicită într-o mai mare măsură manifestarea la un înalt nivel a moralităţii membrilor săi. Orînduirea socialistă, în general, desfiinţînd exploatarea şi întronînd alte relaţii sociale, diminuează considerabil rigiditatea ierarhiei şi a subordonării sociale, impune în fapt aplicarea unei concepţii deosebit de pozitive şi stimulatoare despre individ.

Principalele trăsături ale acestei concepţii sînt respectul şi preţuirea omului, încrederea în posibilităţile lui de a acţiona conştient corespunzător cerinţelor progresului social şi ale coexistenţei civilizate cu semenii săi. Această acţiune se realizează nu atît datorită *constrîngerii* individului de către organele şi instituţiile care apără societatea, cît mai ales datorită *moralităţii şi conştiinţei* sale. Cercetările efectuate asupra structurilor şi instituţiilor caracteristice societăţii noastre, precum şi informaţiile pe care le oferă literatura sociologică despre funcţionarea sistemului social şi a întreprinderii capitaliste întemeiază afirmaţia de mai sus; astfel, se relevă faptul că gradul de constrîngere al autorităţii statale asupra membrilor societăţii socialiste este cu mult mai scăzut şi într-o îmbinare mereu mai deplină cu principiile unei reale democraţii în raport cu, de pildă, constrîngerea statală, la care se adaugă şi cea patronală existente în orînduirea capitalistă. Iată de ce, în orînduirea noastră, cred că morala şi conştiinţa oamenilor sînt şi trebuie să fie mai mult ca oricînd solicitate; iată de ce consider deosebit de oportună conturarea principalelor *trăsături* şi *ţeluri* ale formării moralei şi a conştiinţei comuniste.

Proiectul de norme ale vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste exprimă de asemenea şi o orientare responsabilă a conducerii partidului nostru spre problematica *reală* a oamenilor *reali*, depăşindu-se şi totodată luîndu-se implicit poziţie împotriva viziunilor potrivit cărora caracteristicile membrilor societăţii socialiste erau *deduse* din scheme abstracte. Este deosebit de semnificativă şi de concludentă în acest sens considerația cu care începe *Proiectul de norme*, privind faptul că *„partidul sînt oamenii, istoria sa este istoria oamenilor, conștiința sa este conștiința oamenilor.* Din punct de vedere sociologic, partidul constituie o organizație formată din oameni, evident, și caracterizată prin scopul pe care și-l propune, prin mijloacele de care se folosește în atingerea scopului, toate acestea exprimate în statutul, programul, tactica și strategia sa. Dar caracteristicile organizaționale ale partidului *ființează* numai prin *activitatea concretă a membrilor săi.* Cu alte cuvinte, scopurile nobile ale unei organizații nu pot fi realizate de către membrii săi decît în măsura în care le sînt proprii o conștiință înaintată, o pricepere corespunzătoare și sînt animați de motivații la fel de pozitive ca și scopurile propuse.

Realizarea rolului conducător al partidului în etapa actuală este condiționată, prin urmare, nu numai de perfecționarea structurii sale organizaționale, a completării și a specificării unor principii și cerințe de asemenea organizaționale, ci și de *ridicarea pe o treaptă mai înaltă a calităților umane, politice, morale și profesionale ale membrilor săi.* În socialism, omul se constituie nu ca un produs mecanic al societății, al forțelor ei oarbe și necontrolabile, ci ca un element activ în relația cu societatea, primind influența acesteia, dar trecînd-o prin filtrul conștiinței sale, selectînd ceea ce corespunde intereselor, aspirațiilor, trăsăturilor personalității sale. Personalitatea umană însăși, sistemul propriu de valori etc. se formează și se dezvoltă în cursul acestei relații și intervine activ în grăbirea progresului social și uman.

Abordarea realistă a procesului evolutiv al omului contemporan presupune de la început respingerea tezei conform căreia societatea socialistă, fiind cea mai înaintată societate, devine în mod automat și de la sine o colectivitate omogenă de oameni înaintați. O asemenea teză este numai aparent marxistă și umanistă; în realitate, ea este expresia unei înțelegeri mecaniciste a determinismului social, o ignorare a specificului uman și o reducere a acestuia la un material amorf, modelabil automat și imediat de mersul evenimentelor sociale. Dimpotrivă, omul înaintat al societății socialiste se formează pe parcursul unui proces complex, în care *practica* și *educația* se integrează armonios, proces ale cărui finalitate și direcții principale trebuie de la început *prevăzute* în esențialitatea lor. *Proiectul de norme* are, cred, tocmai o asemenea menire. Oamenii reali, cu atitudinile și comportamentul lor efectiv, nu corespund și nu pot corespunde *dintr-o dată cu toții, prin toate trăsăturile lor moral-politice și profesionale*, înaltelor comandamente ale societății socialiste și îndeosebi înaltelor perspective umane pe care le deschide aceasta. Nu pot corespunde în etapa actuală deoarece în manifestările concrete ale omului intervine, pe de o parte, acel element de individualitate care selectează, *în lipsa unui sistem de valori și de cerințe generale bine definit și ordonat*, relativ la voia întîmplării influența socialului, uneori chiar perturbînd-o. Pe de altă parte, nu trebuie să uităm faptul că, datorită mileniilor de relații sociale antagoniste, de predominare a unor morale care se întemeiau pe principiul individualismului și respingeau, mai mult sau mai puțin deschis, virtuțile creatoare ale muncii, s-au mai păstrat anumite concepții și atitudini înapoiate.

Aș vrea să precizez afirmațiile de mai sus. Spuneam mai înainte că societatea socialistă se caracterizează printr-o constrîngere redusă mai ales asupra muncii, acordînd în schimb un plus de credit conştiinţei, responsabilităţii, moralităţii oamenilor. Acest fapt stimulează şi determină în majoritatea cazurilor apariţia unor trăsături deosebit de pozitive, ca spiritul de iniţiativă, manifestarea tuturor capacităţilor şi talentelor în interesul colectivităţii socialiste. Acelaşi fapt determină însă în anumite cazuri, la unii indivizi, posibilitatea sustragerii de sub controlul social şi formarea unor mentalităţi contrare atît cerinţelor societăţii noastre, cît şi dezvoltării umane însăşi. În asemenea condiţii este de stringentă necesitate intervenţia colectivului, *şi îndeosebi a comuniştilor*, care au un rol nebănuit în educarea individului. *Proiectul de norme* statuează deci cerinţa comportării active a membrilor de partid, a tinerilor comunişti nu numai în îndeplinirea sarcinilor lor profesionale, ci şi în procesul atît de complex şi de contradictoriu al formării moralităţii şi conştiinţei socialiste : ei au datoria atît a *autoeducării*, cît şi aceea de *a face educaţie*.

Am subliniat cîteva dintre semnificaţiile documentului adoptat de Conferinţa Naţională a partidului. Trebuie spus în continuare că direcţiile principale şi finalitatea procesului de formare a moralei şi a conştiinţei socialiste se cer amănunţite, concretizate pentru fiecare domeniu de activitate şi de categorie socioprofesională pe baza normelor generale ale acestui cod moral. Se impune de asemenea găsirea celor mai adecvate mijloace, ţinînd atît de structura socială şi instituţională, cît şi de activitatea educativă propriu-zisă, pentru desfăşurarea în practica vieţii sociale a unui amplu şi de durată proces formativ pe măsura şi după coordonatele proiectului de norme. Din acest punct de vedere, ştiinţelor sociale — politologia, sociologia, sociologia moralei, pedagogia etc. — le revin sarcini de o deosebită importanţă şi răspundere.

În mod concret, ,,concretizarea'' pe care am propus-o înseamnă, referindu-mă, de pildă, la articolul nr. 30, care recomandă mai ales cadrelor cu munci de răspundere promovarea unui climat favorabil participării maselor la conducere, următoarele : cerinţa luării în considerare de către conducerea fiecărei unităţi a propunerilor judicioase reieşite în adunările generale ale oamenilor muncii ; cerinţa stimulării *morale* a celor care fac propuneri ; necesitatea unei atitudini *corecte* a cadrelor de conducere faţă de cei care critică lipsurile şi neajunsurile ; cerinţa *informării* corecte şi complete a oamenilor muncii asupra problemelor ce urmează a fi rezolvate la nivelul diferiţilor factori de decizie, mai ales asupra problemelor care prezintă un interes deosebit pentru *fiecare* membru al colectivului ; cerinţa respectării opiniilor majorităţii colectivului în luarea hotărîrilor ; cerinţa evidenţei opiniilor şi a *urmăririi* rezultatelor obţinute în vederea atribuirii *individuale* a răspunderilor şi materialelor etc.

În aceeaşi manieră trebuie, după părerea mea, stabilite şi mijloacele prin care să se asigure *respectarea* acestor norme şi principii ale vieţii şi muncii comuniştilor. Asemenea mijloace pot fi din domeniul constrîngerii morale, în care opinia colectivului are un rol deosebit şi — de ce nu? — din domeniul sancţiunilor administrative : neîndeplinirea unor cerinţe morale fiind incompatibilă cu asumarea anumitor roluri sociale, şi mai ales cu acela de conducător, după cum îndreptăţit se afirmă într-un articol din proiect.

Contribuţia ştiinţelor sociale la concretizarea pe domenii şi pe teritorii socioprofesionale a normelor şi a principiilor vieţii şi muncii comuniştilor ar consta în primul rînd, cred, în mai strînsa legătură a acestora cu problemele practice ale realităţii, în oferirea unei *metodologii ştiinţifice* de cunoaştere a specificului diferitelor domenii de activitate, în vederea dezvăluirii aspectelor concrete ale articolelor codului moral adoptat de Conferinţa Naţională a P.C.R.

În sfîrşit, în ceea ce priveşte un aspect de formulare, propun ca articolele care încep astfel: „Comuniştii să combată”, „să militeze...” să fie completate cu formularea „pozitivă” a normei pentru comunişti; abia după această formulare să se adauge necesitatea luării de atitudine

HENRI WALD

Binele şi răul au apărut împreună, odată cu omul. Pentru celelalte fiinţe nu există decît împrejurări prielnice şi neprielnice existenţei lor. Ele trăiesc „dincoace” de bine şi rău. Numai omul, intervenind cu ajutorul uneltei şi al limbajului în mersul naturii şi societăţii, a ajuns să întîmpine rezistenţa sau supunerea mediului înconjurător. Însă neputinţa, frica şi ignoranţa l-au împiedicat multă vreme să descopere legătura dintre eficienţa acţiunilor şi exactitatea cunoştinţelor. În mintea rudimentară a primilor oameni, succesul apărea ca un dar al forţelor bune, iar eşecul ca un refuz al forţelor rele. Condiţiile prielnice au fost puse pe seama unor zei buni, iar cele neprielnice pe seama unor zei răi.

Disproporţia dintre puterea lui spirituală asupra naturii şi puterea materială a naturii asupra lui nu i-a îngăduit omului să-şi dea seama de la început că natura nu e nici binevoitoare, nici răuvoitoare, nici darnică, nici vitregă, nici prietenoasă, nici duşmănoasă, ci pur şi simplu indiferentă. Binele şi răul sînt calităţi adăugate naturii de către om. Scopul naturii nu e omul. Probabilitatea apariţiei omului a fost minimă. Apariţia omului rămîne cea mai mare surpriză pe care a înregistrat-o evoluţia materiei. Omul nu poate fi scop decît pentru om. Omul a început însă de curînd să se descopere pe sine însuşi ca izvor al binelui şi al răului. Milenii de-a rîndul omul n-a văzut în bine decît bunăvoinţa providenţei, iar în rău reauavoinţă a diavolului. De aceea a încercat mereu să stimuleze prin ofrande generozitatea providenţială şi să se ferească prin talismane de tentaţiile diavolului.

Greu reuşeşte omul să renunţe la explicarea falimentelor sale prin „complotul celor răi”. Prima jumătate a veacului al XX-lea ne-a arătat că omul contemporan mai are nevoie de „vinovaţi” pentru a explica dezastrele naturii sau ale societăţii. Alegerea „vinovatului” este o instituţie străveche: *ţapul ispăşitor*. De obicei era desemnat ca vinovat cel ce *se deosebeşte* de toţi ceilalţi : un alt trib, o minoritate naţională, un extravagant etc.... A trecut multă vreme pînă cînd cuvîntul „străin” a început să însemne mai mult „oaspete” decît „duşman”. Şi va mai trece încă vreme pînă cînd „preopinentul” va fi considerat „colaborator”. Ceea ce este „diferit” nu reprezintă neapărat ceva „rău”. Ne îndreptăm spre o societate în care unitatea se va realiza prin libertatea diferenţierii şi nu prin constrîngerea uniformizării.

Codul moralei noastre trebuie să arate de la început că îmbunătăţirea convieţuirii dintre toţi este singura cale pe care se poate ajunge la deplina dezvoltare a fiecăruia. Perfecţionarea relaţiilor interindividuale şi a raporturilor dintre cetăţeni şi stat ne duce treptat la înlocuirea oricărei constrîngeri sociale cu o deplină solidaritate socială.

Posibilitatea de a face şi bine şi rău, răspunderea alegerii între bine şi rău, remuşcările păcatului i-au împins pe oameni să regrete mereu „paradisul pierdut", în care Adam şi Eva nu cunoşteau încă distincţia dintre bine şi rău. Nostalgia după un timp primordial, cînd nu existau încă nici binele, nici răul, se regăseşte aproape în toate religiile. Reprezentîndu-şi binele sub forma bărbatului şi răul sub forma femeii sau invers, unele religii povestesc despre naşterea omului dintr-un bărbat fără contribuţia femeii, ca Eva din Adam, sau dintr-o femeie fără intervenţia bărbatului, ca Iisus din fecioara Maria. Mitul androginului exprimă aceeaşi nostalgie după vremea indistincţiei dintre bine şi rău. Dorinţa de a retrăi măcar o clipă indistincţia dintre bine şi rău apare în cultul multor zei şi zeiţe. În sărbătoarea închinată unor zeiţe asiatice, fecioara devenea curtezană, iar în Saturnalii, ceea ce era interzis tot anul devenea îngăduit : sclavul lua locul stăpînului, femeile cinstite deveneau desfrînate, minciuna se bucura de acelaşi respect ca adevărul.

Oamenii au încercat mereu să scape de conflictul dintre bine şi rău. De puţină vreme încep să-şi dea seama că moralitatea nu se poate înfăptui decît în *tensiunea continuă* dintre bine şi rău. Nu există un bine etern, după cum nu există nici un rău etern. Binele se poate trasforma în rău şi răul în bine. Nu numai drumul spre iad este pavat cu intenţii bune, ci şi calea spre rai este pardosită cu intenţii rele. Nu se spune oare că orice rău este spre bine ?... Uneori e bine să taci, alteori dimpotrivă. Binele nu este atît de izolat de rău, încît să poată fi ales o dată pentru totdeauna, respingîndu-se definitiv răul.

Bun este tot ceea ce contribuie la dezvoltarea personalităţii umane şi rău tot ceea ce o împiedică. Binele este cu atît mai mare, cu cît efectele lui sînt mai durabile şi ating pe mai mulţi oameni. Înseamnă aceasta că scopul poate scuza orice mijloace ? Nu ! Cînd scopul este omul însuşi, mijloacele trebuie să rămînă permanent sub controlul moral al omului. Altfel mijloacele pot la un moment dat să compromită scopul. Mijloacele pot chiar uzurpa scopul. În socialism, mijloacele trebuie să fie conforme scopului.

Între bine şi rău există o unitate contradictorie care nu poate fi evitată, ci doar asumată. Binele cere o luptă neîncetată împotriva răului.

GHEORGHE SOCOL

Ascensiunea României pe calea progresului şi a civilizaţiei, transpunerea în fapt a idealului societăţii socialiste multilateral dezvoltate presupun asigurarea premiselor materiale, organizatorice şi spirituale corespunzătoare marilor transformări structurale implicate de această etapă nouă în edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate. Una dintre aceste premise, de primă importanță chiar în ordine valorică, este factorul *om*, în genere, și *comunistul*, profilul său moral, în particular. Iată de ce nu este deloc întîmplător că tocmai în acest moment — și ca răspuns la exigențele sale — membrii partidului nostru, opinia publică sînt chemate să discute, să completeze și să-și însușească *Proiectul de norme ale vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, un adevărat cod moral al epocii socialiste.

Inspirat de particularități existente deja ale raporturilor morale din zilele noastre, acest proiect de norme (cu îmbunătățirile care vor surveni ca urmare a discutării sale publice) va deveni ulterior sistem de referință și model generalizat de comportare a comuniștilor și a uteciștilor din țara noastră. De aceea, cu aceste gînduri în minte, doresc să formulez în cele ce urmează cîteva considerații, chiar dacă acestea vor îmbrăca uneori aspectul de punere a unor probleme fără a fi însoțite de soluția corespunzătoare.

Un prim motiv de reflecție se naște din raportarea *Proiectului de norme* la *Statutul P.C.R.* Se pune firesc întrebarea : ce legătură există între exigențele pe care le formulează statutul, în calitatea sa de lege fundamentală a vieții de partid, și documentul pe care îl discutăm ? Nu cumva ele se suprapun ?

Analiza prealabilă a formulării unui răspuns pune în evidență originalitatea și funcția deosebită, specifică, îndeplinită de fiecare dintre aceste două documente de bază ale partidului nostru. Statutul partidului stabilește în principal cadrul organizatoric, natura și scopul partidului ca organizație politică, și, chiar atunci și cînd se referă la membrii de partid, la obligațiile care le incumbă acestora în virtutea calității lor, accentul este pus pe politic. Reflectînd o etapă nouă în evoluția țării și, în consecință, exigențe noi în fața partidului și a membrilor săi, *Proiectul de norme* este expresia ponderii mereu mai mari pe care o deține componenta morală în societatea noastră, a accentuării funcției sale de reglementare a relațiilor sociale în condițiile omogenizării crescînde a structurii sociale și ale creșterii în genere a factorului conștient în viața socială. Asistăm astfel la urcarea unei noi trepte spre stadiul în care reglementarea relațiilor sociale dintre oameni prin constrîngere și prin intervenția organismelor specializate în acest sens va fi înlocuită prin reglementarea morală, de care vorbeau Marx și Engels.

Dar dacă elaborarea codului moral al comunistului este o cerință bine determinată obiectiv, a cărei finalitate este îmbunătățirea parametrilor funcționali ai partidului ca organizație socială și ridicarea sa (și a membrilor săi) la nivelul marilor sarcini care îi stau în față în etapa actuală, cred totuși că forma prezentă a *Proiectului de norme* este susceptibilă de unele delimitări mai stricte față de statutul partidului. Statutul partidului, ca lege de bază a organizării și funcționării acestuia, conține în sine o gamă mai largă de exigențe față de membrii săi. Unele dintre acestea pot fi de natură morală, dar altele au caracter politic și nesatisfacerea lor integrală (nu în termeni de „mai mult” sau „mai puțin”, „mai bine” sau doar „satisfăcător”) este incompatibilă cu calitatea de membru de partid.

Aşa cum se prezintă acum, *Proiectul de norme* sintetizează o gamă largă de cerinţe morale, necesare şi suficiente în general pentru a contura un profil uman de înaltă ţinută şi valoare etică. Dar pentru a fi în consens cu unul dintre imperativele înscrise în proiect, nu voi mai insista în continuare asupra calităţilor sale pozitive, ci mă voi concentra mai ales în direcţia formulării unor sugestii care să conducă la perfecţionarea sa (fireşte în concepţia autorului intervenţiei).

Parcurgînd cerinţele înscrise în proiect şi reflectînd la conţinutul lor, te întrebi de ce 37 şi nu mai multe (sau mai puţine), te întrebi cu alte cuvinte dacă în componenţa lor actuală exigenţele formulate se caracterizează prin completitudine. Impresia mea este că cerinţele formulate de proiect vizează toate dimensiunile morale care trebuie să definească un profil uman la nivelul exigeţelor epocii socialiste. Dar, cum se ştie din etică, numărul normelor morale formulabile în orice context moral este indefinit, norma fiind modalitatea de înfăptuire în cadrul conduitei concrete a cerinţelor conţinute de principiile etice. De aceea, avînd în vedere generalitatea imperativelor formulate de documentul pe care îl discutăm, acestea sînt, prin natura şi funcţia lor, principii etice, nu norme, şi, ca atare, denumirea trebuie adaptată conţinutului. Astfel spus, propun ca titlul să fie *Principiile vieţii şi muncii comuniştilor*...

Elaborarea şi adoptarea unui cod moral au nu doar finalitate teoretică, ci mai ales intenţionalitate practică, în sensul că trebuie să devină un adevărat îndrumător al propagandei şi educaţiei morale a comuniştilor, a tuturor oamenilor muncii. De aceea, pe lîngă justeţea şi înalta semnificaţie axiologică a însuşirilor pe care le propune, are mare importanţă şi prezentarea sa, forma în care sînt înfăţişate principiile, de aceasta depinzînd considerabil operativitatea manipulării lor, însuşirea lor chiar de masele cele mai largi.

În acest sens, după cum este uşor de remarcat, principiile enunţate se grupează în jurul cîtorva teme mari : atitudinea comuniştilor şi a tineretului comunist faţă de patrie şi faţă de cauza Partidului Comunist Român, atitudinea lor faţă de muncă şi faţă de proprietatea obştească, comportarea comuniştilor în viaţa de familie şi în societate etc. Propun ca principiile formulate să fie grupate după criteriul înrudirii tematice, iar în ce priveşte redactarea temele să fie desemnate prin cifre romane (I, II, III, ...), iar principiile subsumate de fiecare domeniu tematic numerotate de la 1 la *n*. De asemenea formularea fiecărui principiu să fie concisă şi clară, să fie eliminate repetările. Iată o sugestie concretă. Principiul 17 spune : „Comuniştii trebuie să fie luptători intransigenţi împotriva încălcării principiilor socialiste ale muncii, a oricăror încercări de însuşire prin abuz, necinste sau înşelăciune, a roadelor activităţii altora...''. Conţinutul principiului impune ca după „muncii'' să fie adăugat „şi repartiţiei'', încît să se ajungă la formularea : „Comuniştii trebuie să fie luptători intransigenţi împotriva încălcării principiilor socialiste ale muncii şi repartiţiei...''.

Obiectivul urmărit prin elaborarea proiectului de norme este evident acela de a impulsiona înfăptuirea în viaţa socială reală a comunităţii noastre socialiste a unor raporturi interumane şi sociale, aşa cum se preconizează prin principiile eticii şi echităţii comuniste. Pentru a se ajunge aici este necesar, desigur, ca fiecare membru de partid, fiecare utecist să transpună în fapt în propria sa conduită, în toate acţiunile sale cerinţele codului moral socialist. Or, aşa cum sînt formulate acum principiile de care vorbim, se creează uneori impresia că datoria comuniştilor este doar de a lupta în general pentru aceste deziderate. Să recurgem din nou la exemple. Principiul 21 ne spune (interpretez liber) că comuniştii trebuie *să militeze* pentru echitate, relaţii de colaborare şi întrajutorare..., *să fie duşmani* ai individualismului, ai tendinţelor egoiste etc. De ce doar să militeze (ca alţii să îndeplinească aceste exigenţe?!) şi nu să învedereze şi în propria lor comportare aceste deziderate? La fel, principiul 27 arată că membrii de partid trebuie să militeze pentru ca familia să constituie un cadru sănătos pentru creşterea spirituală (ne întrebăm de ce nu şi pentru cea fizică?) a copiilor... N-ar fi oare mai bine ca înainte de toate fiecare comunist să realizeze în propria sa familie aceste cerinţe?

Exemplificarea ar putea continua, dar important nu este aceasta, ci reţinerea concluziei că, pe lîngă obligaţia de a crea un curent de opinie în favoarea unei conduite sau a alteia, comuniştii au în primul rînd datoria de a se conforma ei înşişi prevederilor eticii comuniste, iar principiile ei trebuie să stipuleze aceasta fără echivoc. În sfîrşit, încă o propunere: sugerez ca actualul principiu 37, care cere comuniştilor să lupte pentru lichidarea rasismului, colonialismului şi neocolonialismului, pentru respectarea demnităţii naţionale a fiecărui popor, a dreptului său inalienabil la o dezvoltare liberă, independentă, să fie continuat cu adaosul ,,pentru pace şi prietenie între popoare''.

Principiile morale de viaţă şi muncă comunistă sînt susceptibile să devină un instrument de mare utilitate în activitatea ideologică şi educativă a partidului nostru. Să nu uităm însă că orice cod moral, oricît de nobile şi de înălţătoare ar fi imperativele propuse, nu-şi poate realiza funcţia exclusiv în virtutea justeţii sale. Drumul de trecere de la stadiul de deziderat ideal la realitate impune obligatoriu eforturi şi strădiunţe, critică şi autocritică, educaţie şi autoeducaţie.

V. ZAMFIRESCU

Proiectul de norme pe care-l discutăm vizează îmbunătăţirea activităţii de educare morală, înţeleasă ca suma influenţelor formative pe care societatea le exercită asupra individului în vederea integrării sale morale. De aceea cred că trebuie să analizăm proiectul de norme din perspectiva scopului pe care şi-l propune, să vedem dacă în forma sa actuală el poate fi utilizat ca un instrument eficient al educaţiei morale.

Doresc să fac mai întîi cîteva observaţii de principiu.

1. Consider că proiectul de norme reprezintă incontestabil un pas înainte pe calea îmbunătăţirii activităţii de educaţie morală de la noi din ţară, deoarece existenţa sa înlătura una dintre deficienţele trecute ale acţiunilor formative care vizau integrarea morală. Pînă nu demult, educaţia morală se mărginea la definirea şi la prescrierea principiilor moralei comuniste. Principiul colectivismului, al patriotismului şi internaţionalismului, principiul atitudinii noi faţă de muncă şi faţă de proprietatea obştească sau cel al atitudinii noi faţă de familie erau recomandate **direct**

drept călăuze ale conduitei individuale. Este evident că aceste principii rezumă în mod corect principalele cerințe morale pe care societatea socialistă le pune în fața individului, dar este tot atît de evident că formularea abstractă, proprie principiilor, le face inapte de a funcționa ca atare drept conținut al exortației morale. Caracterul abstract al principiilor avea efect negativ în activitatea de educație morală într-un dublu sens :

a) ca principii ale moralei socialiste, ale *oricărei* morale socialiste, ele nu puteau să țină seama de particularitățile vieții morale din *fiecare* țară socialistă. Specificitatea moralității din România rămînea astfel în afara atenției și a încercărilor de reglementare ;

b) ca *principii*, ele aparțineau *teoriei* eticii, care, chiar atunci cînd este normativă, nu se confundă cu morala, cu normele acesteia. Pentru a fi operante în cîmpul practicii morale principiile trebuie dezvoltate și concretizate în *norme*. Doar normele morale sînt instrumentul de lucru nemijlocit al activității educative. Dealtfel, cercetarea pe care sectorul de etică de la Institutul de filozofie a întreprins-o cu cîțiva ani în urmă asupra idealului moral al tineretului demonstrase insuficienta forță persuasivă a educației morale care utiliza principiile amintite ca principal conținut al discursului etic. În ierarhia valorilor alcătuită pe baza opiniilor celor anchetați, devotamentul pentru cauza socialismului are înainte valori ca dragostea de adevăr, dragostea de învățătură, grija față de bunul obștesc, patriotismul, deși, în fond, fiecare dintre acestea concretizează un aspect al devotamentului pentru cauza socialismului (vezi *Tineretul și idealul moral* de N. Bellu, V. Popescu, L. Miroș și V. Zamfirescu, Edit. Academiei, 1969, cap. III, paragraful 25, „Omogenitate și diferență în atitudinea față de valori"). Această ierarhie vorbește despre necesitatea concretizării principiilor și a valorilor, despre necesitatea dezvoltării și a desfășurării lor în norme particulare. Tocmai acestei necesități îi răspunde prezentul proiect de norme, care pleacă de la principii, dar nu se oprește la ele, ci le dezvoltă și le particularizează în norme. Prin această desfășurare a principiilor în norme se înlătură și cele două deficiențe ale activității educative care țineau de caracterul abstract al principiilor. Pe de o parte, prezentele reglementări morale au în vedere particularitățile practicii morale românești de azi, aceasta constituind dealtfel unul dintre principalele merite ale proiectului, iar pe de altă parte se conferă exortației morale un caracter concret.

2. Tot din punctul de vedere al scopului pe care-l urmărește *Proiectul de norme*—îmbunătățirea activității de educație morală—poate fi pusă în discuție o altă problemă de principiu : cui se adresează normele conținute în proiect ? Din titlu și din enunțul unei mari părți a normelor reiese că acestea se adresează în primul rînd comuniștilor. În încheierea proiectului se menționează totuși că se tinde spre generalizarea acestor norme, spre răspîndirea și inculcarea lor și celorlalți membri ai societății. Prin urmare, normele au în ultimă instanță un caracter de valabilitate generală, adresîndu-se atît cetățenilor țării care fac parte dintr-o organizație politică (P.C.R., U.T.C.), cît și cetățenilor fără de partid. Acest fapt conduce însă la necesitatea unei precizări distincte a preceptelor politice în raport cu cele morale.

ADRIAN REZUŞ

I. *Proiectul de norme* se adresează explicit comuniştilor şi uteciştilor, adică acelei părţi a populaţiei care activează nemijlocit pe tărîm politic. Intenţia este, probabil, aceea de a supune spre discuţie şi aprobare un cadru normativ care să reflecte responsabilităţile cele mai înalte care revin acestei categorii de oameni ai muncii, urmînd ca prin *activitatea* şi *exemplul* lor să poată fi lărgit cadrul de aplicabilitate al acestor cerinţe la toţi membrii societăţii noastre.

În acest sens, *Proiectul de norme* poate şi trebuie să contribuie la „omogenizarea orînduirii noastre noi, la crearea societăţii socialiste multilateral dezvoltate, a premiselor pentru trecerea spre comunism".

Calea principală spre „*traducerea în faptă a acestor principii de etică şi educaţie socialistă*" este deci :

1) „aplicarea neabătută a acestor norme şi principii de către toţi membrii de partid" şi

2) „încorporarea acestor norme, principii şi cerinţe în viaţa şi activitatea de fiecare zi a tinerilor comunişti , a membrilor organizaţiei revoluţionare de tineret".

Dată fiind această *orientare* a proiectului, cadrul normativ prezentat asociază puncte de vedere atît *politice*, cît şi *etice* şi *juridice*. O dezbatere ulterioară a *Proiectului de norme* ar trebui să ţină seama de acest *caracter complex şi multilateral al responsabilităţilor* membrilor societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Ar fi de dorit, din punct de vedere teoretic, o disociere a celor trei aspecte normative prezente în proiect. Un „cod al eticii socialiste" ar trebui să ţină seama de formulările prezente în proiect, precizînd şi separînd aspectul etic, general-valabil pentru orice membru al societăţii noastre.

II. Cadrul normativ prezentat în *Proiectul de norme* defineşte responsabilităţile omului multilateral dezvoltat : idealul societăţii noastre. Chipul acestui om este o normă de realizat pentru fiecare dintre noi. În acest sens, pe lîngă responsabilităţile sociale (faţă de ceilalţi), proiectul pune problema autorealizării umane din punct de vedere etic.

Responsabilitatea realizării fiecăruia ca om este însă şi ea o responsabilitate socială, căci orice posibilitate umană irosită (nerealizată) prejudiciază societatea în ansamblu („talentul neîntrebuinţat e un furt", spunea N. Iorga în această ordine de idei). Într-adevăr, dacă privim formarea personalităţii ca un proces a cărui esenţă stă în schimbul de valori între individ şi societate, faptul că societatea oferă individului cadrul de dezvoltare, satisfăcîndu-i un volum mai mic sau mai mare de trebuinţe (=faptul de a da), implică pentru individ obligaţia de a „întrebuinţa" social posibilităţile sale umane. Or, „întrebuinţarea" optimă a acestor posibilităţi coincide cu realizarea plenară a personalităţii omului multilateral dezvoltat.

III. *Proiectul de norme* are şi un aspect prospectiv, întrucît se adresează tineretului, cetăţenilor viitorului. Acest moment vizează în primul rînd :

1) grija pentru educaţia tinerilor ca răspundere faţă de viitorul societăţii, faţă de comunism ;

2) răspunderea autorealizării din partea tinerilor înşişi (cf. II).

IV. În legătură cu caracterul complex al cadrului normativ prezentat în *Proiectul de norme*, aş vedea o îmbunătăţire în :

1) încercarea ulterioară de a disocia aspectele politice, juridice şi etice ale echităţii (cf. I) ;

2) precizarea explicită a noului tip de echitate prezent în societatea noastră ;

3) renunţarea la unele formulări redundante, claritatea formulărilor trebuind să fie directoare, orientatoare în această direcţie ;

4) sublinierea rolului prospectiv al normelor propuse (cf. III) ;

5) sublinierea responsabilităţilor faţă de sine (cadrul normativ al autorealizării) (cf. II).

LIUBOMIRA MIROŞ

Discuţiile de azi au pornit, aşa cum era necesar, de la un punct de vedere teoretic general, depăşind cadrul strict al problematicii legate de conţinutul concret al normelor. Este un început bun, deoarece criteriile de apreciere nu pot fi date decît de concepţia generală privind *finalitatea normelor*, pe de o parte, şi de *tipul de morală* pe care ele îl exprimă, pe de altă parte.

În ceea ce priveşte tipul nou de morală pe care ar trebui s-o exprime şi s-o consolideze normele, lucrurile esenţiale au fost supuse atenţiei şi discuţiei în articolele lui Niculae Bellu privind progresul moral[1]. Teoretic, punctul de pornire constă în reconsiderarea conceptului de morală însuşi. Dificultatea nu constă însă în precizarea determinărilor specifice conţinutului nou al acestuia, adică în elaborarea lui, ci, cred, în efortul de a ne obişnui să *gîndim* morala în termenii noului concept. Pentru că, după părerea mea, este vorba de o altă structură de gîndire : locul schemelor rigide, al delimitărilor foarte precise, al instinctului de adaptare la exigenţele restrictive — voalat implicate sau categoric exprimate — îl ocupă disponibilitatea pentru captarea noului, sensibilitatea în surprinderea *trecerilor* posibile între diferitele accepţii ale conceptelor şi nivelelor moralei, nevoia de verificare şi de autoverificare, subtilitate în alegerea şi schimbarea criteriilor necesare evaluării alternativelor etc., într-un cuvînt capacitatea de a gîndi *creativitatea* ca mod de a fi propriu moralei. Ar urma *să regîndim*, în lumina noilor exigenţe, problema fundamentală legată de sensul pe care îl acordăm noţiunii de *creativitate* în etică şi morală, şi anume locul creator al individului în însuşi procesul genezei valorilor. Încercări în această direcţie, cu unele elemente pozitive în rezolvarea problemei pe plan strict formal, se fac şi în filozofia burgheză contemporană. Mă gîndesc la intenţia lui J. Dewey de a stabili un raport dialectic între psihologic şi logic, între judecata de valoare şi valoare, menit să sublinieze tocmai locul factorului subiectiv în procesul de constituire al valorii. Sub aspectul soluţiilor pe care le preconizează pentru acţiunea concretă, etica pragmatică se vădește însă antiumanistă în măsura în care punctul său de vedere privind raportul individ-valoare se rezumă în ultimă instanță la coborîrea valorii și la verificarea eficienței sale la nivelul satisfacerii interesului imediat, ancorat într-o situație și activitate îngust-egoistă nesemnificativă pentru angajamentul istoric. Or, din perspectiva modului nostru de a privi raportul individ-valoare, linia ascendentă urcă spre afirmarea subiectivității pînă în punctul în care individul ajunge la conștiința valorii sale ca *participant activ la creația istorică*, urmărind prin angajamentul său crearea condițiilor necesare recunoașterii și manifestării *conștient-angajate* a responsabilităților ce-i revin în *această* calitate.

---

[1] Vezi Niculae Bellu, *Morala şi progresul*, în „Revista de filozofie”, 19, *7*, 879—895 ; *10*, 1227—1246 (1972).

În acest context, problema raportului dintre politică și morală se impune ca o problemă fundamentală, modalitatea nouă a relației dintre ele exprimînd una dintre trăsăturile specifice civilizației socialiste și umanismului socialist. Este adevărat că valorile politice și cele morale nu se confundă, că își păstrează mai departe natura și funcția lor proprie. Totuși se poate vorbi de unitatea lor, și anume nu de o unitate de natură, ci de unitatea exprimată de relația dialectică dintre ele, de condiționarea lor reciprocă, determinată în ultimă instanță de statutul și de rolul nou al individului în societate. Cred că în momentul actual, cînd lărgirea continuă a democrației socialiste constituie, așa cum a subliniat tovarășul Nicolae Ceaușescu la recenta Conferință Națională a Partidului Comunist Român, un factor primordial pentru manifestarea plenară a personalității umane, domeniul în care se concentrează cu precădere esența raportului dintre moral și politic este cel al comportamentului individual. Îmbinarea caracterului politic cu cel moral în normele pe care le discutăm exprimă deci o necesitate obiectivă, reflectînd un fenomen real. Asimilarea lor va contribui la clasificarea și la conștientizarea acestuia, integrîndu-se procesului trecerii de la spontan la conștient în activitatea oamenilor, de la integrare socială la angajament moral-politic. De aceea cred că normele, în forma lor actuală, se pot adresa tuturor membrilor societății noastre și nu numai comuniștilor și uteciștilor, cu excepția unor indicații speciale legate de obligațiile membrilor de partid, cum ar fi cele privitoare la disciplina de partid sau asigurarea unității partidului.

O problemă subordonată discutării modalităților concrete ale angajamentului moral-politic mi se pare a fi aceea a raportului principiu-normă. Fără a nega specificul conținutului și al funcției lor, deci necesitatea sublinierii diferenței dintre ele, aș propune *să regîndim* posibilitățile realizării unității lor pe planul conștiinței morale individuale. În general, norma concretizează principiul, exprimînd forma și limitele aplicării lui practice funcție de natura raporturilor specifice în cadrul cărora urmează să-și exercite funcțiile de reglementare și formativă. Dar, în mod obișnuit, principiul ca esență comună și finalitate a normelor care îl exprimă dispare, nu este prezent ca atare în conștiința individului care asimilează și respectă normele, ci numai în aceea a eticianului care le formulează. Nu echivalează oare această situație cu acceptarea rupturii dintre scop și mijloc pe planul conștiinței morale individuale, a manifestării moralității sale? Se mai poate vorbi în acest caz de angajarea creației individului în procesul creator de valori odată ce regula comportamentului său nu se integrează *conştient* în orientarea generală a dezvoltării morale proprii societăţii concentrat reflectată în principii? Credem că nu. Este necesar un acord între concepţia privind raportul principiu-normă şi noua viziune asupra moralei de care am pomenit la început. Ca prim pas în realizarea lui, sugerez considerarea efortului de a urmări aplicarea principiului general drept normă fundamentală a comportamentului moral. Cîteva precizări în legătură cu această idee vor fi date în continuare odată cu supunerea spre discuţie a modului în care proiectul de norme reflectă esenţa umanismului socialist. Pentru aceasta mă voi raporta din nou la unele premise teoretice generale.

Modul şi măsura în care este implicat sau nu umanismul în aspectul normativ al eticii se reflectă atît în natura, cît şi în ponderea celor trei funcţii ale sale: de reglementare, de mobilizare şi cea formativă. Trăim momentul istoric în care accentul trebuie să cadă pe funcţia formativă. De această funcţie ţin normele 32 şi 33 în special. De asemenea, apelul la creativitate, responsabilitate, spirit critic şi autocritic, angajament etc. presupune formarea unor înalte calităţi morale. Aceasta nu este însă suficient. Ar trebui să existe norme care să recomande ca o datorie însuşi efortul de a deveni o personalitate. Cu alte cuvinte, din felul în care sînt formulate normele se degajează mai mult o tendinţă — justificată şi necesară, dar nu primordială *în raport* cu natura şi semnificaţia istorică a umanismului socialist — de a subordona personalitatea şi problemele moral-politice ale dezvoltării sale problemelor reglementării şi consolidării relaţiilor sociale generale. Nu se simte destul de puternic mutaţia intervenită în istoria umanităţii, cînd este necesară şi posibilă existenţa şi considerarea omului, a fiecărui individ concret, ca scop în sine. Cred că, în afara explicitării şi evidenţierii unor elemente implicate în normele privind munca, statutul tineretului etc., este necesară formularea unor norme care să concretizeze principiul fundamental al umanismului socialist, omul ca scop în sine, şi să sublinieze datoria de a respecta drepturile persoanei, demnitatea umană, dezvoltarea forţelor esenţiale proprii fiecărui individ în parte etc. Numai în acest fel *normele vor reflecta natura nouă a moralei socialiste*, care, trecînd treptat de la caracterul restrictiv la stimularea forţelor creatoare ale individului, pregăteşte saltul din imperiul necesităţii în cel al libertăţii, propriu societăţii comuniste.

Cîteva cuvinte privind formularea normelor. În această problemă lucruri interesante au fost spuse de V. Popescu şi V. Zamfirescu. Este adevărat că normele concretizează, în general, principiile moralei noastre, respectînd ierarhia lor. Există însă cazuri cînd ele *se opresc* la repetarea principiului. Mă refer în special, fiind de acord cu cele spuse de tov. Cobianu, la norma 21, care nu numai că reproduce în aceeaşi formulare, dar şi confundă principiul echităţii cu principiul colectivismului. Or, calitatea lor de principii de bază ale moralei noastre impune separarea lor şi detalierea fiecăreia în parte în norme speciale.

O atenţie mai mare merită de asemenea normele care concretizează principiul criticii şi autocriticii. Ele ar trebui să contribuie la înlăturarea interpretării lui înguste, punînd în lumină întreaga bogăţie a semnificaţiei sale. În mod obişnuit, prin aplicarea principiului criticii şi autocriticii se înţelege descoperirea şi critica unor lipsuri. Esenţialul constă însă în con siderarea principiului criticii și autocriticii ca reflectînd necesitatea de a forma și educa un *mod determinat de a fi* propriu personalității morale, și anume acela al raportării critic-active permanente la realitate, manifestată în deprinderea de a o problematiza, în aspectele ei mai mult sau mai puțin fundamentale atît negative, cît și pozitive.

Consider că discuția de azi reprezintă un prim pas în analiza aprofundată a normelor supuse dezbaterilor. Ea trasează cadrul teoretic general, spiritul care va sta la baza încercării noastre de a aduce o contribuție concretă (într-o lucrare special elaborată) la definitivarea proiectului de norme adoptat de Conferința Națională a partidului.

NEGAŢIA ÎN LOGICA FORMALĂ MODERNĂ

DE

PETRE BOTEZATU

I

Mai sînt încă, în domeniul ştiinţei, aspecte acceptate prin tradiţie. Ne-am desensibilizat printr-o lungă convieţuire, le acceptăm ca pe o monedă care circulă demult, sîntem convinşi că acolo nu sînt probleme. Deşi astăzi reflecţia asupra ştiinţei s-a extins considerabil, acoperind multe terenuri virgine, au mai rămas totuşi unele parcele neexplorate.

Astfel rareori vom descoperi în manualele de logică un capitol consacrat negaţiei şi chiar literatura de specialitate este săracă. Afirmaţia şi negaţia sînt două atitudini fundamentale faţă de expresii, acceptarea şi respingerea sînt date ca atare şi nu ne rămîne decît să operăm cu ele. Negaţia realizează paradoxul că este prezentă la fiecare pagină şi este totuşi absentă din principii. Studiul negaţiei aparţine metalogicii, dar aceasta o introduce sau nu în sistemul formal, ca noţiune primitivă ori definită, şi aceasta este aproape tot.

În aceste circumstanţe ne închipuim că nu este lipsit de interes să explorăm contribuţia logicii moderne în această temă, să semnalăm şi să reunim aspectele care au ieşit la lumină şi s-au clarificat cumva. Avem de cîştigat chiar dacă vom culege mai mult întrebări chinuitoare decît soluţii temeinice.

În primul rînd, logicianul a învăţat să efectueze în mod corect operaţia negării. Aceasta nu este puţin lucru dacă avem în vedere faptul că, în cazul negării expresiilor complexe, intuiţia comună nu numai că nu ne orientează corect, ci, mai mult încă, ne poate deruta.

Se pot supune negării toate formele logice : termenii, propoziţiile, inferenţele. Negaţia este *un operator monadic prefix*, ceea ce înseamnă că ea operează din afară asupra întregii expresii care îi succedă. Fiind dată expresia X, negaţia ei este $\sim X$.

Rev. filoz., 20, 1, p. 67–81, Bucureşti, 1973

Fireşte, prin jocul calculelor, negaţia poate ajunge să figureze în interiorul expresiei : $X \vee \sim X$ (terţul exclus), $((X \supset Y). \sim Y) \supset \sim X$ (*modus tollens*). La rîndul său, întreaga expresie poate fi supusă negaţiei : $\sim(X. \sim X)$ (legea necontradicţiei). Se iveşte astfel necesitatea de a distinge *negaţia exterioară* (sau generală) de *negaţia interioară* (sau specială)[1]. Cea dintîi afectează întreaga expresie (care şi este pusă în paranteză pentru a semnala situaţia), pe cînd cealaltă operează numai asupra unui membru al acesteia. La fel cum se întîmplă în algebră cu semnul minus (—), calculul logic ne impune deseori să dizolvăm semnul negaţiei exterioare, cu alte cuvinte să-l transferăm în interiorul formulei. Trecerea de la negaţia exterioară la negaţia interioară este posibilă, dar trebuie efectuată cu respectarea unor legi logice, care sînt în funcţie de sistemul logic acceptat. De pildă, în calculul propoziţional clasic este permisă transformarea

$$\sim(X.\sim X) \equiv (\sim X \vee X),$$

care exprimă echivalenţa legii necontradicţiei cu legea terţului exclus, ceea ce calculul propoziţional intuiţionist nu îngăduie. Vom reveni asupra acestei probleme la paragraful închinat negării propoziţiilor.

Negarea termenilor este expusă la echivocuri. Aristotel supune discuţiei expresia *non-om* şi conchide că aceasta este un nume nedeterminat, deoarece nu dispunem de un anume termen care să o reprezinte[2]. Într-adevăr, care poate să fie referinţa acestui termen negativ? Extensiunea lui poate să cuprindă, într-o formă maximă, toate lucrurile care nu sînt oameni sau, restrîngînd-o treptat, numai fiinţele care nu sînt oameni ori doar vertebratele ce nu sînt oameni ş.a.m.d.

Logica claselor este în stare să curme echivocul. Dacă admitem că termenii reprezintă clase, adică mulţimi, atunci negaţia unui termen este ceea ce se numeşte *clasa complementară*. Aceasta se determină prin operaţia diferenţei dintre clase. Diferenţa dintre două clase, a şi b, este formată din clasa elementelor care aparţin lui a, dar nu şi lui b, şi se notează $a-b$. Dacă, de pildă, a este clasa vertebratelor, iar b clasa viviparelor, atunci $a-b$ este clasa vertebratelor care nu sînt vivipare. Dacă $a-b=c$, atunci se spune că c este complementul lui b relativ la a.

În cazul negării unui termen se construieşte complementul său în raport cu *universul discursului*, adică în raport cu mulţimea de obiecte care este în discuţie şi care se simbolizează prin V (sau U sau I sau 1). Prin urmare, $\bar{a}$, negaţia termenului a, este dată de formula : $\bar{a}=V - a$. Rezultă clar că *negaţia unui termen este totdeauna relativă*, şi anume relativă la universul discursului, adică la context. Această precizare este hotărîtoare : ea înlătură orice echivoc. *Nemetal* înseamnă în clasa elementelor elementele care nu sînt metale, neferos în clasa metalelor metalele care nu sînt fier etc.

După Frege, şi propoziţiile posedă o extensiune — el o numeşte, ciudat, *Bedeutung* (semnificaţie) —, care este valoarea ei de adevăr. Este ca şi cum toate propoziţiile adevărate ar reprezenta adevărul, iar propoziţiile false ar desemna falsul. Negaţia operează, în consecinţă, asupra valorii de adevăr conform cu matricea definitorie :

---

[1] A. A. Zinoviev, *Komplexe Logik*, Berlin, VEB-Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1970, p. 132—133.

[2] *De int.*, 2, 16a 30—35.

p	$\sim p$
A	F
F	A

Negaţia unei propoziţii adevărate este falsă, iar negaţia unei propoziţii false este adevărată.

În asemenea condiţii, negarea unei propoziţii simple nu deschide probleme : din p obţinem $\sim p$. Propoziţiile compuse însă prin negare îşi transformă structura într-un mod surprinzător. Calculul logic îşi demonstrează în acest punct utilitatea cu prisosinţă. Fără acest ajutor n-am fi în stare să operăm corect negarea unei propoziţii ceva mai complicate, deoarece pe acest teren simţul comun mai curînd ne derutează decît ne îndrumează. Prin *teoria consecinţelor*, logicienii medievali au descoperit (sau, poate, redescoperit după stoici) unele din aceste secrete. Este cert astăzi că ei utilizau faimoasele legi atribuite lui De Morgan. Dar abia logica matematică modernă a pus stăpînire în mod definitiv şi complet pe acest domeniu.

Astfel s-a ajuns să se formuleze *teorema negaţiei* [3]. Fiind dată o formulă X în care figurează doar operatorii de conjuncţie, disjuncţie, negaţie, cuantificatorul universal şi cuantificatorul existenţial, se construieşte negaţia acesteia, $\sim X$, înlocuind reciproc şi în toate locurile conjuncţia cu disjuncţia, cuantificatorul universal cu cel existenţial şi afirmaţia interioară cu negaţia interioară. Se demonstrează că restricţia impusă formulei iniţiale cu privire la mulţimea operatorilor admişi poate fi satisfăcută adoptînd procedura aşa-numitelor *forme normale*.

Din acest principiu rezultă cunoscutele legi ale lui De Morgan, conform cărora :

negaţia unei conjuncţii este o disjuncţie de negaţii,
negaţia unei disjuncţii este o conjuncţie de negaţii,

adică, în formule,

$$\sim (p \cdot q) \equiv (\sim p \vee \sim q),$$

$$\sim (p \vee q) \equiv (\sim p \cdot \sim q).$$

Practic, primim în acest fel îndrumări preţioase, de exemplu, cu privire la procedeul contrazicerii. Vom răsturna o conjuncţie printr-o disjuncţie : nu e adevărat că Z îmi este un prieten îngăduitor revine la a susţine că Z nu-mi este prieten sau/şi nu este îngăduitor. Vom respinge o disjuncţie printr-o conjuncţie : nu sînt de acord că tentaţia sau/şi nevoia l-a împins pe Z la infracţiune înseamnă că nici tentaţia, nici nevoia nu sînt în cauză.

Pentru a beneficia de acest tratament, implicaţia urmează să fie dizolvată în disjuncţie (sau conjuncţie), conform definiţiei clasice

$$(p \supset q) \equiv (\sim p \vee q),$$

---

[3] B. Mates, *Elementary Logic*, Oxford University Press, 1965, p. 130.

ceea ce ne oferă soluţia

$$\sim (p \supset q) = (p \cdot \sim q).$$

Aşadar, negaţia propoziţiei condiţionale *ai carte, ai parte* nu este, după cum greşit ne îndrumează intuiţia comună, *n-ai carte, n-ai parte*, ci, aşa cum rezultă din legea de mai sus, *ai carte şi, totuşi, n-ai parte*. Se observă cît de complicată este trecerea de la negaţia exterioară la negaţia interioară chiar pentru propoziţiile compuse de formă nu prea complexă. Asemenea precizări au contribuit în mod substanţial la perfecţionarea limbajului logic.

Legea negării pentru implicaţie (şi pentru echivalenţă) ne ajută să realizăm şi negarea inferenţei. Într-adevăr, inferenţa, avînd la bază o schemă de implicaţie (premisele implică enunţul concluziei), se neagă, conjugînd premisele cu negaţia concluziei. Procedeul se utilizează în *reductio ad absurdum*, cale comodă pentru a verifica validitatea unei expresii. Dacă falsificarea concluziei induce o contradicţie, urmează că expresia este o lege logică.

Legea lui Clavius, celebra *consequentia mirabilis*, numită astfel fiindcă ne permite să deducem adevărul din falsitate, îmbracă forma

$$(\sim p \supset p) \supset p.$$

Dacă nu trebuie să filozofăm, atunci trebuie să filozofăm (pentru a demonstra că nu trebuie să filozofăm), deci oricum trebuie să filozofăm, argumenta încă Aristotel după acest model.

Validitatea acestei formule se încearcă uşor, presupunînd premisele adevărate, dar concluzia falsă, apoi controlînd valoarea de adevăr a fiecărui membru:

$$\begin{array}{c}\underline{(\sim p \supset p) \supset p}\\ A \quad AF \quad F\\ 3 \quad\; 14 \quad\; 2\end{array}$$

În corpul premiselor întîlnim o contradicţie, deoarece adevărul nu poate implica falsul, ceea ce înseamnă că formula deţine demnitatea de lege logică.

★

O altă cucerire a logicii moderne este *diversificarea negaţiei*, posibilitatea conceperii mai multor tipuri de negaţie.

Dealtfel, aceasta nu constituie o noutate absolută, deoarece chiar în cadrul logicii clasice s-a simţit această necesitate. Examinîndu-se relaţiile de opoziţie dintre propoziţiile generale (*A*, *E*, *I*, *O*), conexate în cunoscutul pătrat logic (atribuit lui Boethius, dar schiţat încă de Apuleius), se constată că jocul negaţiei determină mai multe linii de opoziţie. Negaţia propriu-zisă, exterioară, se suprapune raportului de contradicţie, care opune între ele, după cum se ştie, propoziţiile *A* şi *O*, *E* şi *I*. Se neagă ***toţi sînt*** prin ***unii nu sînt***, iar ***nici unul nu este*** prin ***unii*** *sînt*. Aceste perechi de propoziţii nu pot fi nici adevărate, nici false în acelaşi timp. Dacă însă se ia în consideraţie negaţia interioară, comparîndu-se între ele fie propoziţiile universale (*A* şi *E*), fie propoziţiile particulare (*I* şi *O*), atunci apar relaţii de opoziţie mai slabă, care deţin doar o parte din proprietăţile contradicţiei. *Toţi sînt* şi *nici unul nu este* nu pot fi ambele adevărate în acelaşi timp, dar pot fi false simultan ; iar *unii sînt* şi *unii nu sînt*, dimpotrivă, nu pot fi false în acelaşi timp, dar pot fi adevărate concomitent. Aşadar, negaţia interioară este şi ea creatoare de opoziţie, însă opoziţie atenuată, care s-a numit contrarietate în primul caz şi subcontrarietate în al doilea caz.

Dintr-un alt punct de vedere, Titu Maiorescu consemna necesitatea de a se distinge *negaţia simplă* sau *pură*, aceea care doar înlătură o noţiune pozitivă (de exemplu nealb), de *negaţia mixtă*, care totodată instalează o pozivitate în locul liber (în acelaşi exemplu *negru*) [4]. Într-un chip similar, matematicianul olandez G. Mannoury deosebea în primele decenii ale secolului *negaţia de alegere*, care presupune o dilemă, astfel că negaţia induce o afirmaţie, de *negaţia de excludere*, fără caracter dilematic şi obligaţia afirmării. Ultima denotă în limbajul curent o poziţie emoţională, iar în limbajul matematic un înţeles pur formal [5].

Aceste anticipări cu privire la pluralitatea negaţiei au primit o dezvoltare sistematică şi teoretică în cadrul nou al logicii matematice. Construirea sistemelor logice cu mai mult de două valori (Lukasiewicz, Post, Bocivar, Reichenbach, Moisil, Kleene ş.a) a deschis în faţa negaţiei un evantai de posibilităţi. Dacă ne însuşim opinia că negaţia trebuie să fie o operaţie univocă, a cărei valoare trebuie situată printre valorile date, atunci pentru fiecare valoare logică admisă în sistem se pot concepe acum mai multe valori opuse. În ipoteza cea mai simplă, pornind la drum doar cu trei valori — să le notăm cu 1, 2, 3—, se pot construi diverse forme de negaţie, aşa cum rezultă din tabelul următor :

p	N^1p	N^2p	N^3p
1	2	3	2
2	3	2	1
3	1	1	1

Cele trei valori logice pot primi interpretări variate : adevărat, posibil, fals (Lukasiewicz) ; adevărat, absurd, fals (Bocivar) ; adevărat, nedeterminat, fals (Reichenbach) etc. Se precizează că N^1 este *negaţia ciclică*, numită astfel fiindcă păstrează ordinea valorilor, N^2 este *negaţia diametrală*, deoarece opune extremele, în timp ce N^3 este *negaţia totală*, dat fiind că revine la bivalenţă.

S-au propus şi alte distincţii interesante. H. B. Curry, dintr-o abordare semantică a problemei, ajunge să deosebească două specii de negaţie, corespunzătoare absurdităţii (promovată de intuiţionişti) şi recuzabilității (Lukasiewicz și Carnap). Din aceste două surse descind cinci feluri de negații constructive, care sînt definitorii pentru anumite sisteme logice[6].

---

[4] T. Maiorescu, *Logica*, ed. a 4-a, Bucureşti, 1894, p. 35.

[5] E. W. Beth, *The Foundations of Mathematics*, Amsterdam, North-Holland Publishing Comp., 1959, p. 631.

Posibilitatea multiplicării negației este la început derutantă. Ne-am obișnuit ca negația să împartă universul în două și numai două sectoare și ne adaptăm cu greu la diviziunile complexe ale unei lumi plurale.

Să analizăm situația logică, punînd în lumină dificultățile.

Mai întîi se cere să distingem *negațiile simetrice*, acelea care dau același rezultat în ambele sensuri, de *negațiile asimetrice*, care încalcă această condiție. Negația diametrală (N^2 mai sus) se bucură de proprietatea simetriei : negația adevărului (1) este falsul (3), iar negația falsului (3) este adevărul (1). Această corespondență prezintă avantajul că renunțarea la valoarea a treia (notată cu 2) ne readuce la sistemul bivalent clasic. Sistemele plurivalente care păstrează această caracteristică se numesc *normale* și, firește, sînt preferate.

Ceea ce provoacă nedumerire este negația valorii a treia (simbolizată cu 2), care are ca rezultat, în mod surprinzător, aceeași valoare (2). Este dificil de conceput că negația posibilului este iarăși posibilul, că negația absurdului este din nou absurdul, că negația nedeterminatului este tot nedeterminatul ș.a.m.d. Limbajul logic comun ne oferă pentru aceste categorii negații care par mai adecvate : nonposibil = imposibil, nonabsurd = cu sens, nonnedeterminat = determinat etc. Sau, dacă vrem să ne menținem strict în cadrul valorilor logice admise în sistem, atunci ar trebui să recunoaștem că operația negației își pierde univocitatea în logica plurivalentă, rezolvîndu-se în disjuncții, așa cum remarcă A. Dumitriu [7]. În logica trivalentă ar trebui să avem atunci, pentru a ne supune întocmai principiului cvartului exclus, următoarea matrice unică a negației :

p	Np
1	$2 \vee 3$
2	$1 \vee 3$
3	$1 \vee 2$

S-ar părea că, îndepărtîndu-ne de aceste indicații ferme, ne angajăm în arbitrar și convențional.

Negația ciclică (N^1 mai sus) evită situația ciudată a valorii logice, care este popria sa negație, dar ea are de suportat inconvenientele negației asimetrice. Prin negare, valoarea logică urcă de la stînga la dreapta (1 se neagă prin 2, 2 prin 3, 3 prin 1), dar coboară de la dreapta la stînga (2 prin 1, 3 prin 2, 1 prin 3). Afară de aceasta, ni se cere să acceptăm că negația adevărului nu este falsul, ci posibilul (absurdul, nedeterminatul), în timp ce negația falsului este adevărul.

Numărul valorilor logice poate fi redus prin negare la două, așa cum se întîmplă în cazul negației totale (N^3 mai sus). Dar atunci apare situația regretabilă că valori diferite se întorc la aceeași negație (în cazul de mai sus 2 și 3 la 1) și negația suferă iarăși de asimetrie.

---

[6] H. B. Curry, *Foundations of Mathematical Logic*, New York — San Francisco — Toronto — Londra, McGraw-Hill Book Comp., 1963, p. 254—310.

[7] A. Dumitriu, *Logica polivalentă*, București, Edit. enciclopedică română, 1971, p. 259.

Cu toată prezenţa acestor situaţii paradoxale, nu putem să nu ţinem seama de faptul concludent că logicile plurivalente au trecut cu succes examenul fertilităţii. Aceste sisteme, nu lipsite de ciudăţenii, sînt astăzi larg folosite în metalogică (pentru demonstrarea calităţilor metateoretice ale unui sistem logic), în construcţia unor teorii ştiinţifice (matematica intuiţionistă, mecanica cuantică), ca şi în practica electronică (contribuţiile lui Gr. C. Moisil).

Ca ilustrare a oportunităţii noilor logici, amintim că logica lui Bocivar ne permite să eliminăm unele paradoxuri, propoziţiile suspecte primind valoarea absurd. Iar Reichenbach, folosind cele trei specii de negaţii definite mai sus (N^1, N^2, N^3), a construit un sistem care ambiţionează să constituie o logică cuantică, valabilă pentru microcosm, acolo unde relaţiile de nedeterminare ale lui Heisenberg generează situaţii paradoxale. Apar astfel *propoziţii complementare* : dacă p este adevărat ori fals, atunci q este nedeterminat.

Se vede astfel că procesul de diferenţiere a negaţiei inclus în multiplicarea valorilor logice răspunde unei necesităţi reale, dialectice, aceleia de a acoperi cît mai fidel relaţiile şi procesele complexe ale realităţii. Să nu uităm, pe de o parte, că chiar logica vieţii cotidiene este în fond multivalentă, fiind permanent afectată de modalităţi şi nuanţe, pe care însuşi Aristotel a fost silit să le ia în consideraţie. În raport cu această situaţie complexă, negaţia „se modalizează" şi ea, deschizînd trepte intermediare între afirmaţie şi negaţie : fără îndoială — nu tocmai — ştiu eu? — nu prea — nicidecum. Gr. C. Moisil a remarcat că atît limbajul comun, cît şi logicile nechrysippiene implică negaţii în trepte : fals (constatare), imposibil (imposibilitate de fapt), absurd (imposibilitate de drept). Logicile cu mai multe valori trebuie să admită şi tipuri corespunzătoare de negaţii, într-o ierarhie care păşeşte de la negaţia cea mai tare la negaţia cea mai slabă, trecînd prin forme intermediare [8].

Aşadar, plurivalenţa logică se dovedeşte a fi un fapt real şi o necesitate a gîndirii ştiinţifice moderne, în timp ce consecinţa sa firească, multiplicarea şi modalizarea negaţiei, înfruntă deprinderile noastre intelectuale, anumite principii tradiţionale. Cum vom ieşi din impas ?

Într-o mare măsură îşi spune cuvîntul aici modul nostru de a înţelege plurivalenţa logică. Pe acest teren îşi dispută supremaţia două interpretări extreme. Unii sînt convinşi că bivalenţa, ca trăsătură fundamentală a raţiunii umane, nu ar putea fi depăşită în fond. Construcţiile polivalente ar constitui de fapt particularizări ale logicii bivalente, obţinute prin suplimentarea cu noi postulate şi restricţii, valabile doar pentru domenii restrînse [9]. Pentru alţii, dimpotrivă, logica plurivalentă este o extindere a logicii clasice, o teorie generalizatoare, în faţa căreia sistemul bivalent reprezintă doar un caz particular [10], atunci cînd numărul valorilor logice $n = 2$. Bivalenţa ar fi oarecum un caz degenerat al plurivalenţei.

---

[8] Gr. C. Moisil, *Încercări vechi şi noi de logică neclasică*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965, p. 104–105.

[9] Recent, A. Dumitriu argumentează larg şi viguros această teză în *op. cit.*, cap. 10.

[10] Drastic afirmă această opinie recent A. A. Zinoviev, *op. cit.*, p. 133.

Ultima interpretare are de partea sa *principiul corespondenței*, cu alte cuvinte împrejurarea decisivă că pentru anumite valori particulare ($n = 2$) noua teorie se reduce la cea veche. Aceasta este condiția pe care, în genere, logica științei o impune construcțiilor noi. Astfel teoria relativității și teoria cuantică satisfac această cerință ; pentru viteze mici, respectiv pentru $h = 0$, ne întoarcem la fizica clasică.

În ceea ce privește negația, va trebui, probabil, să ne deprindem cu noile sale virtuozități. Dintr-o simplă melodie unilineară, negația s-a transformat într-un contrapunct viguros, pe care este bine să-l ascultăm. Sîntem obsedați de ideea că negația trebuie să reprezinte totdeauna relația de opoziție cea mai tare : raportul de contradicție. Ni se pretinde acum să ne acomodăm cu o situație nouă, momentul solemn în care se pășește la *generalizarea operației de negare*, așa fel încît aceasta să acopere și relații mai slabe de opoziție, gama largă a raporturilor de contrarietate. Se recomandă, poate, să vorbim mai curînd (pentru a nu brusca tradiția) de *familia negatoizilor*, în plină expansiune și forțînd intrarea în cetate. Negația clasică este în acest caz capul de familie, un personaj central, desigur, dar nu singurul. Ar fi cu totul fals, conchide un specialist care a meditat îndelung asupra plurivalenței logice [11], să ne închipuim că ar exista o negație dată de la natură, pe care diferitele sisteme logice urmăresc s-o surprindă cît mai exact, apropiindu-se de original unele mai mult, altele mai puțin. Progresul constă, dimpotrivă, în faptul că negația s-a diferențiat pentru a satisface anumite cerințe ale cunoașterii și că s-au construit diferite tipuri de sisteme logice cu scopul de a defini și reliefa proprietățile noilor forme de negație.

Firește, rămîn încă deschise unele probleme de interpretare logică și filozofică, dintre care am semnalat pe cele mai spinoase. Este regretabil faptul că creatorii de calcule plurivalente au trecut deseori prea ușor asupra implicațiilor logice-filozofice, lăsîndu-se furați de euforia construcției formale și de orizontul larg pe care îl desfășoară logica modernă. Noile concepte în curs de afirmare se cer gîndite și regîndite într-un context mai larg și mai durabil, în plenitudinea consecințelor lor apropiate și îndepărtate.

II

Logica modernă a oferit un răspuns și la întrebarea tulburătoare dacă gîndirea umană s-ar putea dispensa de operația negației. Bineînțeles este în cauză gîndirea teoretică, științifică, pe care astăzi o putem modela și controla.

Răspunsul este afirmativ. S-a dovedit că ne putem descurca și fără negație, cu condiția să ne moderăm pretențiile, să ne satisfacem cu o logică mai modestă. Acesta este prețul pe care trebuie să-l plătim : limbajul logic continuă să funcționeze, dar ajunge mai sărac, cum era și de așteptat.

---

[11] A. A. Zinoviev, *op. cit.*, p. 331–332 ; cf. *Über mehrwertige Logik*, Berlin, VEB — Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1968.

Ce ne promite această aventură spirituală pentru ca ea să ne poată ispiti ?

Negaţia n-a constituit o problemă la începuturile logisticii, în orice caz nu o dificultate esenţială şi nu pe linia dezvoltării centrale a acesteia. Negaţia se introduce sub masca înşelătoare a simplităţii. În definitiv, ea este functorul primar şi elementar, acela care afectează un singur argument. Nu este de mirare atunci că în mod obişnuit calculele logice debutează cu definirea negaţiei, care este functorul monadic, şi trec apoi la prezentarea celorlalţi functori, care sînt diadici. Această ordine se păstrează, cîştigînd prestigiul tradiţiei, fie că se adoptă stilul semantic, folosind procedura tabelelor de adevăr, fie că se urmează modelul sintactic al metodei axiomatice. Majoritatea sistemelor axiomatice ale calculului propoziţional acceptă negaţia ca noţiune primitivă (simbol nedefinit), cu avantajul că, asociind şi disjuncţia, se pot imediat defini implicaţia şi conjuncţia. Aşa au procedat Russell şi Whitehead în *Principia mathematica* (1910) şi, după ei, Hilbert şi Ackermann în *Grundzüge der theoretischen Logik* (1928), principalele izvoare din care s-au inspirat creatorii logicii moderne. Chiar dacă au fost voci disidente (şi au fost), acestea au avut o audienţă restrînsă. Curentul principal descinde din poziţia russelliană, devenită tradiţie, care nivelează compartimentul functorilor logici. Din manualele în circulaţie nu se desprinde ideea că negaţia ar fi o operaţie singulară, eventual pernicioasă. Logica modernă naivă începe cu negaţia.

Semnalul de alarmă a fost declanşat din mai multe direcţii. Singularitatea negaţiei s-a impus ca o temă nouă a reflecţiei logice din considerente variate, care la un moment dat s-au concentrat, izbutind să salte negaţia, operaţie ce părea inocentă, la nivelul problemelor arzătoare.

Una din căile prin care s-a ajuns la sesizarea rolului particular pe care negaţia îl deţine în calculele logice s-a deschis atunci cînd s-a pornit la construirea logicii formale în trepte succesive, procedeu familiar matematicienilor, în stare să ilumineze multe aspecte întunecate. În acest mod, de pildă, se construieşte aritmetica, începînd cu numerele naturale, trecînd la numerele întregi şi apoi la numerele raţionale, după care urmează numerele reale şi la urmă numerele complexe.

Calculul propoziţional dispune de mulţi functori (4 monadici + 16 diadici), dar de utilizare curentă sînt doar cinci : implicaţia, conjuncţia, disjuncţia, echivalenţa şi negaţia. Se poate porni acum la lucru în mod sistematic încercînd să definim rînd pe rînd functorii principali prin cîte un grup de axiome. Este exact ceea ce au făcut Hilbert şi Bernays (dar nu în *Logica teoretică*, 1928, ci în *Fundamentele matematicii*, I, 1934). Determinînd fiecare functor în ordinea de mai sus prin cîte trei axiome, ei au reuşit să edifice întreg calculul propoziţional clasic cu ajutorul a 15 axiome. Cu acest prilej s-a observat că s-a impus o anumită ordine a functorilor. În această serie, fapt foarte important, negaţia ocupă ultimul loc. Aceasta înseamnă că la început construim logica fără intervenţia negaţiei. Această situaţie a condus pe Hilbert-Bernays la delimitarea *logicii pozitive*, fragment al calculului propoziţional care derivă din primele nouă axiome şi nu conţine operaţia negaţiei. Logica pozitivă prezintă un interes deosebit, deoarece ea constituie matricea din care emerg multiple variante de calcul propoziţional : logica minimală, logica intuiţionistă, logica clasică, logica modală etc. [12].

Rezultate asemănătoare se obţin atacînd problema prin metoda deducţiei naturale. În loc de axiome, functorii sînt introduşi succesiv prin reguli de inferenţă. Se construiesc astfel treptat sisteme logice tot mai cuprinzătoare, debutînd iarăşi cu logica pozitivă : logica absolută a implicaţiei pure (numai cu functorul implicaţie), logica absolută (se adaugă conjuncţia şi disjuncţia), logica minimală (intervine negaţia), logica negaţiei stricte (se adaugă regula retorsiunii) sau logica intuiţionistă (intervin constanta F şi principiul că din aceasta rezultă orice), logica clasică (la logica minimală se adaugă cele două scheme precedente) [13]. Construcţia creşte sistematic şi rolul fiecărui functor, ca şi al schemelor deductive, corespunzătoare reiese cu claritate.

Astfel a devenit evident că se pot construi calcule logice pe un singur functor, care suscită un deosebit interes teoretic. În *logica implicaţională* (Tarski-Bernays), totul se desfăşoară în cascade de implicaţii, după cum în *logica echivalenţei* (Lesniewski-Mihăilescu [14]) nu folosim decît operatorul echivalenţei, iar în *logica lui Nicod* construim totul pe incompatibilitate (functorul lui Sheffer). În aceste sisteme monofunctoriale se relevă o diferenţă capitală, care se instituie datorită negaţiei. Logica implicaţiei şi logica echivalenţei sînt logici pozitive. Dar, fiind lipsite de aportul negaţiei, ele reuşesc să acopere doar fragmente ale calculului propoziţional. Această insuficienţă este generată de faptul că nu se poate defini negaţia numai cu ajutorul implicaţiei sau al echivalenţei. Dimpotrivă, sistemul lui Nicod reuşeşte să desfăşoare întreg calculul clasic al propoziţiilor, şi o poate face, desigur, tocmai fiindcă incompatibilitatea (care este, în fond, negaţia conjuncţiei) poate defini negaţia.

S-a mai aflat că, suplimentînd fragmentul implicaţional al calculului propoziţional cu operaţia negaţiei (prin axiomele sau regulile de inferenţă respective), se obţine întreg corpul logicii propoziţionale clasice. Această întregire se poate realiza şi pe o cale indirectă, folosind constanta propoziţională F (fals), ceea ce era cunoscut încă lui Peirce (1885) şi a fost reactualizat de Wajsberg (1937). Negaţia se introduce în acest caz printr-o definiţie contextuală : o propoziţie este negată dacă ea implică falsul,

$$\sim p = (p \supset F).$$

Se observă că negaţia şi falsitatea sînt noţiuni asociate, fiecare din ele putîndu-se defini prin cealaltă.

Aceste cercetări, care discriminează negaţia din clasa functorilor logici, au fost alimentate şi de interesul algebric. Dezvoltarea modernă a algebrei abstracte a pus în lumină şi a caracterizat axiomatic structurile algebrice. S-a evidenţiat atunci că şi calculele logice cresc pe o anumită structură algebrică fundamentală. Calculul propoziţional clasic, se ştie, are structură de algebră booleeană. Această caracterizare, deşi foarte importantă ca una care determină trăsăturile de bază ale algebrei propoziţionale, nu ne satisface plenar. Se poate înainta spre origine pentru a dezvălui prezenţa unor structuri mai primare. În acest context a apărut iarăşi necesitatea de a separa negaţia de restul functorilor. S-a constatat că logica pozitivă, nucleul din care evoluează celelalte logici, are structură de latice. Mai precis, ea este o *latice reziduată* (faţă de conjuncţie) (Toziro Ogasawara, 1939).

---

[12] Gr. C. Moisil, *Asupra logicii pozitive*, în *op. cit.*, p. 355—391. Autorul a întreprins cercetări importante asupra logicii pozitive, construind un sistem mai primar, numită *logica strict pozitivă*, în care nu apar legi distributive.

[13] J.Dopp, *Logiques construites par une méthode de déduction naturelle*, Louvain, E. Nauwelaerts, Paris, Gauthier — Villars,1962.

[14] E. Mihăilescu, *Sisteme logice şi forme normale în calculul propoziţional bivalent*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966. Autorul a adus contribuţii importante în studiul logicilor echivalenţiale.

Situarea problemei în contextul structural algebric i-a permis lui Gr. C. Moisil să facă doi paşi importanţi. Considerînd proprietatea laticelor reziduate de a fi distributive şi deci de a putea servi drept model numai pentru sistemele logice care comportă legi distributive, el a trecut la construirea unui sistem logic mai general, care să corespundă structurii de latice generală. Astfel se constituie *logica strict pozitivă*, caracterizată prin aceea că nu poate avea decît doi functori, conjuncţia şi disjuncţia, şi că nu se poate desfăşura în teze [15]. Pe de altă parte, ţinînd seama de faptul că reziduaţia logicii afirmative este doar în raport cu conjuncţia, el introduce şi reziduaţia în raport cu disjuncţia (functorul *excepţie*: $Spq = p$ fără q), ceea ce îi permite să construiască *logica modală generală*, un cadru general pentru dezvoltarea a numeroase sisteme logice [16]. Consideraţiile structurale se vădesc a fi extrem de importante şi de fecunde.

Pentru cercetarea noastră, hotărîtor este faptul că logica pozitivă marchează un moment structural specific. Absenţa negaţiei din nucleul generator al sistemelor logice, chiar dacă stabilită prin consideraţii pur formale, îndeamnă la meditaţie. Din această perspectivă, negaţia se revelează ca o operaţie supraadăugată, care modifică structura algebrică iniţială. Într-adevăr, abia o *latice distributivă complementată* constituie o algebră booleeană, structură care acoperă întreaga logică clasică. Dar pentru aceasta trebuie date un element zero şi un element-unitate cu ajutorul cărora să putem defini complementul unic al oricărui obiect al structurii:

$$a \,.\, \bar{a} = 0,$$

$$a \vee \bar{a} = 1.$$

Complementaţia este figuraţia algebrică a negaţiei clasice, căci ea împarte universul în două şi numai două diviziuni, astfel că acestea se supun unui *principiu al excluziunii* (de fapt legea necontradicţiei prezentă în prima formulă), dar şi unui *principiu al exhaustiunii* (de fapt legea terţului exclus, prezentă în a doua formulă). Consideraţiile algebrice ne invită, aşadar, să aruncăm negaţia la sfîrşitul construcţiei logice. Încă de la începutul acestui veac, E. Schröder, în tratatul său de algebră a logicii (1890—1905), proceda în această manieră, dezvoltînd mai întîi proprietăţile laticei și adăugînd apoi proprietățile negației. Astăzi acest chip de a proceda tinde să se generalizeze, fiind relansat de mișcarea constructivistă.

---

[15] Gr. C. Moisil, *art. cit.*

[16] Idem, *Logica modală*, în *op. cit.*, p. 217—328.

Acesta a fost un experiment mintal. Am ocolit operația negației nu în mod principial și definitiv, ci doar din motive metodologice pentru clarificarea construcției. Dintr-o altă perspectivă, aceea a intuiționismului matematic, negația apare ca o operație suspectă, contaminată de virusul incertitudinii. Își face loc o îndoială cu privire la valoarea inferențelor în care negația intervine ca piesă de rezistență. După cum se știe, negația joacă rolul de pîrghie în demonstrațiile apagogice, unde se inserează prin legea terțului exclus și legea dublei negații. Asemenea demonstrații nu sînt „constructive'' în cazul mulțimilor infinite, în sensul că ele operează pur abstract, pierzînd contactul cu stările de fapt și nefiind astfel în stare să ne ofere siguranța realizabilității celor deduse. În logica clasică se practică fără grijă asemenea demonstrații. Din falsitatea universalei negative *nici un S nu are proprietatea P* se deduce imediat adevărul particularei afirmative *există un S care are proprietatea P*, ceea ce înseamnă că s-a demonstrat o teoremă de existență fără să se fi oferit o procedură de construcție[17].

Respingînd asemenea demonstrații neconstructive, intuiționismul matematic este silit să-și formuleze o logică proprie (A. Heyting). În acest sistem, atitudinea față de operația negației este nuanțată. Negația nu este respinsă cu totul, ci este acceptată cu îngrădiri care provin dintr-o nouă concepție asupra afirmației și negației (în matematică). În înțelesul intuiționist, o propoziție, fie afirmativă, fie negativă, este relatarea unei construcții mintale. A afirma o propoziție înseamnă a efectua o construcție mintală. Dar și negarea unei propoziții presupune o atare construcție : în acest caz am efectuat în minte o construcție din care rezultă că prima construcție duce la o contradicție, la o absurditate, de pildă la afirmația că $1 = 2$.

Se observă că negația intuiționistă, aceea care rămîne, posedă, în fond, caracter de afirmație, ca ceva care se înalță tot pe o construcție mintală efectuată[18]. Se remarcă totodată că negația intuiționistă se definește prin absurditate. Este o negație mai puternică decît cea clasică : este negativ ceea ce implică absurdul. Se pare că prin aceasta s-a descoperit unul din izvoarele autentice ale negației. În fața contradicției, a absurdului, ne oprim și respingem. Nu este vorba de respingerea unei păreri adverse, care eventual ar putea fi susținută, ci de o poziție mai radicală, înlăturarea a ceea ce nu are sens.

Din nefericire, intuiționiștii nu ne oferă precizări cu privire la ceea ce trebuie să înțelegem prin termenul absurd. În primul rînd ne temem ca absurdul să nu disimuleze cumva ideea de negație, ceea ce ne-ar antrena într-un cerc vicios. Primejdia este reală. Propoziția $1 = 2$ este absurdă, fiindcă este adevărată proprozitia $1 \neq 2$, care este negația sa. Absurdul se dizolvă astfel în contradicție, în presupusa asertare a enunțului $p . \sim p$, care nu poate evita apariția semnului de negație. Rămîne deschisă problema dacă absurdul ar putea fi definit independent de negație.

---

[17] Gr. C. Moisil, *Pluralismul logic*, în *op. cit.*, p. 86—87.

[18] S. Körner, *Introducere în filozofia matematicii*, București, Edit. științifică, 1965, p. 174.

Punctul de vedere al matematicii intuiţioniste ne obligă să procedăm cu circumspecţie în manipularea negaţiei. Negaţia nu este înlăturată, dar nu toate legile clasice ale negaţiei rămîn valabile. Anumite forme ale dublei negaţii şi ale terţului exclus sînt expulzate din corpul logicii pentru delictul de neconstructivitate. Absurditatea absurdităţii nu implică totdeauna adevărul, deoarece, în cazul mulţimilor infinite, nu se poate indica numai pe această bază un procedeu de construcţie. Dar rămîne valabilă conversa acestui enunţ : adevărul implică absurditatea absurdităţii (axioma lui Brouwer). În aceleaşi condiţii cade şi principiul terţului exclus, deoarece se presupune că am dispune de o metodă generală pentru a efectua pentru orice formulă dată construcţii mintale din care să rezulte fie adevărul, fie absurditatea acesteia. Apar şi alte restricţii cu privire la folosirea negaţiei, dar toate acestea derivă din izgonirea principiului terţului exclus (sau al dublei negaţii). S-a demonstrat că, dacă se suplimentează logica intuiţionistă cu o axiomă care enunţă terţul exclus ori dubla negaţie, ea obţine logica clasică.

Cu toate că negaţia intuiţionistă este mai tare decît negaţia clasică, ea nu a satisfăcut pe partizanii unui intuiţionism mai radical. Aceştia au replicat că demonstrarea imposibilităţii unei construcţii nu se poate substitui construcţiei efective, singura pe care ar trebui s-o îngăduim în matematică. Astfel s-a ajuns la poziţia extremă de eliminare cu totul a negaţiei din corpul matematicii şi al logicii. În definitiv, se susţine, în matematică nu întîlnim decît propoziţii adevărate şi deci nu ar avea sens să introducem negaţia.

În această direcţie s-au dezvoltat *matematica stabilă şi afirmativă* a lui D. von Dantzig (1942—1947) şi *matematica intuiţionistă fără negaţie* a lui G. F. C. Griss (1944—1950). Nu numai negaţia, ci, dintr-un spirit de precauţie excesiv, şi disjuncţia, precum şi cuantificatorul existenţial, sînt ejectaţi din corpul matematicii (şi al logicii). Rămîne, desigur, un lichid pur, bine distilat, dar, din nefericire, în cantitate prea mică. Cu acest limbaj, amputat de operaţia negaţiei, se poate construi doar un modest fragment al matematicii (şi al logicii). Ceea ce cîştigăm în certitudine metodică pierdem în amploarea constructivă. Dealtfel, Brouwer însuşi a pus la îndoială posibilitatea eliminării negaţiei din matematica intuiţionistă, argumentînd că în aceasta apar predicate „esenţial negative", precum $\neq$ ori $>$, care nu pot fi definite fără să se recurgă la negaţie.

Cu timpul, constructivismul s-a detaşat din atmosfera intuiţionistă în care crescuse şi a devenit un curent independent, care se bucură de o audienţă tot mai largă. Astfel, prin logica consecuţiilor a lui Lorenzen şi algebra propoziţională absolută a lui Curry, formalismul pare să evolueze în această direcţie. Or, deosebirea fundamentală între abordarea tradiţională şi abordarea constructivistă constă tocmai în atitudinea faţă de negaţie. Sistemul tradiţional nu suspectează negaţia şi, ca atare, considerînd-o o operaţie mai simplă, o introduce de la început, utilizînd-o pentru definirea celorlalte operaţii. Constructivismul, dimpotrivă, nutreşte rezerve faţă de operaţia negaţiei, pe care o separă hotărît de celelalte operaţii, izgonind-o la sfîrşit. Procedura aceasta se întemeiază şi pe consideraţii algebrice, în timp ce calculele logice tradiţionale preferă metoda matriceală. Laticea propoziţiilor afirmative se numeşte acum *logica absolută* (H. B. Curry).

Constructivismul are meritul de a fi adîncit întrucîtva problemele spinoase ale negației. Cercetarea a delimitat cu grijă domeniul și speciile negației constructive[19]. Derivarea negației din nedemonstabilitate este respinsă ca fiind neconstructivă. Într-adevăr, dacă un enunț compus pozitiv este adevărat în sistemul S, el rămîne adevărat și în S', o extensiune a lui S, în timp ce un enunț nedemonstrabil în S poate deveni demonstrabil în S'. Definiția sintactică a negației apare ca nesatisfăcătoare. Abordarea semantică a problemei se dovedește fecundă. Aceasta ne conduce la posibilitatea definirii a două tipuri de negații, corespunzătoare noțiunilor parțial intuitive de *absurditate* și de *recuzabilitate*. Un enunț elementar este absurd dacă, adăugîndu-l la S în S', devine inconsistent. Se poate astfel defini negația considerînd falsitatea în sens de absurditate.

Cealaltă cale pornește de la faptul că, pe lîngă clasa propozițiilor adevărate, există și clasa propozițiilor recuzabile. Acestea derivă din contraaxiome sau din reguli de rejecție. Se poate interpreta falsitatea ca recuzabilitate, de unde o nouă posibilitate de a defini negația.

Conceptul de absurditate, moștenire intuiționistă, a fost supus analizei. Ideea recuzabilității s-a născut din studiul sistemelor axiomatice, care nu erau perfect delimitate numai prin efectul regulilor de inferență (Slupecki, Lukasiewicz și Carnap). Dacă o contraaxiomă este demonstrabilă, sistemul devine inconsistent. Contraaxioma contrazice axioma. Se vede astfel că și ideea de recuzabilitate nu poate evita referința la contradicție, care, pe de altă parte, presupune operația negației. Ca și în cazul absurdității, ne întrebăm dacă, înțelegînd în acest chip geneza negației, nu ne expunem gîndirii circulare.

După ce am interpretat astfel falsitatea ca derivînd din absurditate ori din recuzabilitate, se poate ușor introduce negația prin definiția contextuală semnalată : se neagă enunțul care implică falsul : $\sim p = (p \supset F)$.

La capătul acestui examen presărat cu numeroase dificultăți și incertitudini, putem totuși conchide că experimentul a reușit *in extremis*. Se pot construi sisteme de logică amputate de operația negației, cum sînt logica implicațională (Tarski-Bernays), logica pozitivă (Hilbert-Ackermann), logica absolută (Curry) etc. E mai greu de răspuns la întrebarea capitală dacă aceste sisteme sînt viabile. Este drept că s-a reușit să se clădească pe acest fundament restrîns fragmente din corpul matematicii, dar încercările nu s-au bucurat de o primire prea favorabilă. Credem mai curînd că aceste înfăptuiri dețin o semnificație pur teoretică.

Aceasta nu este lipsită de interes, dar nu a fost suficient dezbătută. S-a dovedit astfel, credem, în primul rînd independența negației față de ceilalți functori principali (implicația, echivalența, conjuncția și disjuncția). S-a demonstrat, totodată, independența principiului identității față de principiile negației (necontradicția, terțul exclus, dubla negație). Iar în cadrul acestora din urmă a reieșit independența principiului necontradicției față de terțul exclus și dubla negație (în formele principale ale acestora). S-a învederat, dimpotrivă, că dubla negație este o consecință a terțului exclus. Aceste rezultate sînt importante, merită eforturile depuse, dar necesită în continuare noi strădanii de exegeză logică-filozofică.

---

[19] H. B. Curry, *op. cit.*, p. 254–310.

Să nu ne înşelăm însă. Independenţa celor trei principii logice este relativă, în funcţie de sistemul logic considerat. În contextul calculului propoziţional clasic, relaţia de independenţă face loc echivalenţei dintre aceste principii, pentru bunul motiv că în acest cadru toate tautologiile sînt echivalente între ele şi deci pot fi deduse unele din altele. Astfel avem : $(p \supset p) \equiv (\sim p \vee p)$ prin definiţia implicaţiei, $(p \supset q) \equiv (\sim p \vee q)$; $(\sim p \vee p) \equiv \sim (p . \sim p)$ prin legea lui De Morgan : $(p \vee q) \equiv \sim (\sim p . \sim q)$. Aceste transformări presupun valide definiţia implicaţiei şi dubla negaţie (aplicată la legea lui De Morgan), ceea ce logica intuiţionistă nu recunoaşte.

În acelaşi timp am învăţat să construim logica formală cu mai multă prudenţă şi într-o manieră mai sistematică, pe care o impun şi consideraţiile de structură algebrică. Am aflat că negaţia este o operaţie care, în dispreţul aparenţelor, generează complicaţii şi primejdii şi că, în consecinţă, se recomandă să fie lăsată la urmă. Logica modernă circumspectă nu mai începe cu negaţia, ci încheie cu ea.

Negaţia a fost cucerită. Astăzi ştim s-o mînuim la perfecţiune, s-o introducem într-un sistem formal ori s-o eliminăm din acesta după voie, să făurim noi forme de negaţie, mai flexibile, să enumerăm cu grijă ceea ce îi precedă şi ceea ce îi succedă, să-i cîntărim corolarele.

Cu toate acestea, cine rîvneşte la o definiţie intrinsecă a negaţiei, realizabilă dincolo de context, nu se poate declara satisfăcut. Succesele pe care le-am înregistrat se adună în planul operaţionalităţii, oricum superficial.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv :

Athanase Joja,

LOGOS ARCHITÉKTON

CLUJ, EDITURA „DACIA",
1971, 156 p.

athanase joja

LOGOS
ARCHITÉKTON

„LOGOS ARCHITÉKTON", SAU PATOSUL UNIVERSALULUI

DE

AURORA M. NASTA

Pe tărîm filozofic, în veacul dinaintea noastră, o cale de căutări sfîrşea în antiintelectualism, alături de altele care afirmau net ca izvor al cunoaşterii primatul intuiţiei, al pragmaticului, pînă chiar şi pe acela al angoasei existenţialiste. Veacul nostru, regîndind în artă spaţiul, timpul şi cauzalitatea, avea să proclame prin unii reprezentanţi ai lumii Occidentului arta „nouă" şi inovatoare, antiromanul, antiteatrul, cînd de fapt nu era vorba de a nega genurile artistice existente, ci de intenţia de a elimina din ele sau de neputinţa de a mai regăsi în ele logosul architékton.

Iată de ce în asemenea epoci spiritele filozofice nu numai lucide, ci şi hrănite o viaţă întreagă cu tot ceea ce de la origini a fost edificator în epocile anterioare, se întorc spre izvoarele fecunde şi limpezi ale culturii noastre mediteraneene, pentru ca sub semnul logosului acestei

Rev. filoz., 20, 1, p. 83–91, Bucureşti, 1973

culturi să-şi construiască noul chip cerut de noile condiţii economice-sociale şi ştiinţifice.

Către aceste izvoare elene ale gîndirii europene s-a îndreptat dintru început Athanase Joja. Această opţiune a fost atît de puternică, încît şi astăzi, cînd el ne-a părăsit, ea rămîne vie şi deci pilduitoare. Concentrîndu-şi atenţia asupra problemelor de logică, Athanase Joja pleacă de la filozofia lui Heraclit, şi anume de la teza privitoare la bivalenţa logosului : ,,logosul obiectiv, alcătuit din structurile şi legile universului'', şi ,,logosul subiectiv'', care ,,transcrie original şi specific principiile şi formele generalisime ale raţiunii obiective care guvernează lumea''. În această transcriere ,,*specifică şi profund originală*..., gîndirea logică e *demiurgică*. Astfel e suprimat abisul, care, la Kant, la pozitiviştii logici şi la unii sociologi, desparte logicul de real... Există un *monism logic*''. Iar în *Logique et métalogique du principe d'identité* spune : ,,Toate formele şi operaţiile logice derivă dintr-o *formă primitivă* — identitatea concretă''. Aceste afirmaţii ne dezvăluie centrul gîndirii filozofice a lui Ath. Joja. Acest monism logic asigură dialogul dintre lumea obiectivă şi cea subiectivă, cu rezultatul ancorat în adevăr.

Din acest punct central al gîndirii lui Athanase Joja a pornit şi cartea apărută sub titlul *Logos architékton*. Cele trei părţi ale cărţii : ,,Poietikón'', ,,Ethikón'' şi ,,Logikón'', prezintă trei aspecte esenţiale, definitorii pentru conştiinţa umană, într-o serie de studii care, printr-o analiză profundă şi fecundă a acestor ipostaze umane, ajung să constituie o meditaţie filozofică asupra esenţei omului : ,,Ceea ce îl defineşte, ceea ce îl constituie ca om nu e senzaţia sau voinţa, ci logosul, intelectul'', adică înţelegerea ,,a ceea ce e universal'' (p. 117).

Această prezenţă a logosului, ,,totodată vorbă şi ceea ce e vorbit, semnificant şi semnificat, concept verbal şi concept mental'', autorul îl scoate în evidenţă, în ,,Poetikón'', chiar la originile poeziei moderne, la Baudelaire. Poetul ne e înfăţişat nu în chipul singuraticului care luptă să ajungă la singularitate (Sartre), nici al luptătorului cu principiile morale ale binelui şi răului, ci al spiritului lucid care ,,transfigurează'' (p. 8) evenimentele vieţii sale, ,,aduce la suprafaţă ecoul adîncurilor, purificîndu-l de confuzie şi ordonîndu-l sub semnul armoniei şi frumuseţii'' (p. 5), o frumuseţe care deschide asupra lumii o perspectivă de cunoaştere. Poetul se scrutează cu o acuitate analitică inegalată, demascînd şi răul şi binele într-o lume în care ,,l'action n'est pas la soeur de rêve'' şi ne înfăţişează lupta tragică a pasionalităţii lui sfîşiate între aspiraţiile spre puritate şi continua prăvălire în rău. Este calea lui Baudelaire, o cumplită *methodos*, prin care ajunge să cunoască fundamentul sfîşierii lui : ,,drama cosmică a conflictului dintre bine şi rău'' (p. 15). De aceea pentru Ath. Joja ,,nu satanismul'' domină poezia lui Baudelaire, ci ,,lupta dintre bine şi rău, precum şi aspiraţia spre puritate şi luciditate'' (p. 7—8). Iar această sciziune cosmică, pe care o retrăieşte chinuitor poetul, e explicată în termeni plotinieni : ,,Pentru Baudelaire, emanaţia e o cădere, întrucît lumea emanată se îndepărtează de perfecţia şi simplicitatea Unului''. ,,A doua ipostază, inteligenţa, e dualitate'' (p. 14), iar cu dualitatea apare în lume binele şi răul ,,şi astfel sufletul e iniţial şi fundamental arena acestei lupte'' (p. 15).

Trecînd la Mallarmé, *poetul esențelor*, Joja arată cum Mallarmé, creîndu-și un limbaj propriu exprimării sensurilor ce nu pot fi decît sugerate, ,,a încercat să exprime secretele inefabile ale cosmosului, ...ale Ființei ca Ființă" (p. 26), așa cum o încearcă poetul în *Un Coup de Dés*. Aici numărul pitagoric generează lumea, ,,dar din jocul numerelor țîșnește prin hazard... ansamblul ordonat, cosmosul" (p. 27—28).

Plin de convingerea aristotelică potrivit căreia ,,omul e fundamental și specific *logos*" (p. 26), Joja discerne și în creația lui Mallarmé conștiința că ,,universul îi apare poetului ca fiind făcut spre a se exprima, a fi gîndit, a fi ridicat la nivelul construcției noetice-poetice, care e o adevărată creație — Poesis" (p. 29).

Al treilea mare poet modern, pe care Ath. Joja îl găsește tot printre poeții inteligibilului, este Valéry. Aici poetul dăruiește cititorului nu numai opera sa poetică, ci și reflecțiile cele mai subtile și mai profunde ale unui poet asupra propriei lui opere și a artei poetice în general. De astă dată, Ath. Joja — filozoful, logicianul și poetul, cum îl putem numi cînd urmărim cu încîntare cum creează cu *logos* și *pathos* o desfășurare a gîndului — urmărește cu pasiune rezultatul celor douăzeci de ani de tăcere ai poetului, ani de mari căutări și experiențe ale conștiinței lui poetice. După o analiză subtilă a logosului meditației ,,poetului gînditor" în *Le Cimetière Marin*, în care din dezamăgirea în fața mării liniștite, contemplată din cimitirul marin în care dorm străbunii, ,,se înalță o meditație asupra soartei umane", care sfîrșește la capătul poemului într-un imn al vieții, declanșat de marea care se agită în ,,culori fascinante", Ath. Joja trece la lămurirea esenței poeziei lui Valéry : ,,Este crearea unei limbi strălucitoare de frumusețe și plasticitate", care în același timp păstrează ,,riguros exigențele inteligibile". ,,Limba — continuă Ath. Joja — nu este numai regnul inteligibilului, ci — prin însăși constituirea ei — un condominiu al inteligibilului și sensibilului". Chiar Valéry, referindu-se la pasajul ,,Zénon ! Cruel Zénon ! Zénon d'Elée !" din *Le Cimetière Marin*, vorbește despre ,,cele cîteva imagini ale lui Zenon" aduse ,,pentru a exprima revolta contra duratei și acuității unei meditații, care face simțită prea aspru distanța între *ființă* și *cunoaștere* pe care o dezvoltă conștiința conștiinței" (p. 36 și 37). Aici Ath. Joja subliniază : ,,Iată-l pe Valéry prins între inteligibil și sensibil, între exigențele ființei și cunoașterii, între aceste două momente ale eului".

La capătul analizei poeziei lui Valéry, Ath. Joja se oprește o clipă și asupra operei eseistice a acestui poet, din a cărei bogăție alege reflecțiile ,,asupra raportului cuvîntului și ideii". Față de limba obișnuită, ,,făcută pentru acțiune" și care ,,se epuizează în acțiune", Valéry consideră că limba poeziei, pe lîngă transmiterea sensului cuvintelor, sugerează o anumită stare de spirit și ne transpune astfel în universul poetic.Acest univers poetic permite ,,realizarea sensibilă a unei teme inteligibile" (p. 46). Ca un corolar al reflecțiilor lui Valéry asupra limbii poeziei care creează universul poetic, Ath. Joja conchide : ,,Poezia e arta ce coordonează o multiplicitate de factori : sunetul, sensul, realul și imaginarul, logica, sintaxa și dubla născocire a fondului și a formei — și toate acestea prin mijlocirea unui mijloc esențialmente practic, *limbajul comun*...", în care, spune Valéry, se comunică, ,,fără să sfărîme sfera instantanee a universului poetic, o idee a unui oarecare *eu*, minunat de superior *mie*" (citat p. 47). Deci, continuă Ath. Joja, „nu un *Moi* încărcat de toate scoriile cotidianului, ci un *Je* dezghiocat din carapacea sa banală, o afirmare pură a străfundurilor originare. Atingerea acestui eu pare o pătrundere in *intimo meo* și totuși e o ascensiune, o *anabază*". Aici, în termenii lui Lukács, am putea spune că eul individual atinge prin creație sau recepție genericul (*das Gattungsmässige*), adică originara ancorare umană în *logos*.

Reflecțiile lui Ath. Joja asupra celor trei mari poeți moderni —Baudelaire, Mallarmé și Valéry — arată limpede cît de legată este poezia modernă de gîndirea filozofică și cît de preocupată este de a sonda ceea ce rămîne misterios în universul înconjurător și interior prin crearea unui logos poetic, acest *Saint-Langage*, cum spune Valéry, în care prin sensibil ajungem să exprimăm și să recreăm în noi inteligibilul. Ath. Joja regăsește astfel la cei trei mari poeți moderni puterea artei de a-și împlini misiunea, care e „de a concretiza eminent însăși natura omului și de a constitui — într-un sens — o finalitate a existenței" (p. 26).

Partea a doua a cărții, intitulată „Ethikón", se ocupă îndelung de Socrate în capitolele : I. „Socrate, erou al rațiunii" ; II. „Cunoașterea de sine" ; III. „Socrate contra sofiștilor", și continuă în capitolele următoare să analizeze raporturile esențiale dintre IV. „*Logos și ethos*", V. „*Logos și paideia*", pentru a stabili în capitolul VI „Prognoza, esența și validitatea normelor morale".

Autorul începe în „Ethikón" prin a se ocupa de Socrate, tocmai pentru a arăta că nu e cazul să-l privim pe marele dascăl al lui Platon și al lui Aristotel numai „ca un moralist de ținută demnă, dar fără perspective metafizice" așa cum ni-l prezintă Xenofon, nici ca pe un sofist rupt de realitate, cum e ridiculizat în *Norii* lui Aristofan; dar, totuși, nici ca pe un „metafizician îndrăzneț", așa cum ni-l prezintă Platon în *Phaedon*, *Banchetul*, *Theaitetos* și *Parmenides*.

Pentru a-i putea atribui lui Socrate ceea ce constituie aportul lui probabil în filozofie, Ath. Joja se lasă condus de Aristotel, care afirmă imanența universalelor în concepția socratică (p. 50—51). „Dar Socrate — spune Aristotel — nu considera ca separate universalele și nici definițiile... în mod rațional" ; el „căuta esența. Căci el căuta să raționeze, iar începutul raționamentelor este esența". Astfel, continuă Joja, „Socrate a ridicat la rangul de principiu epistemologic și logic conceptul de esență a lucrurilor, conceptul de universal și de definiție universală". Dar acest universal, Socrate îl caută în *ethica*, *moralia*, „pentru că aici a găsit el condițiile adevăratei științe, bazată pe universalitate, esențialitate, necesitate" (p. 57). Pentru ca apoi, prin maieutică, metodă care presupune că știința există ca virtualitate în suflet, Socrate să actualizeze, grație raționamentului, cunoștințele de care interlocutorul e capabil.

Cunoaște-te pe tine însuți devine astfel „descoperirea mecanismelor ce guvernează gîndirea..., a valorilor care conduc viața morală", a naturii și a mecanismelor gîndirii și a valorilor, a raporturilor lor cu particularul, și-l duce pe Socrate „la acest rezultat, în aparență paradoxal, la crearea unei metode universale, valabilă în etică, în logică, în știință..." (p. 59), „o metodă universală aplicabilă atît eului cît și noneului ; o metodă subiectivă cu valoare de obiectivitate" (p. 63).

În intelect, Socrate descoperă conceptul, care, deși produs al subiectivității, e purtătorul unor esențe obiective. De-a lungul mileniilor, spune Ath. Joja, „cugetul și-a format un bagaj de cunoștințe" rezumativ al universului, „un ansamblu de structuri, de scheme și forme noetice, care fac din el, la nivelul noeticității, un sistem, un *necesar inteligibil*... În acest sens, intelectul este conștiința de sine a universului, forma în care acesta... parvine la autocunoaștere" (p. 64 și 65).

Ath. Joja subliniază raționalismul socratic : „Virtuțile sînt științe", deci „virtuțile se învață... Vițiul și răutatea sînt fructul neștiinței... Moral și rațional sînt identice" (p. 68). Dar, în continuare, autorul arată cum *daimonul* lui Socrate, care-l oprește sau îl îndeamnă la anumite acțiuni, reprezintă intuiția și îi tempereazăraționalismul; acest *daimon* poate fi definit și ca *eros*. Astfel se întregește filozofia socratică prin aceea că „*daimon*, conștiința și intuiția, acționa în domeniul particularului, al acțiunii... regnul particularității, în opoziție cu știința, care e regnul universalității". „*Daimon* și *eros* salvează la Socrate... aceste drepturi ale existentului concret, drepturile acțiunii, politicii și moralei" (p. 71, 72). *Gnothi seauton* este nu numai temeiul cugetării socratice, ci temelia întregii filozofii europene moderne — Descartes, Kant, Husserl — și se regăsește pînă în epoca noastră la empiriștii logici, la fenomenologi, ceea ce înseamnă că avem mereu noi temeiuri de a-l considera pe Socrate drept întemeietorul și, am adăuga noi, susținătorul filozofiei.

Deși sofistica — ne reamintește autorul în *Socrate contra sofiștilor* — apare ca o reacție progresistă împotriva vechilor instituții și concepții social-politice, tendințele ei individualiste extreme ajung la abolirea universalului și în gîndire, și în morală. Tezele lui Gorgias neagă existența, cognoscibilitatea și comunicabilitatea, deci adevărul nu există. Iar pentru Protagoras, individualitatea umană fiind măsura lucrurilor, adevărul este subiectivitate pură și se definește prin eficacitate, prin adaptarea la acțiune, cum vor spune mai tîrziu pragmatiștii. Nefiind preocupați de adevăr, raționamentele lor dădeau numai impresia de adevăr fiind de fapt fie un paralogism, prezent și în argumentul ontologic al lui Anselm-Descartes-Hegel, fie o petițiune de principiu, fie un sofism al accidentului. Aceste erori, voite la sofiști, se datoresc faptului că ei nu respectă constanța și precizia noțiunilor, „confundă și intervertesc... particularul și universalul, supun normele logice și morale intereselor lor personale și de moment..., în fine introduc o dezordine totodată în universul logic și în cel etic" (p. 83). Exemplele care urmează sînt luate din viața de acum, și atunci devine clar că insistența lui Ath. Joja de a înfățișa lipsa de *ethos* logic la sofiști pornește nu numai din nevoia de a explica lupta lui Socrate împotriva primejdiei de a pierde universalul, ci și din dorința de a descoperi sofismele care mai stau la baza unor atitudini din jurul nostru.

Împotriva acestei nimiciri a unității substanțiale a lucrurilor și a gîndirii reacționează Socrate, „filozof al conceptului, adică al unității și stabilității", așa cum o vor face și Platon, și Aristotel. Socrate, care primul a conceput știința ca avînd drept obiect universalul, realizat în concept și în definiții, spune Ath. Joja, nu poate fi asimilat cu sofiștii, așa cum în mod „regretabil" o face „un filozof de geniu ca Hegel", fiindcă, pe cînd Protagoras, prin „caracterizarea cunoașterii ca subiectivă, individualǎ, nega conceptul de ştiinţǎ, Socrate, prin recunoaşterea esenţei lucrurilor, de o parte, a universalitǎţii şi obiectivitǎţii cunoaşterii, de altǎ parte, fǎcea posibilǎ ştiinţa" (p. 87).

În ,,Logos şi ethos", Ath. Joja se ridicǎ împotriva afirmaţiei cǎ ,,în logicǎ nu existǎ moralǎ" (Rudolf Carnap) şi aratǎ cǎ în logica demonstrativǎ, a cǎrei finalitate e adevǎrul, acesta e morala logicii. ,,Prin subordonarea sa la condiţiile adevǎrului, universul logic se supune unei *norme* : aceea de a exprima adecvat realitatea obiectivǎ" (p. 91). Normele gîndirii trebuie sǎ fie corecte şi juste.

Nu numai atît. Universul logic a avut, desigur, o înrîurire asupra eticului, spune Ath. Joja, ,,ordinea logicǎ era... incompatibilǎ cu o dezordine eticǎ". Afarǎ de aceasta, inteligenţa, pentru a înţelege ,,fǎrǎ pǎrtinire şi prejudecatǎ, trebuie sǎ fie animatǎ de o pasiune supremǎ : de dragostea de adevǎr", care ,,e o valoare moralǎ". Şi Ath. Joja citeazǎ logicieni ca Goblot şi savanţi ca Henri Poincaré care vorbesc despre calitǎţile morale ale spiritului ştiinţific. Meditînd asupra activitǎţii cîtorva mari oameni de ştiinţǎ, Ath. Joja conchide cǎ ,,logos şi ethos se susţin reciproc în istoria ştiinţei. Logosul fǎrǎ ethos riscǎ sǎ lîncezeascǎ, sǎ nu afle forţa necesarǎ pentru a înfrînge inerţia, lenea, nesinceritatea, iar ethosul fǎrǎ logos e orb şi se împotmoleşte în banalitate sau exagerǎri neomeneşti" (p. 98).

În ,,Logos şi paideia" suprinzi un surîs pǎrintesc şi faţǎ de adulţi, nu numai faţǎ de tineret. *Paideia* se raporteazǎ atît la *logos*, cît şi la *ethos*, cǎci educaţia cuprinde atît formarea şi îmbogǎţirea inteligenţei, cît şi atitudinea eticǎ. Dacǎ vrem sǎ exprimǎm exact semnificatul, spune Ath. Joja, trebuie sǎ ajungem la ,,disciplina logico-lingvisticǎ strictǎ, pe care ne-o impunem în mînuirea limbajului, disciplinǎ bazatǎ pe o pasiune devorantǎ : pasiunea adevǎrului... Omul este, în mod esenţial, o fiinţǎ raţionalǎ, dar raţionalitatea însǎşi nu se poate realiza decît pentru cǎ omul e, în subsidiar, o fiinţǎ pateticǎ" (p. 105).

În ultimul capitol din ,,Ethikón", Ath. Joja se ocupǎ de douǎ aspecte ale culturii moderne : decalajul dintre progresele spectaculare ale ştiinţei şi progresele mai puţin spectaculare ale filozofiei şi ale ştiinţelor sociale şi umane şi decalajul şi mai mare între ,,rezultatele impresionante ale ştiinţei şi progresele timide ale conştiinţei morale".

Acest decalaj nu ne poate îndemna însǎ sǎ renunţǎm la filozofie. ,,N-o putem face — spune autorul — pentru cǎ resimţim o nevoie imperioasǎ de a considera nu numai pǎrţile şi sectoarele lumii, ci lumea ca totalitate, precum şi raporturile specifice ale omului cu aceastǎ lume". Filozofia, care trebuie sǎ ţinǎ mereu seama de cuceririle ştiinţei, priveşte şi aspecte esenţale ale lumii de care nu se ocupǎ nici o ştiinţǎ, cum sînt categoriile din dialogurile lui Platon — *Sofistul* şi *Philebos* — sau cum este ,,fiinţa", privitǎ ,,sub unghiul universalitǎţii, necesitǎţii şi esenţialitǎţii..." (p. 107). ,,Decalajul, mai degrabǎ aparent decît real, între ştiinţǎ şi filozofie provine din faptul cǎ filozofia este o *epistème* în cǎutarea absolutului, dar îl va atinge oare cîndva ? Dar ştiinţa însǎşi îl va atinge la rîndul ei ?". Este singurul capitol care sfîrşeşte cu întrebǎri. De astǎ datǎ numai viitorul poate rǎspunde, fiindcǎ lui îi sînt adresate. Numai viitorul poate spune cît din posibilul gîndit de noi cei de azi va putea deveni existent şi cît din acesta necesar.

În ceea ce privește celălalt decalaj, între evoluția rapidă a științei și a tehnologiei și perfecționarea morală a omenirii, „avem tot dreptul să credem că conștiința morală a individului, ca și cea a omenirii sînt capabile de perfecționare...". Pentru a întemeia această opinie, Ath. Joja analizează esența normei etice, din care să-i poată deduce viitorul. Omul, adică *zoon logikón*, „a creat *o ordine intelectuală*, care... trebuie să propună *o ordine a normelor etice*. Astfel norma etică face parte din natura umană", ca fiind „transpunerea normelor logice... Este deci *o manifestare a esenței omului*" (p. 109).

Dar „pe cînd normele logice subzistă nu numai subiectiv, ci și obiectiv, ...norma morală presupune conștiința omenirii" (p. 110). „Care e perspectiva conștiinței și normei morale în viitor? Care va fi acțiunea descoperirilor științifice asupra conștiinței morale și asupra validității normelor", se întreabă Ath. Joja la sfîrșitul părții intitulate „Ethikón". Conștiința morală universală, suscitată de principiile intelectului, nu poate fi decît promovată de știința care e opera intelectului uman, răspunde autorul. Cuceririle științei vor elimina multe dintre bazele economice ale conflictelor internaționale. Dar știința pune la dispoziția conștiinței morale mult mai multe posibilități de dezvoltare. „Știința ne revelă *o ordine, o armonie, o frumusețe intelectuală* proprii să incite conștiința la ... contemplarea frumuseții interioare a naturii. Este permis să sperăm că această contemplare, *theoria*, a frumuseții intime a naturii va determina contemplarea frumuseții morale și că, întocmai ca în dialectica *Symposion*-ului, sufletul uman se va ridica de la frumusețea sensibilă la frumusește noetică și morală" (p. 113).

„E de crezut, încheie Ath. Joja această a doua parte a cărții, că acest ultim pătrar al secolului al XX-lea va pune jaloanele transformărilor viitoare nu numai în planul științific, ci și în acela al evoluției morale" (p. 114).

În ultima parte „Logikón. Logos architékton", Ath. Joja analizează succint o serie de raporturi ale logosului.

Între *logos* și *cosmos* este izomorfism, fiindcă „apariția rațiunii umane, lăcaș al formelor imateriale și al universalului, a constituit veriga cea mai înaltă a evoluției universului, forma prin care universul se gîndește pe sine" (p. 116).

Între *logos* și *anthropos*, relația este atît de strînsă, încît ceea ce ne constituie ca oameni este logosul, intelectul, care, „emergent din senzații, lăcaș al formelor și al universalelor, reprezintă posibilitatea științei" (p. 118).

Între *logos* și *ethos* am văzut mai sus cît e de strînsă legătura. „Funcția intelectului este descoperirea adevărului în natură și în societate", deci „adevărul e norma și morala intelectului" (p. 119).

Între *logos* și *pathos* am văzut, de asemenea, cît de strînse relații există, pasiunea fiind necesară intelectului, dar subordonată discernămîntului logic, care ne face să considerăm lucrurile și din unghiul universalității. „Universalitatea ne înalță la acel eros filozofic, care are ca țel adevărul, binele și frumosul" (p. 121).

În „Logos și praxis", autorul se-ntreabă : la început a fost Cuvîntul, cum spune evanghelistul neoplatonician din Patmos, sau Fapta, cum spune Goethe? Ele nu se pot despărți în concepția lui Ath. Joja, fiindcă „la început a fost Cuvîntul, iar acesta e el însuşi Faptă şi creator de Faptă, după cum la început a fost Fapta generatoare de gînd. Adevărul stă în complementaritatea Cuvîntului şi Faptei" (p. 123).

În „Logos şi chronos", după ce enunţă diferite concepţii asupra timpului, Ath. Joja constată că, „oricare ar fi natura timpului..., experienţa noastră autentică ne spune că totul e mişcare. Prin raţionament aflăm că în această mişcare eternă subzistă stabilităţi, identităţi, permanenţe..., legile naturii şi tipurile de structură : matematică, fizică, chimică, biologică, sociologică" (p. 124). Ceea ce înseamnă că, oricare ar fi natura timpului în care se înscrie mişcarea, ea nu a împiedicat emergerea gîndirii din fluxul senzaţiilor, adică nu a lucrat împotriva constituirii universaliilor, ci a permis, „prin oprire şi odihnă", constituirea logosului obiectiv, „adică a ansamblului legilor şi tipurilor de structură din cosmos, şi a Logosului subiectiv, adică a totalităţii organice a formelor şi schemelor logice" (p. 125) care au arătat corespondenţa dintre identităţile ontologice şi cele noologice.

Între *logos* şi *empeiria*, „legătura o constituie conceptul, bază a logosului, care provine din senzaţii, dar poate exprima universalul inteligibil". Ath. Joja citează aici aforismul lui Ludwig Wittgenstein: „Logica nu e o teorie, ci o imagine reflectată a lumii". Rezultă de aici că şi pentru Wittgenstein, care a atras atenţia asupra invariabilităţii tautologiilor, ar exista „un izomorfism între logică şi structura esenţială a universului".

„*Logos* şi *ethnos*" arată, conform tezei iniţiale şi permanent amintite, că logosul, universalul, definind omul, este „bunul comun al tuturor oamenilor şi deci al tuturor popoarelor, indiferent de rasă şi culoare", pentru că este „rezultatul activităţii multimilenare a întregii omeniri" (p. 127).

Cu toate acestea, există totuşi o ţară, spune autorul, Grecia antică, în care, odată cu apariţia filozofiei presocratice şi apoi cu marea filozofie a conceptului, reprezentată de Socrate, Platon şi Aristotel, s-a semnat „actul de maturizare şi de autoconştiinţă al logosului". Pasiunea pe care autorul o are pentru filozofia greacă, pentru „miracolul grec", e ca un imn în cinstea logosului, în care răsună versurile lui Democrit : „Nimic nu se naşte în van şi totul se produce prin necesitate şi în virtutea unei raţiuni".

Poporul nostru s-a întîlnit şi el cu această cultură a logosului în diferitele faze ale formării sale culturale, ne reaminteşte Ath. Joja. Întîi pe ţărmurile Pontului Euxin, apoi prin romani : „Logosul a propus modelul său apolinic patosului traco-dacic" (p. 128). După întîlnirea cu lumea slavă, are loc o reîntîlnire cu spiritul elenic prin Bizanţ, „iar în secolul al XVIII-lea afluxul neogrec", sub egida lui Aristotel, adăugăm noi. Toate acestea confirmă şi întăresc raţionalismul culturii noastre, reîntărit în secolul al XIX-lea prin contactul cu cultura franceză, „raţionalistă prin definiţie".

Aceste asimilări au hrănit limba noastră, acest *sermo romanicus*, şi i-au dat „sonoritate, plasticitate, eleganţă, claritate şi analiticitate", capabile să exprime, cu Eminescu, pînă şi viziunile logosului şi ideile metafizice.

Nu numai poporul şi poeţii au creat limba noastră, cu „vocaţia apolinică a clarităţii", ci şi a nuanţelor subtile afective. Filozoful şi logicianul Ath. Joja subliniază rolul lui „Titu Maiorescu, filozof, critic și logician, care a îndrumat pe contemporanii săi întru respectarea regulilor vorbirii clare, măsurate și expresive a unui fond corespunzător menirii semnificante a limbii", ceea ce face ca Maiorescu să nu fie „niciodată inactual" (p. 133). Este, poate, cel mai profund omagiu adus lui Maiorescu.

Abia acum, în capitolele care încheie cartea, ne întîlnim cu termenul din titlu : *logos architékton.*

După cum a arătat în capitolele anterioare, logica e o știință demonstrativă ; ea nu ne informează asupra realului, dar acest real nu poate fi exprimat în gîndirea logică decît prin recrearea lucrurilor conform normelor formale, adică datorită *logosului architékton*, proces prin care gîndirea ajunge să exprime forma și esența lucrurilor. Dar acest logos, propriu sufletului, „se sporește pe sine proclamă Heraclit". Iar pentru Aristotel sufletul „este într-un fel toate existentele". Nu este vorba de lucrurile înseși, ci de formele lor. În asta constă sporirea logosului, în „cuprinderea asimptotică a Totului" (p. 136).

Pentru a lămuri felul în care logosul concepe, cuprinde „toate cele ce există", cuprindere care nu e o înmagazinare de plăci fotografice, Ath. Joja întrebuințează termenul de izomorfism, adică egalitate între formele noetice și formele ontice.

Fiind „formă și structură", logosul primește în sine formele și structurile ontice", deci „devine toate existentele". Logosul este deci „eterologic, ontologic, fiindcă vorbește despre Ființă" (p. 137).

Logos architékton este deci o carte de meditație filozofică, axată pe afirmarea atotprezenței logosului în lumea omului, în cea interioară ca și în cea exterioară. Patosul cu care autorul caută să arate rolul esențial, definitoriu al logosului nu numai în gîndire, ci în însăși apariția omului ca om, legarea lui de *cosmos*, de *ethos*, de *pathos*, de *praxis*, de *chronos*, de *empeiria*, de *ethnos*, de *paideia* este ca un continuu avertisment că negarea rolului lui primordial nu poate fi decît rezultatul unor rătăciri ale gîndirii. Este de remarcat că această legare este mereu exprimată, în toate titlurile respective, printr-un *și*, care, la capătul analizelor, ajunge să-și dezvăluie un alt caracter decît cel obișnuit, copulativ, și anume unul de implicație a logosului în conceptele de care e legat.

Este de remarcat că revenirea la filozofia lui Aristotel în atîtea din paginile acestei cărți ne arată cum, încă o dată, această filozofie, cu care s-a hrănit cultura noastră în diferite epoci, și-a găsit în Ath. Joja pe unul dintre cei mai remarcabili exegeți contemporani. Dealtfel, revenirea — ca în mai toate epocile care preced renașterile — la clarele și puternicele începuturi ale filozofiei elene este, poate, pentru gînditorul de astăzi mai rodnică decît oricînd. Într-un moment cînd eforturile culturii noastre și ale gîndirii românești sînt îndreptate cu pasiune constructivă în direcția viitorului, autorul meditațiilor din *Logos architékton*, el însuși participant eminent la edificarea noii culturi, vine să ne reamintească într-un discurs raționalist superior, susținut de un etos exemplar, coordonatele istorice ale spiritualității românești, orizontul de cultură în care aceasta și-a configurat profilul propriu și particular : „Atena—Roma—Bizanț". Universalismul lui Athanase Joja nu a rămas nicicînd o pură idee platonică, un ideal desprins de efortul istoric de a-l realiza. Pentru el cel puțin, logosul a fost mereu un etos și un patos al vieții, un stil *architékton* de filozofare.

NOI CRITERII,
NOI DIRECȚII
ÎN CERCETAREA
ESTETICĂ

Sub redacția lui

Ion Pascadi

EDITURA „DACIA",
CLUJ, 1972, 125 p.

NOI CRITERII
NOI DIRECȚII
ÎN CERCETAREA
ESTETICĂ
EDITURA DACIA

DESPRE CUM (NU) SE FACE O CARTE

DE

OCTAVIAN CHEȚAN

Între titlul extrem de promițător și conținutul modest al acestui volum există o disproporție șocantă. O panoramă a acestor *Noi criterii, noi direcții în cercetarea estetică* contemporană implica o lărgire considerabilă a problematicii abordate, o situare în plină actualitate filozofică-ideologică, un tablou complex al curentelor de gîndire care se înfruntă astăzi în domeniul esteticii cu reliefarea contribuției gîndirii marxiste și a influențelor exercitate de ea asupra unor reprezentanți de seamă ai gîndirii estetice contemporane etc. etc.

Or, între coperțile volumului sînt adunate cinci articole (semnate de patru autori), a căror „sintetică reunire de planuri" (p. 15), încercată în articolul introductiv, rămîne o simplă declarație de intenții, fără acoperire reală. Dar asupra unor probleme propriu-zis de conținut vom reveni ulterior pe parcurs, fără a insista prea mult. Căci primul mobil al acestor note îl constituie nu atît *conținutul* teoretic al volumului, cît modul în care a fost *alcătuit* el, mai precis unele dintre articolele incluse în volum.

Rev. filoz., 20, *1*, p. 93–98, București, 1973

Desigur, ideal ar fi ca *fiecare volum nou apărut* în editurile noastre (cărți, monografii, culegeri de studii și articole etc.) *să cuprindă*, *aproape integral*, *texte inedite*, elaborate anume pentru acel volum. Excepție fac culegerile care reunesc studii și articole risipite de-a lungul anilor prin diverse publicații și a căror reeditare în volum este justificată de valoarea lor reprezentativă fie pentru evoluția teoretică a respectivului autor, fie pentru nivelul teoretic sau climatul ideologic al unei perioade istorice date. De asemenea, în mod curent, pentru o primă confruntare cu publicul cititor, majoritatea autorilor publică în reviste de specialitate fragmente din lucrări mai ample, nedefinitivate încă. În toate aceste cazuri, *circuitul* este *exclusiv de la articolul de revistă spre volum* și este reglementat și prin tarife editoriale diferențiate (poate nu suficient de nuanțat).

Practica editorială și normele nescrise ale activității publicistice resping însă cu excepția cazurilor amintite mai sus orice reluare a unui text de la un volum la altul, orice retipărire a lui în edituri diferite, sub titluri diferite.

Ce ne oferă din acest punct de vedere volumul *Noi criterii, noi direcții în cercetarea estetică* ?

Lectura articolului *Metoda fenomenologică în estetica contemporană*, semnat de Marcel Petrișor, ne-a reamintit de volumul recent apărut al aceluiași autor, *Curente estetice contemporane* (București, Edit. „Univers", 1972), respectiv de capitolul al IV-lea, intitulat *Estetica fenomenologică a lui Edmund Husserl*. Într-adevăr, o simplă confruntare a celor două texte ne-a demonstrat că, de fapt, avem de-a face cu unul și același text. Autorul a eliminat din acest capitol al IV-lea, care constituie textul de bază, primele trei pagini și jumătate, a introdus două-trei stilizări, a mai eliminat pe parcurs încă aproximativ două pagini și a încropit o încheiere de o pagină și jumătate. Astfel, din cele 26 de pagini ale articolului tipărit în volumul apărut în Editura „Dacia", doar o pagină și jumătate, ultimele, sînt inedite. Și, bineînțeles, titlul, menit să producă iluzia unei noi lucrări științifice în palmaresul autorului.

Iată prima pagină a acestei copii alături de modelul calchiat; apar și cîteva mici invertiri de fraze și stilizări, operații absente aproape total în restul transcrierii.

Din volumul *Curente estetice contemporane*, cap. IV, *Estetica fenomenologică a lui Edmund Husserl*	Din volumul *Noi criterii, noi direcții în cercetarea estetică*, articolul *Metoda fenomenologică în estetica contemporană*.
Pe un plan mult mai vast, Husserl tinde la stabilirea unei baze absolut sigure de cercetare a tuturor științelor, și mai ales a filozofiei, din care face parte și estetica. Metoda fenomenologică de cercetare va deveni astfel și metoda esteticii husserliene, de care, ce-i drept, nu putem vorbi ca de o disciplină aparte, ci ca de ceva ce	E. Husserl a fost gînditorul care pe un plan mult mai vast a tins la stabilirea unei baze absolut sigure de cercetare nu numai în ceea ce privește științele, cît mai ales în ceea ce privește filozofia, din care face parte și estetica. Metoda fenomenologică de cercetare va deveni astfel și metoda esteticii husserliene, de care, ce-i drept, nu putem vorbi ca de o disciplină

se poate deduce din toată filozofia sa.	aparte, ci ca de ceva ce se poate deduce din toată filozofia sa.
Spre deosebire de N. Hartmann, care-şi încoronează opera scriind o monumentală estetică, Husserl asimilează percepţia şi contemplarea estetică reflecţiei transcendentale, adică reflecţiei conştiinţei asupra ei însăşi pentru a se percepe şi dezvălui în toată esenţialitatea ei Pentru el, sursa tuturor afirmaţiilor raţionale este „conştiinţa donatoare originară” (*das originäre Bewusstsein*), regula fundamentală a metodei fenomenologice fiind vizarea lucrurilor în sinea lor.	Asimilînd percepţia şi contemplarea estetică reflecţiei transcendentale, adică reflecţiei conştiinţei asupra ei însăşi, el urmăreşte perceperea şi dezvăluirea ei în toată esenţialitatea sa, făcîndu-se numai pentru sine. Pentru el, sursa tuturor afirmaţiilor raţionale este „conştiinţa donatoare originară” (*das originäre gebende Bewusstsein*), regula fundamentală a metodei fenomenologice fiind vizarea lucrurilor în sinea lor.
Din punct de vedere fenomenologic, lucrurile sînt date într-un anume fel simţurilor noastre, dar subiectul cunoscător nu trebuie să se oprească la aceste daturi. El trebuie să descopere esenţele, pentru că lucrul este numai ceea ce vedem în faţa noastră, adică fenomenul (care în accepţia greacă este ceea ce apare în faţa conştiinţei) (p. 24).	Din punct de vedere fenomenologic lucrurile sînt date într-un anume fel simţurilor noastre, dar subiectul cunoscător nu trebuie să se oprească la aceste daturi. El trebuie să descopere esenţele, pentru că lucrul este numai ceea ce vedem în faţa noastră, adică fenomenul care în accepţia greacă este ceea ce apare în faţa conştiinţei (p. 65).

Astfel, cititorului i se oferă, încă o dată, la interval de cîteva luni, aceeaşi prezentare „albă”, lipsită de tonuri personale, ca şi de orice filon critic-analitic, a esteticii husserliene şi posthusserliene. Autorul încearcă o transcriere a ei din interior, cu mijloace strict descriptive. De aici absenţa oricărui efort critic-teoretic de interpretare a fenomenologiei din perspectiva gîndirii marxiste. Cele cîteva intervenţii izolate, în loc să puncteze unele distincţii de fond, ne dezvăluie mai curînd o stare de neclaritate teoretică, proprie autorului. Despre fenomenologie aflăm, de pildă, că „sfera vizată de ea este în exclusivitate sfera obiectivului, subiectul sau activitatea acestuia neinteresînd decît atunci cînd şi acestea devin obiecte de investigat”; pentru ca imediat în continuare autorul să descopere aici o înrudire cu gîndirea marxistă (?!), înrudire pe care Althusser ar fi făcut-o şi mai strînsă: „De aici însă pînă la *o înrudire mai strînsă* cu gîndirea marxistă nu mai e decît un pas, pe care-l face dealtfel L. Althusser în toată opera sa de mai tîrziu” (p. 66, subl. ns). Această apropiere a fenomenologiei de marxism nu ni se pare întru nimic justificată. Mai ales că autorul însuşi caracterizează în continuare fenomenologia ca „o doctrină deci în care realitatea îşi pierde caracterul concret, devenind pură categorie logică atît în ceea ce priveşte subiectul cît şi obiectul” (p. 70), ceea ce contravine radical gîndirii marxiste.

La rîndul ei, metodologia fenomenologică este elogiată fără rezerve, deși pe parcursul articolului distingerea ei de doctrina fenomenologică este doar intenționată, dar nu limpede realizată. Oricum, în concluziile sale, Marcel Petrișor scrie : „*Metodologia fenomenologică, indiferent de cine ar fi cel care ar aplica-o* (sic !) *vizează* poate totuși *unul dintre modurile cele mai complexe de abordare a fenomenului artistic*" (p. 90, subl. ns.). Pentru a evita limitele care decurg din sistemul din care ea rezultă, autorul cere raportarea ei „la un sistem cît mai critic cu putință", neprecizînd însă sensul acestui gînd, ci menționînd doar că „în acest caz, într-o perspectivă mai largă, orientînd respectiva metodologie fenomenologică spre substraturile din ce în ce mai adînci ale operei de artă..., acesteia i s-ar întrevedea *o aplicabilitate din ce în ce mai mare* și posibilitatea ca *prin ea să fie concurată totodată și tehnica contemporană*, în procesele ei de **dezvăluire**, de revelare" (p. 90, subl. ns.). Nonsensul ultimei fraze, care încheie dealtfel și articolul, este grăitor pentru ușurința cu care a fost predat editurii manuscrisul și pentru graba cu care el a fost acceptat atît de coordonatorul volumului, cît și de redacția de specialitate a editurii.

Dar surprizele oferite de acest volum nu se opresc aici. Ion Pascadi, coordonatorul culegerii, semnează primele două articole : unul, însumînd 7 pagini, intitulat *Dialectica abordării metodologice a artei* și recomandat de autor ca „studiul nostru introductiv", și altul, mai amplu (24 de pagini), intitulat *Metoda structuralistă în abordarea operei.*

Acest al doilea articol se dovedește și el elaborat în bună măsură din tăieturi selectate din texte publicate în ultimii doi ani în alte volume. Astfel, primele pagini le regăsim aidoma în volumul *Estetica între știință și artă* (Edit. „Albatros", 1971). Autorul nu a făcut decît să recitească cu creionul în mînă cîteva pagini din capitolul *Artă și structură* și să elimine de ici, de colo cîteva rînduri sau cîteva cuvinte. Așezarea pe două coloane a textelor ar ocupa un spațiu prea mare. Identitatea lor este aproape fără cusur.

În ambele texte am remarcat, printre altele, prezența unei informații eronate, care, mereu repetată, s-ar putea impune cititorilor mai puțin avizați în problemă. Am în vedere afirmația : „Introdus în lingvistică de Ferdinand de Saussure termenul de structură a cunoscut o spectaculoasă carieră fiind adoptat cu repeziciune de..." (vezi volumul *Estetica între știință și artă*, p. 121, și volumul *Noi criterii, noi direcții în cercetarea estetică*, p. 16). Adevărul este că Ferdinand de Saussure *nu* a introdus în lingvistică termenul de structură. În mod paradoxal poate, în al său *Curs de lingvistică generală* (*Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1971), ținut între 1906 și 1911 la Universitatea din Genova și considerat astăzi ca piatră de hotar a lingvisticii structurale, *termenul de structură nu este utilizat nici măcar o singură dată.* F. de Saussure întrebuința exclusiv termenul de *sistem*, înțeles ca ansamblu de elemente atît de strîns legate între ele, încît orice accident care alterează una dintre părți modifică implicit întregul sistem. A devenit clasică comparația făcută de el între limbă, ca sistem de semne, și regulile jocului de șah. Eroarea din text se datorește, desigur, lipsei unui contact direct cu scrierile lui Saussure, comentate... după alți comentatori, care și ei la rîndul lor... etc. etc.

În continuarea articolului *Metoda structuralistă în abordarea operei*, autorul prezintă, după Jean Viet, cele cinci direcţii principale ale metodelor structuraliste în ştiinţele sociale, pentru ca apoi să treacă la scurte caracterizări ale contribuţiilor lui Lucien Goldmann, Pierre Francastel etc. în aplicarea metodei în studiul literaturii, al artelor etc. ,,Tăieturile" sînt utilizate şi aici. Ion Pascadi este autorul studiului introductiv la volumul lui Lucien Goldmann *Sociologia literaturii* (Bucureşti, Editura politică, 1972), şi fragmente disparate din acest studiu introductiv le regăsim cuplate în noul articol.

Autoreproducerea mecanică — sau ceea ce apare cel puţin ca atare cititorului — se răzbună însă în cazul lui Ion Pascadi, prin alterarea gravă a conţinutului din textul originar transcris grăbit şi cu adresă schimbată în noua versiune. Ne referim la următorul fragment :

Din studiul introductiv intitulat *Structuralismul genetic şi Lucien Goldmann*, la volumul lui L. Goldmann, *Sociologia literaturii*.	Din *Metoda structuralistă în abordarea operei*, apărut în *Noi criterii, noi direcţii în cercetarea estetică*.
,,...gînditorul face o netă distincţie între *structuralismul genetic*, pe de o parte, şi *sociologia conţinuturilor* sau cea a formelor, pe de alta. Astfel, în timp ce *sociologia conţinuturilor* vede în operă un reflex al conştiinţei colective, *sociologia structurală* vede în ea unul dintre elementele constitutive cele mai importante ale acestuia, acela care permite membrilor grupului să ia cunoştinţă de ceea ce gîndeau, simţeau şi făceau fără să-şi dea sema de semnificaţia obiectivă a actelor" (p. 14).	,,Poziţia lui Lucien Goldmann este motivată prin distincţia pe care el o propune între *sociologia structuralistă* şi *sociologia conţinuturilor*. În timp ce *prima* vede în operă un reflex al conştiinţei colective — spune el —, *cea de-a doua* vede în operă unul dintre elementele ei constitutive, cel mai important, acela care permite membrilor grupului să ia cunoştinţă de ceea ce ei gîndeau, simţeau şi făceau fără să-şi dea seama de semnificaţia obiectivă a actelor lor" (p. 27).

Al doilea text atribuie structuralismului genetic (sociologiei structurale) ceea ce pe bună dreptate se atribuia în primul text sociologiei conţinuturilor şi invers.

Celălalt articol semnat de Ion Pascadi, *Dialectica abordării metodologice a artei*, care deschide de fapt volumul, expune succint opiniile autorului despre trei nivele, posibile şi reale, de abordare a fenomenului artistic : nivelul *infraestetic*, cuprinzînd metodologiile prin care se cercetează elementele determinante sau constituante ale artei ; nivelul *estetic* propriu-zis, sau *echiestetic*, adică raportările filozofice-antropologice la opera de artă considerată în integralitatea ei ; şi nivelul *metaestetic*, la care se plasează discuţiile asupra limbajului esteticii ca disciplină teoretică. Aceste probleme l-au preocupat intens pe Ion Pascadi în ultimii ani, cercetările sale finalizîndu-se în cartea recent apărută *Nivele estetice* (Edit. Academiei, 1972). Articolul este o foarte scurtă prezentare a ipotezei sale de lucru din această carte, dar fără legătură cu restul culegerii pe care o prefaţează. Ultimul alineat încearcă o asemenea raportare, dar ea este lipită, făcută ad-hoc şi de aceea mai mult încurcă lucrurile. Diversele metodologii contemporane se situează după opinia autorului ,,în genere la nivel infraestetic" (p. 15). Sînt enumerate aici deopotrivă critica stilistică, descripţia fenomenologică, teoria informaţiei aplicată la artă şi metoda structurală. Provoacă nedumerire considerarea metodei fenomenologice ca aparţinînd nivelului infraestetic, ţinînd seama şi numai de faptul că doar cu două pagini înainte autorul fixase descripţia fenomenologică în planul echiesteticii ca unul dintre polii săi extremi (alături de speculaţia teoretică). De asemenea, în celălalt articol al său din această culegere, Ion Pascadi defineşte structuralismul fenomenologic ca ,,o orientare filozofică", întrucît ,,atitudinea fenomenologică nu are sens decît faţă de o lume căreia ştiinţa nu i-a dat încă formă în propriul ei limbaj"(p. 22).

Volumul mai cuprinde articolele *De la estetica informaţională la estetica cibernetică* de Mihai Nadin şi *Critica stilistică* de Savin Bratu. Analiza lor nu ne-a preocupat în mod deosebit.

Ne-a reţinut însă atenţia o recenzie a acestui volum apărută în revista ,,Familia" nr. 11(87) noiembrie 1972 sub semnătura lui Crăciun Bejan , în care se încearcă descoperirea unei ,,unităţi de adîncime" a culegerii. Atenţia mai mult decît precară cu care a citit cartea recenzentul este probată şi numai de faptul că atribuie articolul despre stilistica contemporană — semnat de Savin Bratu — lui M. Gafiţa (???). Pentru Crăciun Bejan, conceptul de cercetare în general, deci şi în domeniul esteticii, nu are sens decît legat de formalizările matematice. Numai formalizarea teoriei artei prin procedee matematice i se pare vrednică a fi considerată cercetare estetică. Acest zel excesiv pentru matematizare, pentru ,,determinaţiile stricte ale calcului", îl conduce la negarea activităţii de cercetare în ştiinţele sociale (unde matematizarea este doar una dintre direcţiile şi metodele de investigare ştiinţifică). Este construită în grabă şi o definiţie năstruşnică a cercetării, lipsită de fapt de orice temei în afara dorinţei autorului de a desfiinţa ca preocupare ştiinţifică tot ce nu e subordonat aparatului matematic. ,,Cercetarea — spune Crăciun Bejan — este metodologia specifică a ştiinţelor contemporane dominate de formalizările matematice" (?!).

Evident, o asemenea recenzie este doar un pretext pentru ca autorul ei să-şi expună pledoaria matematizantă. Oarecum în mod analog şi editarea culegerii a fost doar un prilej pentru redacţia respectivă a editurii de a consemna în planul de apariţii un titlu de carte sforăitor. În această situaţie, la rîndul nostru, cu reală amărăciune a trebuit, din păcate, să considerăm volumul un prilej pentru a arăta cum nu trebuie făcută o carte.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

CONFERINŢA ŞTIINŢIFICĂ INTERNAŢIONALĂ PE TEMA „STRUCTURI SOCIALE ŞI RELAŢII SOCIALE ÎN CONDIŢIILE CONSTRUIRII SOCIALISMULUI”

În zilele de 4—8 decembrie 1972 s-au desfăşurat în sala Muzeului de istorie a partidului comunist, a mişcării revoluţionare şi democratice din România lucrările Conferinţei ştiinţifice cu participare internaţională pe tema „Structuri sociale şi relaţii sociale în condiţiile construirii socialismului”, organizată de Academia „Ştefan Gheorghiu” în cadrul manifestărilor consacrate celei de-a 25-a aniversări a republicii. La lucrări au participat membri ai Comitetului Central al Partidului Comunist Român, membri ai Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, cadre didactice din învăţămîntul superior şi cercetători ştiinţifici din domeniul ştiinţelor sociale, activişti de partid etc. De asemenea au fost prezenţi numeroşi invitaţi de peste hotare, oameni de ştiinţă, cercetători, activişti politici din 20 de ţări din Europa, Africa, Asia şi America Latină.

La şedinţa de deschidere au luat parte tovarăşii : Leonte Răutu, membru al Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R., preşedintele Consiliului de conducere, rector al Academiei „Ştefan Gheorghiu”, Cornel Burtică, membru supleant al Comitetului Executiv, secretar al C.C. al P.C.R., Miron Constantinescu, membru supleant al Comitetului Executiv, secretar al C.C. al P.C.R., preşedintele Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice.

Rostind cuvîntul de deschidere a conferinţei, tovarăşul *Cornel Burtică*, în numele Comitetului Central al Partidului Comunist Român, a adresat un salut călduros oaspeţilor de peste hotare şi a urat succes deplin lucrărilor acestei importante reuniuni ştiinţifice, închinată aniversării unui sfert de veac de la proclamarea republicii.

Apoi tovarăşul *Leonte Răutu* a prezentat referatul introductiv *Structuri sociale şi relaţii sociale în societatea socialistă*, în care au fost analizate pe larg amplele mutaţii survenite în toate domeniile vieţii sociale în cei 25 de ani ce au trecut de la preluarea întregii puteri politice de către clasa muncitoare şi aliaţii ei sub conducerea partidului.

Odată cu Congresul al IX-lea al P.C.R. şi continuînd cu Congresul al X-lea şi cu Conferinţa Naţională, a subliniat vorbitorul, s-a întreprins — sub îndrumarea şi participarea determinantă a secretarului general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu — o vastă şi minuţioasă activitate de cristalizare teoretică a strategiei înaintării României pe calea socialismului şi comunismului, de elaborare a unor programe concrete de acţiune în toate domeniile importante ale vieţii sociale.

În cadrul referatului au fost abordate pe larg probleme referitoare la : principalele schimbări petrecute în structura de clasă a societăţii româneşti ; perfecţionarea relaţiilor de producţie ; aşezarea întregului sistem de relaţii sociale pe baza principiilor eticii şi echităţii

Rev. filoz., 20, 1, p. 99—107 Bucureşti, 1973

socialiste; evoluţia continuă pe linia perfecţionării sistemului democratic de organizare şi de conducere a vieţii de stat şi sociale; procesul ridicării pe o treaptă nouă, calitativ superioară a naţiunii şi cel al afirmării unor noi raporturi internaţionale; contradicţiile societăţii socialiste şi găsirea căilor adecvate pentru soluţionarea lor în cît mai bune condiţii ; creşterea rolului conducător al partidului ca forţă politică conducătoare a societăţii.

În continuarea lucrărilor conferinţei au avut loc dezbateri în şedinţă plenară, în cadrul cărora au luat cuvîntul : prof. dr. *Sergiu Tamaş*, şeful catedrei de ştiinţa conducerii de la Academia „Ştefan Gheorghiu", care a vorbit despre ştiinţa conducerii ca factor al perfecţionării structurilor sociale şi relaţiilor sociale; prof. *A. D. Kerimov*, şeful catedrei de istoria statului şi dreptului de la Academia de Ştiinţe Sociale de pe lîngă C.C. al P.C.U.S., despre planificarea socială în U.R.S.S. şi unele rezultate şi perspective; *Barbu Zaharescu*, membru al C.C. al P.C.R., membru al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, despre unele consideraţii economice cu privire la structura de clasă a României socialiste; *Iozsef Lick*, docent, candidat în ştiinţe filozofice, şeful catedrei de sociologie de la Şcoala superioară politică a C.C. al Partidului Muncitoresc Socialist Ungar, despre conducerea societăţii şi problema interesului în socialism; prof. dr. *Dumitru Mazilu*, membru corespondent al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, despre promovarea şi încetăţenirea eticii şi echităţii, componente majore ale procesului perfecţionării structurilor şi relaţiilor sociale socialiste; *Kang Sok Sung*, rectorul Şcolii superioare de partid „Kim Ir Sen" de pe lîngă C.C. al Partidului Muncii din Coreea, despre unele probleme ale relaţiilor sociale şi structurilor sociale în socialism; prof. dr. docent *Alexandru Tănase*, membru al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, despre conceptul de civilizaţie socialistă; prof. *Asen Kîtov*, de la Academia de ştiinţe şi conducere socială de pe lîngă C.C. al P.C. Bulgar, despre probleme actuale ale contradicţiilor în construirea societăţii socialiste dezvoltate; doctor *Ion Iuga*, conferenţiar la Academia „Ştefan Gheorghiu", despre exercitarea rolului conducător al clasei muncitoare în condiţiile socialismului, ale noilor relaţii sociale şi dezvoltării democraţiei în România contemporană.

În ziua a doua a lucrărilor conferinţei au continuat discuţiile în şedinţă plenară. Au luat cuvîntul : prof. *Ion Rachmuth*, membru al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, care a vorbit despre perfecţionarea metodelor de conducere a economiei naţionale; prof. dr. *Jerzy Ciepielewski*, de la Şcoala superioară de ştiinţe sociale de pe lîngă C.C. al Partidului Muncitoresc Unit Polonez, despre transformările cantitative şi calitative ale structurii clasei muncitoare în condiţiile socialismului ; *Alexandre Enguet*, membru al C.C. al Partidului Congolez al Muncii, ministrul muncii şi al justiţiei, despre profundele transformări sociale din Republica Populară Congo; *Toyema Elgarf*, profesor la Facultatea de drept a Universităţii din Cairo, delegat al secretarului general al Uniunii Socialiste Arabe, despre unele probleme ale democraţiei; prof. dr. *Ion Ceterchi*, vicepreşedinte al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, despre perfecţionarea democratismului şi a reglementării juridice; prof. dr. *A. A. Amvrosov*, de la Şcoala superioară de partid de pe lîngă C.C. al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice, despre problemele structurii sociale a societăţii sovietice; prof. dr. *Johannes Zelt*, de la Institutul de ştiinţe sociale de pe lîngă C.C. al P.S.U.G., despre mutaţiile în structura socială din R. D. Germană; prof. *Gheorghe Şiclovan*, de la catedra de organizare şi conducere planificată a economiei a Academiei „Ştefan Gheorghiu", despre eficienţa economică, modernizarea structurii economiei naţionale şi creşterea economică; prof. dr. *Ion Iordăchel*, şeful catedrei de sociologie de la Academia „Ştefan Gheorghiu", despre raportul dintre structura socială şi structura socioprofesională.

În cea de-a treia zi a lucrărilor conferinţei au prezentat expuneri în planul reuniunii : prof. univ. dr. *Constantin Borgeanu*, membru corespondent al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, şeful catedrei de filozofie la Academia „Ştefan Gheorghiu", cu privire la contra-

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

dicţiile în societatea socialistă ; *Pierre Joye*, membru al Comitetului Central al Partidului Comunist din Belgia, despre transformări în structura socială din Belgia ; dr. *Ovidiu Bădina*, membru al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, director al Centrului de cercetări pentru problemele tineretului, despre tineretul în structura socială a ţării noastre ; *Ivan Hruza*, şeful catedrei „Comunism ştiinţific" la Şcoala superioară politică de pe lîngă Comitetul Central al Partidului Comunist din Cehoslovacia, despre rolul istoric al clasei muncitoare socialiste ; *Shiniciro Tanaka*, profesor de economie politică la Facultatea „Kitakushu", reprezentant al Partidului Socialist Japonez, despre definirea istorică a socialismului şi trăsăturile sale ; *Jean Elleinstein*, director-adjunct al Centrului de studii şi cercetări marxiste al Partidului Comunist Francez, despre unele aspecte ale poziţiei Partidului Comunist Francez în raporturile sociale şi politice ale Franţei contemporane ; *Stana Buzatu*, şef de departament la Institutul de ştiinţe politice şi studierea problemei naţionale, despre statutul social al femeii în socialism ; *Madrandele Tanzi*, director al Biroului Politic al Mişcării Populare a Revoluţiei (M.P.R.) din Republica Zair, despre coordonate definitorii ale politicii M.P.R. de dezvoltare socială a Republicii Zair ; *Daniel Lallemand*, membru al Comitetului Central al Partidului Comunist din Reunion, despre aspectele vieţii social-economice din Reunion ; conf. univ. dr. *Constantin Popovici*, director-adjunct la Academia „Ştefan Gheorghiu", despre rolul şi locul intelectualităţii în dezvoltarea societăţii socialiste.

S-au desfăşurat de asemenea două mese rotunde, în cadrul cărora au fost dezbătute probleme referitoare la contradicţiile şi la dinamica societăţii socialiste şi la perfecţionarea relaţiilor sociale în procesul dezvoltării societăţii socialiste ; democraţia şi socialismul.

În ziua a patra a lucrărilor conferinţei au fost reluate dezbaterile. Au luat cuvîntul : prof. univ. dr. *Marin Popescu*, secretar ştiinţific al Academiei „Ştefan Gheorghiu", care a vorbit despre trăsăturile care definesc ţărănimea cooperatistă ca o clasă nouă a societăţii socialiste ; *Ahmed El Gharbaoui*, profesor la Facultatea de litere din Rabat, despre clasele sociale şi revoluţia naţională, democratică din Maroc ; prof. *Cornel Hidos*, membru al Consiliului de conducere al Academiei „Ştefan Gheorghiu", despre metodologia de cercetare a structurii personalului ; *Emilio Quiros*, membru al Comitetului Executiv al C.C. al Partidului Comunist din Spania, despre trăsăturile specifice ale drumului revoluţionar în Spania ; *Julio Homero*, reprezentant al Partidului Socialist din Chile, despre transformările economice, sociale şi politice din această ţară ; *Adrian Guerra*, de la Institutul „A. Gramsci" — Italia, despre misiunea şi rolul clasei muncitoare şi al partidului comunist în lupta pentru socialism ; dr. *Mihai M. Petrescu*, director-adjunct al Institutului de ştiinţe politice şi studierea problemei naţionale, despre raportul dintre ştiinţă şi acţiunea socială în înfăptuirea rolului istoric al partidului comunist ; dr. *Liubisa Markovici*, deputat în Adunarea Federală — Iugoslavia, despre importanţa revoluţiei tehnice-ştiinţifice în procesul dezvoltării socialiste şi omogenizarea socială în condiţiile socialismului ; conf. *L. M. Minaev*, locţiitor al şefului catedrei „Mişcarea comunistă şi muncitorească internaţională" de la Academia de ştiinţe sociale de pe lîngă C.C. al P.C.U.S., despre dezvoltarea democraţiei socialiste şi perfecţionarea sistemului de conducere socială în U.R.S.S. ; *Mustafa Boutaieb*, reprezentantul Comisiei centrale de orientare a Frontului Eliberării Naţionale — Algeria, despre problemele dezvoltării economice şi social-politice ale Algeriei.

Programul ultimei zile a cuprins expunerile prezentate de : prof. dr. *Mihai Fătu*, şef de sector la Institutul de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R., care a vorbit despre structura de clasă şi raporturile dintre clase în preajma trecerii la revoluţia socialistă din România ; prof. dr. *Mircea Bulgaru*, prorector al Academiei de Studii Economice, despre unele probleme privind modificări în structura social-profesională a populaţiei României ; *Ion Matei*, director-adjunct al Centrului de cercetări sociologice, despre contribuţia ştiinţelor sociale în optimizarea structurilor urbane şi rurale în cadrul activităţilor de sistematizare a teritoriilor şi localităţilor; prof. dr. *Tudorel Postolache*, prorector al Academiei ,,Ştefan Gheorghiu", despre corelaţia dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie în economia mondială contemporană.

În încheierea lucrărilor a luat cuvîntul tovarăşul Leonte Răutu, membru al Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R., preşedintele Consiliului de conducere, rectorul Academiei ,,Ştefan Gheorghiu".

O.I.

OMUL ÎN SOCIETATEA SOCIALISTĂ MULTILATERAL DEZVOLTATĂ

În zilele de 17 şi 18 noiembrie 1972, din iniţiativa Institutului de filozofie al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice a R.S. România a avut loc o sesiune ştiinţifică pe tema *Omul în societatea socialistă multilateral dezvoltată*, la care au participat, în calitate de colaboratori, şi cadre didactice din cadrul Facultăţii de filozofie. De asemenea, au mai participat, ca invitaţi, cercetători ai Institutului de ştiinţe pedagogice, precum şi alţi specialişti. Sesiunea a încercat să ilustreze una din direcţiile posibile ale cooperării dintre cercetarea ştiinţifică şi învăţămîntul superior.

În cuvîntul de deschidere, directorul Institutului de filozofie, prof. dr. doc. Al. Tănase, a relevat însemnătatea problemei omului — ca problemă centrală a gîndirii filozofice dintotdeauna — în procesul de construcţie a societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Organizatorii sesiunii au iniţiat cu acest prilej o formulă nouă de desfăşurare conform căreia după lectura fiecărui referat a urmat, ca prim comentar critic, deschizător de discuţii, un contrareferat, iniţiativă ce şi-a dovedit din plin eficacitatea.

În prima zi, au fost susţinute următoarele referate : *Scop şi mijloace în orînduirea socialistă* de dr. Henri Wald, coreferent conf. univ. dr. Niculae Bellu ; *Conceptul sociologic de personalitate* de lector univ. Elvira Cadar, coreferent prof. dr. doc. Al. Tănase, şi *Interacţiunea dintre atitudini şi aptitudini* de prof. dr. Paul Popescu-Neveanu, coreferent dr. Mihail Cernea. În cea de-a doua zi : *Aspecte metodologice ale abordării conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată* de dr. Haralambie Ene, coreferent prof. dr. Vasile Nichita ; *Relaţiile interindividuale psiho-sociale de ordin moral în societatea socialistă* de conf. univ. Constantin Matei, coreferent Vasile Zamfirescu ; *Pentru un studiu psiho-sociologic explicit al vîrstei adulte* de prof. dr. doc. Victor Săhleanu, coreferent dr. I. Peatniţchi.

În primul referat, intitulat *Scop şi mijloace în orînduirea socialistă*, autorul, abordînd raportul dintre muncă şi ,,loisir" în funcţie de categoriile scop şi mijloc, şi-a propus să demonstreze, printre altele, teza conform căreia omului i-ar fi mai specific, mai intrinsec, timpul liber de muncă (*loisir, disponible time*) decît munca însăşi. Caracterul formativ al muncii este dublat de un altul constrîngător, standardizant şi alienant asupra omului ; prin opoziţie, ,,*loisir*"-ul — a subliniat H. Wald — îi îngăduie omului o activitate conformă cu diversitatea şi variabilitatea dorinţelor sale, deoarece munca este încă legată de necesitate, în timp ce *loisir*-ul aparţine deja libertăţii. Iar societatea socialistă multilateral dezvoltată — ca imperiu al libertăţii — va constitui cîmpul ideal de desăvîrşire a personalităţii fiecărui individ prin diversele activităţi creatoare desfăşurate în cadrul acestui ,,*disponible time*". Discuţiile care au urmat au demonstrat că problema muncii şi a timpului liber (liber de obligaţiile de muncă, profesionale) este o temă de real interes pentru cercetarea ştiinţifică, dar şi deosebit de complexă. O primă cerinţă metodologică elementară este definirea riguroasă a celor două concepte. Dar realizarea unui asemenea deziderat nu este de fel uşoară, a arătat dr. N. Bellu (coreferent). deoarece chiar şi o simplă perspectivă istorică le arată într-o interesantă dinamică, funcţie de coordonatele sociale, politice ş.a. Oare noua divinitate care se profilează — timpul liber — va anula virtuţile formative ale muncii pentru prezent şi mai ales pentru viitor ? Rămîne oare munca numai mijloc în vederea realizării unicului scop al societăţii şi al omului : *loisir*-ul ?

Din dezbaterile participanţilor la sesiune s-au conturat mai multe opinii cu privire la conţinutul „*loisir*-ului", la raportul său faţă de muncă, la evoluţia istorică a raportului lor. Avînd în vedere întreaga evoluţie istorică a societăţii omeneşti, se poate constata — au susţinut unii participanţi — că munca este aceea care în calitatea ei de efort intelectual şi chiar fizic, efort de cunoaştere, creaţie şi aplicaţie, a dezvoltat atît societatea, cît şi individul uman. Dealtfel, munca desfăşurată în anumite condiţii şi între anumite limite este o nevoie omenească, fapt care nu implică însă inutilitatea constrîngerii sau autoconstrîngerii ca o coordonată definitorie a muncii într-o societate cît de cît organizată, iar societatea socialistă va fi tot mai raţional organizată.

Alţi vorbitori au arătat că între muncă şi *loisir* nu există o antinomie, ci dimpotrivă, ele au puncte de interferenţă : munca atractivă conţine elemente de *loisir*, iar *loisir*-ul presupune momente de muncă. Aşa cum societatea îşi ia asupră-şi sarcina educaţiei prin muncă şi pentru muncă a membrilor săi, în viitor va trebui să construiască un sistem special de educaţie a maselor în vederea *loisir*-ului. Capitalismul a avut de rezolvat problema socializării muncii ; socialismului îi revine dificila misiune de a socializa timpul liber.

Tot în cadrul dezbaterilor s-a mai ridicat problema deosebit de interesantă a raportului prezent — viitor, respectiv, dacă prezentul este mijloc în vederea realizării scopului — *loisir*-ul viitorului. Unii au fost de părere că viitorul trebuie asigurat printr-o muncă tenace a generaţiilor prezentului, iar alţii au consideat că viitorul trebuie construit, dar fără a sacrifica viaţa nici unei generaţii umane, deoarece omul rămîne scop în toate etapele dezvoltării societăţii.

Cel de-al doilea referat, *Conceptul sociologic de personalitate*, susţinut de lector univ. Elvira Cadar, a precizat notele definitorii ale acestui concept, distingîndu-l de alte accepţii ale personalităţii : psihologică etc. Integrînd omul în istoria dezvoltării ansamblului relaţiilor sociale din care fusese abstras, Marx oferă cheia descifrării ştiinţifice a omului, a naturii sale. Astfel, fiecare societate şi-a creat un anumit tip uman, un anumit tip de personalitate umană care să corespundă structurii şi funcţionalităţii acelei societăţi. Fiecare om reprezintă, prin structura sa bio-fizică, o constelaţie de trăsături individuale, unice, irepetabile. Dar el devine o personalitate numai atunci cînd şi le obiectivează într-un mod original, activ, creator — prin intermediul rolului şi statutului său social — în sensurile cerute de societate. O societate liberă constituie singurul cadru propice dezvoltării unei personalităţi libere, creatoare. Orînduirea socialistă, luîndu-şi în stăpînire mecanismul său funcţional, solicită prin toate structurile sale şi la o scară necunoscută pînă acum, participarea nu numai activă şi creatoare, dar mai ales conştientă. Acest tip de personalitate sociologică propriu socialismului, în plin proces de constituire, îl reprezintă personalitatea multilateral dezvoltată, ale cărei componente — ştiinţifică, etică, politică, filozofică, estetică — sînt reclamate diferenţiat în funcţie de etapele istorice ale dezvoltării socialiste. De exemplu, în ţara noastră se conturează actualmente tendinţa ca valoarea etică să ocupe un loc deosebit de important. Obiectînd lipsa unei delimitări mai clare a conceptului sociologic de alte accepţii ale acestui concept, prof. dr. doc. Al. Tănase (coreferent) a scos în evidenţă caracterul de sistem integrat şi integrabil, cu o arborescenţă de determinări şi relaţii al personalităţii umane : relaţii generative (constitutive), funcţionale şi valorice. Formele lor de manifestare evidenţiază, la fiecare nivel, o seamă de dificultăţi şi chiar contradicţii. De pildă, dialogul şi circuitul valoric dintre societate şi personalitate ridică problema unor criterii axiologice sigure de selectare, ierarhizare şi promovare a personalităţilor, deziderat realizabil numai de către o societate bine organizată, care poate favoriza şi stimula constituirea unor personalităţi şi, în acelaşi timp, care să ştie să valorizeze potenţialul creator al fiecăreia în parte.

Dimensiune centrală a personalităţii — interacţiunea dintre atitudini şi aptitudini a fost titlul următorului referat (prof. dr. Paul Popescu-Neveanu), care şi-a propus să adîncească studiul personalităţii umane cu analiza acelor relaţii deosebit de semnificative — în geneza şi afirmarea personalităţii — întîlnite la zona de intersecţie dintre bio-psihic şi socio-cultural. Studiile contemporane despre personalitate sînt dominate de teoria valorilor, neinteresîndu-se de baza ei dinamo-energetică (temperamentul). Personalitatea se defineşte printr-o anumită relaţie, uneori contradictorie, între aptitudini, ca dispoziţii instrumentale psiho-comportamentale inerte prin ele însele şi atitudini (motivaţii, finalitate). Autorul a accentuat asupra valorii atitudinilor în afirmarea personalităţii, socotindu-le total independente de factorii ereditari, putîndu-se modela sub influenţă socială, în tot cursul vieţii. Construcţia de personalitate nu exclude dizarmoniile, a căror cauză autorul a plasat-o în structurile sociale ale orînduirilor revolute şi generatoare de înstrăinare economico-socială şi spirituală. Expresia interacţiunii optime dintre atitutini şi aptitudini — ca nivel superior al personalităţii — o reprezintă *creativitatea*. Ea este trăsătura caracteristică a omului nou, generat în proporţie de masă de orînduirea socialistă, cît şi condiţia esenţială a *autorealizării* personalităţii umane.

Din coreferatul susţinut de dr. Mihail Cernea s-au degajat opinii deosebite asupra multor probleme ridicate de referat. Inţeles *ad litteram*, conceptul de personalitate multilateral dezvoltată, fără cîtimea de metaforă implicată în el, duce la un nonsens : multilateralitatea înţeleasă ca omnilateralitate. Or, dezvoltarea multilaterală înseamnă realizarea principalelor potenţe proprii unei persoane date şi nicidecum cultivarea tuturor direcţiilor de dezvoltare posibile în fiecare individ, ceea ce ar anula ideea esenţială de specializare. Iar dilema aptitudini—atitudini în formarea personalităţii, ridicată de referat — a precizat coreferentul —, nu comportă o soluţie unică, şablon, ci soluţii diferite, uneori opuse, dar adecvate contextului social primar şi chiar vîrstei subiecţilor la a căror personalitate ne referim. Ca sociolog, M. Cernea a pus accentul pe cultivarea aptitudinilor, întrucît ele sînt canalul principal de manifestare şi realizare a personalităţii, iar atitudinile (corecte) doar un corolar al acestora. Referindu-se în continuare la dizarmoniile de personalitate, între atitudini şi aptitudini, coreferentul a arătat că rădăcinile lor nu trebuie căutate numai sau în primul rînd în contextul macrosocial, deoarece factorul principal imediat în formarea personalităţii este grupul primar (inclusiv familia) şi nu macrogrupul.

Discuţiile purtate pe marginea referatelor despre personalitate au relevat o multitudine de aspecte asupra cărora opiniile nu au fost întotdeauna convergente. A fost evidenţiat rolul educaţiei în formarea personalităţii, ea favorizînd integrarea tuturor valorilor sociale în conştiinţa individului şi prin aceasta creînd disponibilităţi către creativitate. Alături de opinia după care societatea este cea care creează şi instituie valorile, iar personalitatea este doar un simplu receptor, s-a afirmat că orice societate se revendică de la un sistem de valori, dar prin însuşi acest fapt nu se realizează şi instituirea lui. Personalitatea nu se defineşte prin actul şi prin modul receptării valorilor, ci cu deosebire prin actul creaţiei şi instituirii lor. S-a subliniat necesitatea abordării concret-istorice a personalităţii şi delimitarea tipurilor de personalitate în funcţie de structura socială şi culturală a societăţii. Ca instrument de lucru deosebit de eficace în elaborarea modelului de personalitate a fost considerată teoria sistemică.

În cea de-a doua zi, sesiunea a fost deschisă prin prezentarea referatului *Aspecte metodologice ale abordării conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată*, de dr. Haralambie Ene. Creaţie originală a gîndirii şi practicii româneşti, acest concept atrage tot mai mult interesul filozofilor, sociologilor, politologilor. Abordarea sa teoretică impune unele aspecte metodologice de care nu se poate dispensa nici o cercetare serioasă. Prin impunerea noii sale dimensiuni „multilateral dezvoltat”, socialismul aduce pentru prima oară individul pe arena istoriei, într-o dublă postură : pe de o parte, determinat de sistemul social cu structurile sale, iar pe de altă parte, creator de structuri, şi anume a acelor structuri sociale care să corespundă în măsură tot mai mare valorilor specifice omului.

În coreferatul său, prof. dr. Vasile Nichita a revendicat necesitatea unei viziuni dinamice concret-istorice asupra conceptelor de societate socialistă multilateral dezvoltată şi de esenţă umană. Acţionînd pentru dezvoltarea societăţii, acţionăm pentru un cadru adecvat dezvoltării personalităţii, de umanizare, de ridicare a omului la rang de stăpîn al naturii şi al relaţiilor sociale. Aici se deschide cîmp larg opţiunii, idealurile fiind permanent confruntate cu realitatea socială.

Următorul referat intitulat *Relaţiile inter-individuale psiho-sociale de ordin moral în societatea socialistă*, prezentat de conf. dr. Constantin Matei, a insistat asupra factorilor principali care contribuie la constituirea acestui tip de relaţii interumane : existenţa socială socialistă şi vastul sistem al instituţiilor de educaţie. Fiecare individ uman aparţine unui grup — microgrup. Prin aceste grupuri omniprezente în toate sectoarele vieţii sociale se configurează personalităţile, se perfecţionează şi armonizează relaţiile sociale şi implicit raporturile interpersonale, ca raporturi între oameni egali şi liberi. Se formează apoi un lanţ de corelaţii care se integrează la nivelul grupului instituţional şi prin intermediul său la nivelul întregii societăţi.

În coreferatul său, Vasile Zamfirescu s-a oprit asupra căilor de cunoaştere a aspectului moral al relaţiilor interpersonale. Alături de psihologia socială şi de sociologia moralei, coreferentul a atras atenţia asupra posibilităţii de a utiliza anumite modele explicative pe care le oferă psihologia abisală pentru înţelegerea unor forme morale negative ce se manifestă în cîmpul relaţiilor interpersonale, respectiv a unor atitudini iraţionale. De exemplu, atitudinile resentimentare în cadrul relaţiilor dintre generaţii. Însăşi conştiinţa falsă poate fi înţeleasă mai complet cu ajutorul psihologiei inconştientului, ca fenomen iraţional.

Pornind de la punctul central al comunicării — constituirea spontană a microgrupurilor în cadrul colectivelor mari instituţionale — discuţiile au relevat trăsăturile şi legile lor specifice de funcţionare, au evidenţiat ponderea acestora în procesul formării personalităţii sub raport ideologic, politic, moral etc.

Ultima comunicare susţinută în cadrul acestei sesiuni, *Pentru un studiu psihosociologic explicit al vîrstei adulte* (prof. dr. docent Victor Săhleanu), şi-a propus să arunce un spor de lumină asupra perioadei adulte din viaţa individului, prea puţin studiată şi considerată ca o ,,stare staţionară'' între procesul ontogenetic şi cel al declinului. Deosebit de interesantă ar fi, arată autorul, o ştiinţă complexă a vîrstelor (ilikiologie) care ar trebui să se ocupe nu numai de vîrstele calendaristice, dar şi de cele necalendaristice : biologică, psihologică, socială şi axiologică. Interrelaţiile lor evidenţiază mai ales valoarea perioadei adulte în care performanţele, opţiunile umane ţin nu atît de factorii biologici, cît de cei atitudinali : atitudinea faţă de idealurile şi modelele sociale propuse, faţă de cerinţe, de responsabilitate, faţă de propria opţiune, faţă de propriul rol şi statut, faţă de propria personalitate.

Discutînd relaţia ierarhică dintre aspectele statice ş' cele dinamice ale vîrstei adulte, coreferentul I. Peatniţchi a subliniat rolul subordonat al dinamicii acesteia. Fiecare orînduire social-istorică a prezentat anumite tipuri de modele umane, sub aspectul vîrstei şi sexului, modelul uman al societăţii socialiste multilateral dezvoltate, spune autorul, trebuie centrat pe vîrsta adultă pusă sub semnul feminităţii.

Problema modelelor sociale şi a ierarhizării sociale a vîrstelor, a stimulat ample discuţii, evidenţiind şi alte opinii decît cele emise de referat. Astfel, s-a considerat că discuţia asupra tipului de bază al personalităţii în socialism trebuie plasată, în primul rînd, nu în planul biologic, ci în planul psihosocial şi etic. Trebuie să mergem spre o societate care să se preocupe de indivizii tineri, nu ca vîrstă, ci ca disponibilităţi psihice şi etice, capabili să potenţeze suplimentar vîrsta adultă. Alte probleme discutate : problema geniilor, a gerontocraţiei, a bătrîneţii ş.a.

În cuvîntul de închidere, dr. Radu Pantazi a subliniat că problemele ridicate în referate și coreferate, departe de a putea fi considerate ca încheiate, soluționate teoretic și practic, se află în centrul atenției cercetătorilor. Discuțiile s-au încadrat, pe deplin, în coordonatele temei sesiunii.

E. F.

FILOZOFIA ȘI CERCETAREA INTERDISCIPLINARĂ

În ziua de 16 noiembrie 1972 a avut loc un colocviu științific cu tema „Filozofia și cercetarea interdisciplinară", organizat de Secția de științe sociale și umane a Comisiei naționale a R. S. România pentru UNESCO.

În cuvîntul de deschidere, prof. univ. Tudor Bugnariu, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România, a relevat faptul că tema colocviului este concludentă pentru schimbările care intervin în structura unor științe ca istoria culturii și a civilizațiilor, filozofia, biologia, matematica etc., scoțînd în același timp în evidență semnificația evoluției dinspre științele unidisciplinare spre cele interdisciplinare. Cercetarea interdisciplinară nu vizează o simplă reunire a rezultatelor diferitelor științe, ci *integrarea* unor metodologii diferite într-un unic proiect. Prof. univ. Tudor Bugnariu a subliniat în încheiere că, în condițiile diversificării științelor și ale sintezei realizate de disciplinele interdisciplinare, rolul filozofiei crește : ei îi revine sarcina de a găsi principiul unificator al acestei diversități și de a asigura deschiderea permanentă a gîndirii împotriva unilateralității și închistărilor dogmatice.

În cadrul colocviului au fost susținute următoarele comunicări : acad. Grigore Moisil, *Rolul matematicii și al calculatoarelor în cercetarea interdisciplinară* ; acad. Remus Răduleț, *Factorii care au determinat evoluția dinspre științele unidisciplinare spre cele interdisciplinare*; prof. N. Botnariuc, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România, *Viziunea sistemică și cercetarea interdisciplinară în biologie* ; acad. Emil Condurachi, *Cercetarea interdisciplinară în istoria civilizației antice* ; dr. Al. Duțu, cercetător științific principal, *Cercetarea interdisciplinară în istoria culturii;* prof. Henri Wald, membru al Academiei de Științe Sociale și Politice a Republicii Socialiste România, *Filozofia și modelul cibernetic*; prof. dr. docent Al. Tănase, *Filozofia și universul spiritual al omului contemporan.*

Dezbaterile colocviului s-au dovedit fructuoase atît pentru participanții activi la discuții — filozofi și oameni de știință —, cît și pentru auditoriul interesat de problematica actuală a dezbaterii.

M.B.

ADUNAREA GENERALĂ A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

În ziua de 16 decembrie 1972, în sala de festivități a Muzeului de istorie a Republicii Socialiste România, a avut loc adunarea generală a Academiei de Științe Sociale și Politice.

La adunare au luat parte membrii titulari și membrii corespondenți ai Academiei de Științe Sociale și Politice, cadre didactice și cercetători, delegați la adunarea generală.

Prof. univ. *Miron Constantinescu*, președintele Academiei de Științe Sociale și Politice, a prezentat principalele rezultate obținute în 1972 în domeniul științelor sociale, precum și direcțiile de activitate cuprinse în programul de cercetare pe anul 1973. A fost subliniat efortul pe care oamenii de știință și consiliile științifice ale unităților de cercetare l-au făcut în direcția includerii în programul de activitate a unor teme menite să răspundă cerințelor etapei actuale de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate, hotărîrilor Conferinței Naționale a partidului, indicațiilor tovarășului Nicolae Ceaușescu cuprinse în expunerea la consfătuirea cadrelor didactice de la catedrele de științe sociale din învățămîntul superior. Au fost subliniate cu deosebire unele măsuri ce trebuie luate pentru a realiza o fuziune organică între cercetare, învățămînt și practica socială. S-au relevat de asemenea acțiunile ce se vor întreprinde de Academie în vederea participării mai active a membrilor săi, a cercetătorilor la activitatea ideologică a partidului, la amplul proces de dezvoltare a conștiinței socialiste a oamenilor muncii. În acest context a fost evidențiată însemnătatea deosebită a îndeplinirii programului de teme prioritare, îndreptate spre perfecționarea continuă a vieții sociale, spre ridicarea eficienței întregii activități economice și sociale, spre valorificarea moștenirii științifice și culturale a trecutului și îmbogățirea patrimoniului spiritual al României socialiste.

În cadrul discuțiilor s-au făcut propuneri pentru întărirea legăturii dintre unitățile de cercetare, învățămînt și viață, pentru creșterea spiritului creator în activitatea de cercetare științifică, pentru o mai bună coordonare a potențialului științific și orientarea acestuia spre problematica majoră a vieții sociale.

Adunarea generală a adoptat direcțiile principale de activitate pe anul 1973.

Ținînd seama de faptul că prof. univ. Miron Constantinescu a primit alte însărcinări pe linie de partid și de stat, adunarea generală a hotărît eliberarea sa din funcțiile de membru al prezidiului și de președinte al Academiei de Științe Sociale și Politice.

În calitate de membru al prezidiului și de președinte al Academiei de Științe Sociale și Politice a fost ales prof. univ. *Mihnea Gheorghiu*.

În încheierea adunării generale, cei prezenți au adresat o telegramă tovarășului Nicolae Ceaușescu, în care se sublinia hotărîrea membrilor Academiei, a cercetătorilor și a cadrelor didactice din domeniul științelor sociale de a milita neabătut pentru o mai strînsă legătură a muncii lor cu problemele practice ale dezvoltării economice și social-politice a țării și se da glas sentimentelor de stimă și recunoștință pentru contribuția teoretică deosebită a secretarului general al Partidului Comunist Român la generalizarea experienței partidului și poporului nostru în opera de făurire a noii orînduiri, pentru bogata și neobosita sa activitate, consacrată perfecționării societății noastre, afirmării tot mai prestigioase a României pe plan internațional, spre binele și propășirea națiunii noastre socialiste.

I. O.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ATHANASE JOJA

La 8 noiembrie 1972 s-a stins din viață, în urma unei boli necruțătoare, academicianul profesor Athanase Joja, vechi militant al mișcării muncitorești, membru al Consiliului de Stat al Republicii Socialiste România, vicepreședinte al Academiei Republicii Socialiste România, membru în Prezidiul Academiei de Științe Sociale și Politice a Republicii Socialiste România.

Născut la București la 3 iunie 1904, a făcut studii de filologie clasică și drept la Universitatea din București. Din perioada studiilor și pînă în ultimii ani ai vieții sale, Athanase Joja a desfășurat o bogată activitate politică și științifică-didactică pentru victoria cauzei socialismului, înscriindu-se în pleiada intelectualilor români care au îmbrățișat idealurile Partidului Comunist Român, slujindu-le cu devotament și înalt patriotism.

Încă din tinerețe, din 1930, Athanase Joja s-a alăturat mișcării muncitorești. Membru al partidului comunist din 1931, el îndeplinește cu abnegație sarcini de răspundere ca secretar al mișcării antifasciste din

România, în conducerea Blocului Democratic, contribuind la unirea forțelor democratice. Activitatea sa politică i-a atras represiunile regimului burghezo-moșieresc, în perioada 1940—1944 fiind deținut în închisori și lagăre de concentrare.

Între 1955 și 1969 a fost membru al C.C. al P.C.R.

După eliberare, deținînd înalte funcții pe linie de stat — vicepreședinte al Consiliului de Miniștri, ministru al culturii și învățămîntului, iar între 1960 și 1963 președinte al Academiei Republicii Socialiste România —, Athanase Joja a adus o contribuție de seamă la aplicarea în viață a politicii partidului de dezvoltare economică și social-culturală a țării. A fost ales deputat al Marii Adunări Naționale în mai multe legislaturi. A fost membru fondator și primul președinte al asociației ,,România''.

Ca reprezentant al României la Organizația Națiunilor Unite, vicepreședinte al Comitetului executiv al UNESCO, ambasador, președintele Comitetului național pentru apărarea păcii între 1965 și 1967 și membru al Consiliului Mondial al Păcii, Athanase Joja a militat pentru înfăptuirea politicii externe a partidului și statului nostru de întărire a prieteniei cu toate popoarele lumii, de dezvoltare a unei largi și multilaterale cooperări internaționale.

Athanase Joja a fost o personalitate de frunte în cultura și filozofia românească. Încă înainte de eliberare a publicat studii și articole de filozofie marxistă, de istorie a culturii, de combatere a ideologiei reacționare și de analiză a situației politice interne și internaționale.

Gînditor original, Athanase Joja a desfășurat o susținută activitate de creație științifică în domeniul filozofiei și al logicii, acordînd o deosebită atenție logicii dialectice și filozofiei științei. În principalele sale lucrări, *Studii de logică*, *Ethos și logos*, *Logos architékton*, precum și în alte numeroase studii de teorie a cunoașterii și logică, a adus o contribuție remarcabilă la aprofundarea problemelor logicii dialectice și corelației acesteia cu logica clasică și cu logica simbolică. Totodată, el a publicat importante studii despre logica și filozofia istoriei, despre sociologia logicii și a consacrat studii critice principalelor curente idealiste contemporane din domeniul logicii și al teoriei cunoașterii.

Paralel cu bogata sa activitate științifică, Athanase Joja a fost o prezență vie în dezbaterile ideologice din țara noastră, în activitatea de valorificare a patrimoniului culturii naționale.

Șef al catedrei de logică a Universității din București, director al Centrului de logică al Academiei de Științe Sociale și Politice, redactor-șef al revistei ,,Acta logica'', om de știință de prestigiu internațional, Athanase Joja a fost ales președinte al Asociației oamenilor de științe din Republica Socialistă România și membru corespondent al Institutului Franței — Academia de științe morale și politice.

Prin întreaga sa muncă și atitudine militantă revoluționară Athanase Joja a contribuit la întărirea unității de luptă și de acțiune a partidului nostru, la înfăptuirea programului Partidului Comunist Român de dezvoltare economică, socială și culturală a țării noastre. Ca recunoaștere a bogatei și îndelungatei sale activități pe tărîm social-politic și științific și a contribuției sale deosebite la construirea socialismului în România, Athanase Joja a fost distins cu înaltul titlu de Erou al Muncii Socialiste și cu numeroase ordine și medalii ale Republicii Socialiste România.

Partidul şi poporul nostru îl vor păstra în memorie pe Athanase Joja ca pe un eminent militant pe tărîm politic, un înflăcărat intelectual comunist şi reputat savant care şi-a închinat toate forţele pentru dezvoltarea ştiinţei în ţara noastră, a şcolii filozofice româneşti, pentru propăşirea economică şi socială a patriei, şi a cărui viaţă constituie o pildă de slujire a cauzei socialismului.

ACADEMIA REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA	ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE	MINISTERUL EDUCAŢIEI ŞI ÎNVĂŢĂMÎNTULUI

ATHANASE JOJA – FILOZOFUL, CETĂŢEANUL, OMUL

> „Particularul şi singularul sînt dominate de sentimentul pieirii şi, prin urmare, de pasionalitate şi, totuşi, ele aspiră spre seninătatea şi eternitatea universalului, ale cărui întruchipări fragmentare şi trecătoare sînt" (*Logos şi ethos*).

Nu ştiu dacă academicianul profesor Athanase Joja va fi avut presentimentul sfîrşitului său apropiat. Pentru cei cu care a colaborat, în orice caz, vestea morţii sale a fost cu totul neaşteptată, chiar dacă în ultimul timp sănătatea sa înregistra stări de criză mai dese. Menţionăm faptul deoarece el este semnificativ pentru discreţia şi demnitatea cu care Athanase Joja ştia să-şi poarte suferinţele fizice şi morale. Şi nu este vorba de o ţinută socială construită şi impusă sieşi, ci de expresia unei idei despre viaţă şi despre valoarea ei. Nimic mai străin de spiritul lui Athanase Joja decît atitudinea imprecaţionistă care emerge din existenţialism ; dimpotrivă, sînt multe afinităţile spiritului său cu *ethos*-ul stoicismului. Să fie o întîmplare că acestui *ethos* i-a închinat, cu puţini ani în urmă, un remarcabil studiu ? Poate că nu. Fiindcă găsim în acest studiu un scurt comentariu pe marginea unui text din Epictet, care ni se pare a fi o profesiune de credinţă, strecurată sobru în legătură cu un text străin. „Într-adevăr — scrie el —, viaţa valorează prin valorile pe care le serveşte. Înţeleptul nu e de preţ prin durată, ci prin excelenţa vieţii sale... Nu durata face preţul vieţii, ci excelenţa acesteia" (*Logos şi ethos*, p. 47). Nu demult, adresîndu-se unui colaborator în vîrstă şi bolnav, îi spunea : „Trebuie să ai curaj şi să cauţi ca în timpul care-ţi rămîne să dai tot ce ai mai bun în sufletul d-tale". În sfatul dat, filozoful îşi confia propria sa înţelepciune : omul trebuie să ştie să-şi domine pasionalitatea prin raţionalitate şi stările individuale prin universalitatea ideii. Ceea ce îl apropia de stoici este ideea împăcării sufleteşti, a seninătăţii raţionale; dar, pe cînd stoicii dobîndeau această împăcare prin pasivitate, Athanase Joja o vede realizabilă prin activitate, prin îndeplinirea datoriei faţă de ceilalţi. Excelenţa vieţii însemna în concepţia lui Athanase Joja nu izolarea în lumea ideilor, trăirea la nivelul cel mai înalt al vieţii intelectuale la care se exercită suveranitatea raţiunii, ci *dăruire*. El a fost un *militant* atît în activitatea intelectuală, cît şi în activitatea socială. Şi a fost un optimist, fiindcă numai un optimist poate fi un militant. Trebuie să ai încredere în om şi în capacitatea sa de a-şi crea propria istorie, să fii animat de un ideal care transcende individualul pentru a fi un luptător. De la nivelul acestei atitudini superioare în faţa vieţii, vicisitudinile existenţei individuale capătă dimensiunile unor simple accidente lipsite de însemnătate.

Nu ştiu dacă idealul filozofului-cetăţean pe care l-a întruchipat i-a fost sugerat întîia oară de studiul operei lui Platon sau dacă şi l-a format adîncind opera lui Marx. Un lucru este cert: activitatea sa cu caracter pragmatic şi-a închinat-o transformării socialiste a societăţii noastre.

Luptător politic pentru ideile socialismului încă din anii ilegalităţii, Athanase Joja a făcut parte după eliberarea patriei dintre militanţii Partidului Comunist Român şi ai statului nostru cu importante roluri în activitatea de construcţie socialistă.

Viaţa unei personalităţi complexe, multivalente, cum a fost Athanase Joja, nu se lasă rezumată într-o formulă simplă. Privită în ansamblu, ea impresionează printr-o dominantă : constanţa preocupărilor filozofice. Cu toate sarcinile numeroase pe care le-a avut de-a lungul anilor, unele dintre ele solicitîndu-i cea mai mare parte a timpului, activitatea sa creatoare în domeniul filozofiei trasează o linie neîntreruptă pînă în ultimele zile ale vieţii. Pentru Athanase Joja, filozofia constituia o preocupare alimentată lăuntric, un ataşament care-şi avea izvorul în vocaţia sa de filozof. Cărturar, Athanase Joja a fost un cărturar de vocaţie. Şi aceasta este marca ce distinge pe adevăratul savant.

Numit profesor la Facultatea de filozofie a Universităţii din Bucureşti în 1948, efectiv la catedra de logică a funcţionat cu aproximaţie douăzeci de ani. În acest timp scurt a realizat o activitate ştiinţifică remarcabilă atît prin conţinutul, cît şi prin amploarea ei. Trei volume impunătoare de *Studii de logică*, un al patrulea aflat sub tipar, numeroase studii şi eseuri publicate în culegeri (*Logos şi ethos*, *Logos architékton*) sau răspîndite prin reviste române şi străine stau mărturie unei munci disciplinate şi neobosite. A dat liniamentele celui dintîi curs universitar de logică generală fundamentat pe filozofia marxistă şi a ţinut primul curs de istorie a logicii în ţara noastră, ca specialist întrunind competenţa logicianului cu aceea a filologului care poate pătrunde textele originale elene şi latine. Spirit receptiv şi deschis la ceea ce este nou în ştiinţă, Athanase Joja a fost cucerit de perfecţiunea formală a logicii simbolice, deşi personal se formase în domeniul logicii tradiţionale, şi a încurajat cercetările în această direcţie. A sprijinit înfiinţarea de publicaţii pentru punerea în valoare a studiilor originale de logică şi de istorie a logicii, ca şi de afirmare a gîndirii româneşti în aceste domenii pe plan internaţional („Acta logica”, „Revue Roumaine des Sciences Sociales”).

Spre deosebire de alţi teoreticieni ai logicii, Athanase Joja nu s-a situat nici pe poziţia exclusivistă după care logica simbolică a eliminat logica tradiţională ca pe o formă vetustă a logicii şi nici pe cealaltă poziţie exclusivistă care consideră logica tradiţională drept singura logică, cea simbolică fiind socotită o disciplină matematică. El nu a eliminat, ci a integrat. Cele două modalităţi de a construi logica sînt situate într-o viziune unitară, ca „orizonturi” distincte ale uneia şi aceleiaşi logici, ambele găsindu-şi justificarea teoretică şi utilitatea practică.

Reluînd o idee care ocupă un loc central în metateoria filozofică a logicii pe care a elaborat-o treptat în scrierile sale, Athanase Joja se exprima astfel la Colocviul internațional de la Liège (septembrie 1967) în problema raporturilor dintre diferitele logici : „Prețuiesc foarte mult logica simbolică, dar cred că alături de logica simbolică este loc pentru logica aristoteliciană, pentru logica stoică, pentru logica medievală, fiindcă fiecare din aceste logici reflectă un aspect al multiplicității gîndirii umane. Eu cred că logica aristoteliciană este chiar *logica perennis*, căci ea furnizează fundamentul tuturor logicilor. Nu este posibil să faci logică, chiar logică simbolică, fără a presupune logica lui Aristotel (*Démonstration, vérification, justification*, p. 63—64). Logica aristoteliciană i se prezintă ca logica *fundamentală*, ca logică a formelor și a structurilor *noetice* ale gîndirii, care transcriu într-un mod *specific* și *original* formele și structurile *ontice*. Filozoful este condus pe această cale spre un raționalism realist, în acord cu gnoseologia marxistă.

Concepînd logica aristoteliciană ca *logica perennis*, Athanase Joja a admis oare în același timp ideea unei rațiuni *ne varietur*, organizată o dată pentru totdeauna, în structuri și forme definitive ? Este greu de răspuns. O sugestie este dată de observația sa că transcripția formelor și a structurilor realității se realizează eidetic în gîndire prin *intermediul societății*. Or, societatea este schimbătoare. Este de presupus că filozoful a înțeles că rațiunea rămîne neschimbată în structura ei fundamentală, dar este pasibilă de adăugiri care să-i sporească precizia de adecvație.

Convins de rolul fundamental al logicii aristoteliciene și de faptul că nici un sistem logic nu poate face abstracție de ea, Athanase Joja i-a consacrat o mare parte din opera sa. Mai mult, el a stimulat elaborarea unor interesante lucrări de interpretare a logicii lui Aristotel și traducerea unor importante texte menite să contribuie la înțelegerea ei exactă. Va rămîne un merit al lui Athanase Joja de a fi creat o direcție de cercetări în cultura noastră, orientată spre istoria logicii în general și în special spre logica aristoteliciană și spre transmiterea ei în cursul secolelor.

Tematica filozofică abordată de Athanase Joja este extrem de largă, ea acoperind o mare parte din disciplinele care compun ceea ce generic se numește filozofie : logica, istoria logicii și filozofia logicii, istoria filozofiei și etica, epistemologia și filozofia culturii. În ceea ce privește disciplinele specialității sale, logica, istoria și filozofia logicii, se poate spune că nu există problemă teoretică, de la cele puse de textele lui Heraclit și Parmenide pînă la cele puse de operele lui B. Russell, Wittgenstein, Carnap și ale celorlalți mari logicieni contemporani, asupra cărora Athanase Joja să nu se fi pronunțat întemeiat, consecvent și nuanțat. Mult timp, cei care vor studia logica vor recurge la lucrările sale ca la un izvor inestimabil de informații și de soluții originale.

Prin publicațiile sale de specialitate și prin prezența sa activă timp de două decenii la congresele și la reuniunile de filozofie și logică din diferite țări, Athanase Joja a reușit să introducă în circuitul internațional al ideilor filozofice punctele sale de vedere și să dobîndească un binemeritat prestigiu. Acest prestigiu i-a atras, printre altele, titlul de membru corespondent al Institutului Franței. Nu știu dacă cineva l-a auzit vreodată făcînd caz de această distincție ; ea a onorat însă gîndirea filozofică românească.

Ca om, în raporturile cu colaboratorii, Athanase Joja era discret, loial, generos şi de o desăvîrşită bună-credinţă. Avea încredere în oameni şi cu acest sentiment începea orice colaborare, chiar dacă experienţa nu i-a confirmat totdeauna optimismul.

Prin modul cum şi-a călăuzit viaţa, prin valorile pe care le-a servit cu fermitate şi abnegaţie, Athanase Joja rămîne în spiritualitatea românească o întrupare de o deosebită distincţie a ceea ce înseamnă a fi filozof, cetăţean şi om.

Ion Didilescu

LISTA LUCRĂRILOR LUI ATHANASE JOJA

(1955 – 1972)*

Elemente pentru explicarea deducţiei şi inducţiei (I), „Cercetări filozofice", III, 1955, nr. 3, p. 61–99.

Elemente pentru explicarea deducţiei şi inducţiei (II), „Cercetări filozofice", III, 1955, nr. 4, p. 241–261.

Asupra unor aspecte ale logicii dialectice, „Cercetări filozofice", IV, nr. 5, 1957, p. 79–101.

Dialectica marxist-leninistă, bază metodologică a ştiinţelor, „Contemporanul", 29 noiembrie 1957.

Despre tertium non datur, „Cercetări filozofice", V, 1958, nr. 3, p. 41–53.

Momentul chinez în istoria logicii, „Viaţa românească" XI, 1958, nr. 8, p. 130–151.

Dialectica materialistă şi ştiinţa contemporană, „Contemporanul", 14 februarie 1958.

Marx şi logica modernă, „Contemporanul", 21 martie 1958.

Ce e logica? Simpozion despre logica matematică, „Contemporanul", 9 mai 1958.

Duns Scot — un gînditor progresist în evul mediu, „Cercetări filozofice", VI, 1959, nr. 2, p. 27–42.

Critica pozitivismului logic, „Viaţa românească", XII, 1959, nr. 9, p. 125–136 ; nr. 10, p. 79–91.

Sociologia logicii, „Contemporanul", 30 octombrie 1959.

Présence d'Aristote dans la logique moderne, An. Univ. „C. I. Parhon" — „Acta logica", II, 1959, nr. 1, p. 7–19.

Le positivisme logique. Étude critique, An. Univ. „C. I. Parhon" — „Acta logica", II, 1959, nr. 1, p. 95–128.

Prezenţa lui Aristotel în logica modernă. Conferinţă la Academia de Ştiinţe din Atena, „Contemporanul", 6 noiembrie 1959.

Originile dialecticii şi logicii, „Cercetări filozofice", VII, 1960, nr. 4, p. 111–152.

Implicaţiile logice ale paradoxului heraclitean. Comunicare la Conferinţa de logică, metodologie şi filozofie a ştiinţelor, Stanford—California, 24 august şi 2 septembrie 1960, „Contemporanul", 21 octombrie 1960.

The origin of logic in Greece, An. Univ. „C. I. Parhon" — „Acta logica", III, 1960 nr. 1, p. 7–47.

Critica empirismului logic în lumina lucrării lui Lenin „Materialism şi empiriocriticism". În: *50 de ani de la apariţia operei lui V. I. Lenin „Materialism şi empiriocriticism"*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1960, p. 29–38.

Elaborarea logicii dialectice de către V. I. Lenin în raport cu evoluţia generală a logicii. În: *90 de ani de la naşterea lui V. I. Lenin. Studii şi comunicări*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1960, p. 159–191.

Studii de logică, vol. I, Bucureşti, Edit. Acad. R. P. Române, 1960, 391 p. Acest volum cuprinde următoarele studii :

— *Dialectica marxist-leninistă — bază metodologică a ştiinţelor* (p. 7–18);

---

* Fără a fi o bibliografie completă, lista lucrărilor semnalate aici cuprinde perioada cea mai fecundă din activitatea ştiinţifică a lui Ath. Joja. Materialul a fost pus la dispoziţia revistei de biblioteca Centrului de logică (*n. red.*).

— *Dialectica materialistă și știința contemporană* (p. 19—36);
— *Elaborarea logicii dialectice de către V. I. Lenin în raport cu evoluția generală a logicii* (p. 37—64);
— *Asupra unor aspecte ale logicii dialectice* (p. 65—86);
— *Despre tertium non datur* (p. 87—118);
— *Elemente pentru explicarea deducției și inducției* (p. 119—172);
— *Originile logicii în Grecia* (p. 173—212);
— *Prezența lui Aristotel în logica modernă* (p. 213—224);
— *Definirea logicii în decursul timpurilor* (p. 225—262);
— *Momentul chinez în istoria logicii* (p. 263—284);
— *Duns Scot — un gînditor progresist în evul mediu* (p. 285—298);
— *Bacon și Descartes ca logicieni materialiști* (p. 299—348);
— *Critica pozitivismului logic* (p. 349—378);
— *Sociologia logicii* (p. 379—382);
— *Marx și logica modernă* (p. 383—391).

Prezența lui Bacon în logica modernă, „Contemporanul" 24 martie 1961.

Actualitatea logică și etică a lui Heraclit, „Tribuna", V, 25 martie 1961.

Gîndirea presocratică și tragedia, „Tribuna", V, 27 iulie 1961.

În avangarda științei mondiale, „Contemporanul", 20 octombrie 1961.

Prezența lui Bacon în logica modernă. Comemorarea lui F. Bacon (Sedința Acad. R.P.R. din 6 februarie 1961), An. Acad. R.P.R., 1961, nr. 11, p. 43—68.

Actualitatea logică a lui Heraclit. Comemorarea marelui filozof grec Heraclit. (Ședința Acad. R.P.R. din 28 aprilie 1961), An. Acad. R.P.R., 1961, nr. 11, p. 265—280.

Despre logica istoriei, „Studii", 15, 1962, nr. 6, noiembrie—decembrie, p. XXXVII—LXXXI.

Reflecții asupra istoriei ca știință. Pe marginea tratatului de istorie a României, „Viața românească", 1962, XV, nr. 5, p. 102—106.

Éléatisme et logique formelle. In : *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, București, Acad. R.P.R., 1962, p. 243—287.

Actualité de la logique et de l'éthique d'Héraclite, „Revue des sciences sociales. Série philosophie-psychologie", 7, 1963, nr. 1, p. 5—12.

Cuvînt de deschidere la Sesiunea Adunării generale a Acad. R.P.R., 18—21 martie 1963, An. Acad. R.P.R., 1963, 13, p. 13.

Aspecte ale dialecticii, „Viața românească", 16, 1963, nr. 4, p. 79—87.

Definiția omului. Raport ținut la Congresul internațional de filozofie din Mexic, 7—14 septembrie 1963, „Viața românească" 1963, 16, nr. 11, p. 90—95.

Al XIII-lea Congres internațional de filozofie (Ciudad de Mexico, 7—14 septembrie 1963), „Contemporanul", nr. 44, 1 noiembrie 1963.

Marxismul și problema omului (Pe marginea Congresului de filozofie din Mexic, 7—14 septembrie 1963), „Lumea", 1963, nr. 8, 19 decembrie p. 20—21.

Două concepții asupra logicii (fragment din studiul *Prolegomene la istoria logicii*), „Steaua", 14, nr. 12, decembrie 1963, p. 88—91.

Quid sit logica. Considérations métalogiques sur la logique formelle, An. Univ. Buc. — „Acta logica", 1963, 6, nr. 6, p. 5—64.

Prezența lui Bacon în logica modernă, București, Edit. Acad. R.P.R., 1963, 9 p.

La logique de l'histoire. În : *L'Homme et la société contemporaine*, București, Acad. R.P.R., 1963, p. 5—52.

Prolégomènes à l'histoire de la logique, „Revue roumaine des sciences sociales — Philosophie et logique", 8, 1964, nr. 1, p. 3—47.

The Definition of Man (apărut și în edițiile în limbile franceză, germană și rusă ale aceleiași reviste), „Roumanian Review", 18, nr. 2, 1964, p. 50—54.

Originile logicii aristotelice. (Fragment dintr-un studiu : *Prolegomene la istoria logicii*) „Viața românească", 17, 1964, nr. 6, p. 133—145.

Prolégomènes à l'histoire de la logique, „Rev. roum. des sciences sociales. Philosophie et logique", 8, nr. 2—3, aprilie—septembrie, 1964, p. 81—126.

Loghiceskie issledovaniia, Moskva, Izd-vo „Progress", 1964, 503 p.

Quid sit logica. Considérations métalogiques sur la logique formelle, An. Univ. Buc. — „Acta logica", 1964—1965, nr. 7—8, p. 7—52.

Intellectus operatia vita est (Profesorul D. D. Roșca la 70 de ani), „Tribuna", 11 martie 1965.

In memoriam, „Scînteia", 34, nr. 65679, nr. 389, 22 martie 1965.

Valoarea și sensul operei lui D. Gusti, An. Acad. R.S. România, 99, nr. 15, 1965, p. 509—514.

La théorie de la science chez Xénopol, „Rev. roum. sciences sociales Philosophie et logique", 9, nr. 1—2, ianuarie-iunie 1965, p. 3—49.

Définition de l'homme, „Rev. roum. sciences sociales – Philosophie et logique", 9, nr. 3, iulie-septembrie, 1965, p. 95–103.

Profilul spiritual al poporului român, „Steaua", 15, nr. 9, septembrie 1965, p. 3–12.

Determinismul și evenimentele viitoare contingente, „Viața românească", 18, 1965, nr. 9, p. 140–144.

Discursul acad. Ath. Joja, președintele delegației române, rostit la a 13-a sesiune a Conferinței generale UNESCO în cadrul dezbaterii generale (luni 26 octombrie 1964) (text integral și în limba franceză), Bul. Comisiei naționale a R.P.R. pentru UNESCO, 7, nr. 1–4, ianuarie–decembrie 1965, p. 17–29.

A logica dialéctica. A dialéctica materialistá e a ciéncia contemporánea, traduçao de Eduardo Sucujira Filho, Saõ Paolo, Edit. Fulgor Limitada, 1965, 231 p.

Filozofia istoriei în România, „Steaua", 17, nr. 5, mai 1966, p. 4–11.

Sociologia logicii stoice, „Steaua", 17, nr. 7, iulie 1966, p. 95–105.

Tradiții și realizări ale filozofiei românești, „Steaua", 17, nr. 9, septembrie 1966, p. 3–18.

The spiritual structure of the roumain people (apărut și în edițiile în limbile franceză, germană și rusă ale aceleiași reviste), „Roumanian review", 20, 1966, nr. 3, p. 5–11.

Tradiții și realizări în științele filozofice, psihologice și juridice, An. Acad. R. S. România, 100, 1966, nr. 16, p. 253–276.

On the value and significance of Dimitrie Gusti's work, „The Romanian Journal of Sociology", 1966, nr. 4–5, p. 9–15.

La théorie de la science chez Xenopol, „The Roumanian Journal of Sociology", 1966, nr. 4–5, p. 39–87.

Les conditions sociales de la logique stoicienne, „The Roumanian Journal of Sociology", 1966, nr. 4–5, p. 157–170.

La théorie de l'universel. I. Platon, An. Univ. Buc. — „Acta logica", 9, 1966, nr. 9, p. 33–94.

Logica stoică, „Steaua", 17, nr. 11, noiembrie, 1966, p. 88–95.

Omul secolului XX. (Intervenție la un colocviu de psihologie, „Gazeta literară", 13, nr. 47, 24 noiembrie 1966.

Realizări și sarcini în științele sociale și noologice, An. Acad. R. S. România, 100, 1966, nr. 16, p. 111–122.

Studii de logică, vol. II, București, Edit. Academiei, 1966, 528 p. Acest volum cuprinde următoarele studii:

- — *Quid sit logica. A* (p. 7–65);
- — *Quid sit logica. B* (p. 66–114);
- — *Prolegomene la istoria logicii. I* (p. 115–160);
- — *Prolegomene la istoria logicii. II* (p. 161–206);
- — *Prolegomene la istoria logicii. III* (p. 207–222);
- — *Logica și metalogica principiului identității* (p. 223–262);
- — *Eleatism și logică formală* (p. 263–308);
- — *Doctrina universalului la Platon* (p. 309–370);
- — *Condițiile sociale ale logicii stoice* (p. 371–384);
- — *Forme logice și formațiune socială la Aristotel* (p. 385–420);
- — *Logica sociologiei* (p. 421–444);
- — *Teoria științei la Xenopol* (p. 445–490);
- — *Definiția omului* (p. 491–498);
- — *Prezența lui Bacon în logica modernă* (p. 499–508);
- — *Valoarea și patosul științei* (p. 509–526).

Logos și ethos, București, Edit. politică, 1967, 303 p.

Les origines de la logique en Grèce, An. Univ. Buc.-„Acta logica," 10, 1967, nr. 10-11, p. 5-59.

Cultura și omul de azi. Participare la o masă rotundă, „Colocvii", 2, nr. 8, august 1967, p. 2–4.

Convorbirile de la Liège (organizate de Institutul Internațional de Filozofie în colaborare cu Centrul național belgian de cercetări de logică, 4–8 septembrie 1967), „Tribuna", 11, nr. 40, 5 octombrie, 1967.

Le profil spirituel du peuple roumain, „Rev. roum. sci. sociales-Philosophie et logique", 11, nr. 4, octombrie-decembrie 1967, p. 281–292.

Bona mens, „Ramuri", 4, nr. 12, 15 decembrie 1967, p. 3–4.

Ani de maximă afirmare a științei românești, „România liberă", 25, nr. 7213, 28 decembrie 1967.

Essai sur la modalité du jugement, An. Univ. Buc. — „Acta logica", 11, 1968, nr. 11, p. 5–74.

Probleme actuale ale epistemologiei. Posibilitatea și valoarea cunoașterii științifice, „Tribuna", 12, nr. 2, 11 ianuarie 1968.

Probleme actuale ale epistemologiei, ,,Tribuna", 12, nr. 4, 25 ianuarie 1968.

Probleme actuale ale epistemologiei. 3) Senzaţie şi intelect. 4) Epistemologie şi ontologie, ,,Tribuna", 12, nr. 6, 7, 8, februarie 1968.

Probleme actuale ale epistemologiei. Structuri ontice şi structuri noetice, ,,Tribuna", 12, nr. 9, 29 februarie 1968.

Cinstirea unei tradiţii (150 de ani de la înfiinţarea Şcolii româneşti de la Sfîntul Sava), ,,Cutezătorii", 2, nr. 10, 7 martie 1968, p. 3—4.

Probleme actuale ale epistemologiei, ,,Tribuna", 12, nr. 21, martie 1968.

Poezia şi metafizica lui Baudelaire. Ciclu francez, ,,Tribuna", 12, nr. 26, 27 iunie 1968.

Mallarmé — poet al esenţelor. Ciclu francez, ,,Tribuna", 12, nr. 28, 11 iulie 1968.

Ciclul francez. Valéry între sensibil şi inteligibil, ,,Tribuna", 12, nr. 30, 25 iulie 1968.

Probleme actuale ale epistemologiei. 7. Skepsis, ,,Tribuna", 12, nr. 33, 15 august 1968.

La théorie de l'universel. I. Platon, ,,Rev. roum. sci. sociales-Philosophie et logique". 12, nr.2—3, aprilie-septembrie 1968, p. 99—157.

Probleme actuale ale epistemologiei. 8. Skepsis-Hume şi Kant, ,,Tribuna", 12, nr. 42, 17 octombrie 1968.

Kantianism şi pozitivism, ,,Tribuna", 12, nr. 47, 21 noiembrie 1968.

Probleme actuale ale epistemologiei. 10. Skepsis-pozitivism logic, ,,Tribuna", 12, nr. 52, 26 decembrie 1968.

L'essence de l'homme selon Aristote, ,,Rev. roum. sci. sociales-Philosophie et logique", 12, nr. 4, octombrie—decembrie 1968, p. 449—454.

Zenon şi logica probabilului. În : **Probleme de logică**, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1968, p. 7—42.

Teoria aristotelică despre esenţa umană, ,,Rev. de filozofie", 16, 1969, nr. 1, p. 5—9.

Probleme actuale ale epistemologiei. Raţionalismul francez. Descartes, ,,Tribuna", 13, nr. 4, 23 ianuarie 1969.

Probleme actuale ale epistemologiei. 12. Raţionalism francez : Pascal—Malebranche—postcartezienii, ,,Tribuna", 12, nr. 8, 28 februarie 1969.

Omul faţă în faţă cu el însuşi. Răspuns la ancheta ,,Scînteii" pe tema dezvoltării armonioase a personalităţii, ,,Scînteia", 38, nr. 80009, 19 martie 1969.

Sistemul ştiinţelor şi esenţa logicii. Teoria aristotelică, kantiană şi semantică a adevărului. Participare la dezbaterea organizată de ,,Tribuna" şi Centrul de logică pe tema ,,Logica în sistemul ştiinţelor", ,,Tribuna", 13, nr. 15, 10 aprilie 1969.

Logica în sistemul ştiinţelor. II. Concluzii, ,,Tribuna", 13, nr. 16, 17 aprilie 1969.

Coup d'oeil sur l'histoire de la philosophie roumaine, ,,Rev. roum. sci. sociales-Philosophie et logique", 13, nr. 2, aprilie-iunie, 1969, p. 173—193.

Problema modalităţii de-a lungul timpurilor, ,,Rev. de filozofie", 16, 1969, nr. 8, p. 945—966.

Le système des sciences et l'essence de la logique, ,,Rev. roum, sci. sociales-Philosophie et logique", 13, nr. 3, iulie-septembrie 1969, p. 286—289.

Théories aristotélique, kantienne et sémantique de la vérité, ,,Rev. roum. sci. sociales-Philosophie et logique", 13, nr. 3, iulie-septembrie, 1969, p. 289—321.

La théorie de la modalité dans le ,,De Interpretatione", ,,Rev, roum. sci. sociales-Philosophie et logique", 13, nr. 3, iulie—septembrie 1969, p. 323—342.

Problema modalităţii de-a lungul timpurilor (II), ,,Rev. de filozofie", 16, 1969, nr.9, p. 1045—1061.

Problema modalităţii de-a lungul timpurilor (III), ,,Rev. de filozofie", 16, 1969, nr. 11, p.1281—1308.

Esenţa şi validitatea normei morale. Prognoză. Comunicarea prezentată la colocviul internaţional ,,Lumea de mîine" cu tema ,,Conştiinţa morală şi transformarea ştiinţifică a lumii". Perugia — Italia, 9—12 octombrie 1969, ,,Tribuna", 13, nr. 45, 6 noiembrie 1969.

Socrate, erou al raţiunii, ,,Tribuna", 13, nr. 50, 11 decembrie 1969.

Histoire du problème de la modalité, An. Univ. Bucureşti — ,,Acta logica", XII, 1969, nr. 12, p. 9—84.

Opposition et consécution des modales dans le ,,Peri hermeneias", An. Univ. Buc. — ,,Acta Logica", XII, 1969, nr. 12, p. 231—235.

Socrate, ,,Tribuna", 14, nr. 5, 29 ianuarie 1970.

Reflecţii despre ideologie şi ştiinţă, ,,Rev. filozofie", 1970, nr. 3—4, p. 327—333.

La syllogistique modale d'Aristote. Commentaire analytique, ,,Rev. roum. sci. sociales-Philosophie et logique", 14, nr. 2, aprilie-iunie 1970, p. 99—126.

La théorie de l'universel. II. Aristote. ,,Rev. roum. sci. sociales-Philosophie et logique", 14, nr. 2, aprilie-iunie, 1970, p. 157—180.

Teoria modalităţii în ,,De interpretatione", ,,Rev. de filozofie", 17, nr. 5, mai 1970, p. 467—489.

La syllogistique modale d'Aristote. Commentaire analytique, „Rev. roum. sci. sociales — Philosophie et logique", nr. 14, nr. 3, iulie-septembrie 1970, p. 183—206.

Tablete de seară (1—14), „Rev. de filozofie", 17, nr. 8, 1970, p. 973—986.

Silogistica modală aristotelică (*I*). *Comentariu analitic*, „Rev. de filozofie", 17, 1970, nr. 10, p. 1151—1164.

Silogistica modală aristotelică (*II*). *Comentariu analitic*, „Rev. de filozofie", 17, 1970, nr. 11, p. 1297—1314.

Langage naturel et langage artificiel, An. Univ. Buc. — „Acta logica", XIII, 1970, nr. 13, 5—23.

Modalitatea judecății. În : **Probleme de logică**, vol. II, București, Edit. Academiei, 1970, p. 7—78.

Un plagiat, „Rev. de filozofie", 18, 1971, nr. 3, p. 349—353.

Silogismul acțiunii, „Rev. de filozofie", 18, 1971, nr. 4, p. 463—467.

Le fondement de la prédication dans les Seconds Analytiques, „Rev. roum. sci. sociales — Philosophie et logique", 15, 1971, nr. 2, p. 113—135.

La modalité dans la cosmologie d'Aristote, „Rev. roum. sci. sociales-Philosophie et logique", 15, nr. 3, iulie-septembrie 1971, p. 191—204.

Modalitatea în cosmologia aristotelică, „Rev. de filozofie", 1971, nr. 7, p. 829—842.

O remarcabilă contribuție la filozofia politică a epocii noastre, „Scînteia", 41, nr. 8964, 10 noiembrie 1971, p. 1, 3.

Logos Architékton, Cluj, Edit. „Dacia", 1971, 156 p.

Studii de logică, vol. III, București, Edit. Academiei, 1971, 309 p. Acest volum cuprinde următoarele studii :

— *Teoria aristotelică a modalității* (p. 7—161) ;
— *Liniamente logico-epistemologice* (p. 163—283) ;
— *Universalul la Aristotel* (p. 285—309).

Recherches logiques, București, Edit. Academiei, 1971, 546 p.

Doctrina universalului la Aristotel, București, Centrul de informare și documentare în șt. soc. și politice, 1971, 23 p.

Limbaj natural și limbaj științific. În : **Probleme de logică**, vol. III, București, Edit. Academiei 1971, p. 9—28.

Recherches sur l'Organon d'Aristote. Études. Sous la direction de Ath. Joja, București, Edit. Academiei, 1971, 174 p.

Teoria universalului la Aristotel. În : **Probleme de logică**, vol. IV, București, Edit. Academiei, 1972, p. 7—31.

Din nou despre doctrina universalului la Aristotel. În : **Probleme de logică**, vol. IV, București, Edit. Academiei, 1972, p. 327—339.

MARGINALII ŞI COMENTARII

EDUCAŢIA ATEISTĂ A MASELOR ŞI CERCETAREA ŞTIINŢIFICĂ

În nr. 5 (13) 1972 al revistei ,,Era socialistă", Petru Berar semnează articolul *Educaţia ştiinţifico-ateistă a maselor, cerinţă a umanismului socialist.*

În spiritul riguros şi sistematic care-l caracterizează, autorul dezvoltă o serie de idei interesante cu privire la ,,caracterul profund umanist al ateismului marxist", înţeles ca o ,,reflectare a tentativei omului de a-şi recupera umanitatea sa totală", precum şi despre modul specific de inserţie a religiei în viaţa societăţii noastre socialiste. Nu poate fi vorba, precizează Petru Berar, de o ,,renaştere" sau ,,readaptare" a religiei la structurile societăţii socialiste, ,,cum susţin unii clerici din ţările capitaliste şi chiar socialiste"; dar, totodată, ,,ar fi simplist şi să minimalizăm locul religiei în viaţa societăţii noastre, pornind de la caracterul de «rămăşiţă» a acesteia în conştiinţa oamenilor. *Că religia este o «rămăşiţă» a vechilor societăţi în raport cu socialismul reprezintă o afirmaţie justă în esenţă.* În acelaşi timp *trebuie să avem însă în vedere că acest raţionament se situează la nivelul istoriei, al comparării orînduirii socialiste cu orînduiri sociale anterioare, şi nu la nivelul conştiinţei indivizilor.* În condiţiile de dispariţie treptată a bazei social-istorice a religiei, în raport cu anumite pături de oameni, cu anumite categorii de indivizi, religia nu reprezintă întotdeauna o «rămăşiţă», ci o formă de existenţă spirituală, care, deşi nu corespunde nivelului actual al cunoaşterii ştiinţifice şi al cerinţelor etice de dezvoltare a societăţii, ea are totuşi rădăcini profunde, cu puternice repercusiuni asupra vieţii acestor indivizi, a tipului lor de comportament etic şi practic social".

Menţionăm, de asemenea, consideraţiile critice asupra literaturii ateiste de la noi, ale cărei deficienţe sînt legate — după opinia autorului — şi de preocupările încă insuficiente pentru cercetarea ştiinţifică sistematică a fenomenului religios: ,,Faptul că, în acest domeniu al ideologiei, dispunem încă de o literatură săracă, atît de nivel ştiinţific superior, cît şi de popularizare, că în domeniul metodologiei acestui gen de educaţie avem încă puţine sinteze se explică şi prin deficienţele cercetării ştiinţifice a fenomenului religios".

Pentru depăşirea acestei situaţii, conchide Petru Berar, este imperios necesară dezvoltarea unor cercetări ştiinţifice multilaterale care să contribuie atît la adîncirea cunoaşterii fenomenului social actual, cît şi — pe această bază — la elaborarea unei politici de stat în domeniul educaţiei ateiste a maselor, axată pe coordonatele unor situaţii reale, cît mai minuţios şi mai riguros determinate.

C. Ioan

Rev. filoz., 20, 1, p. 119–125, Bucureşti, 1973

NATURA UMANĂ ŞI „CLAROBSCURUL" UNEI EXPLICAŢII

Articolul *Natura umană între doctrină şi concept*, apărut sub semnătura lui Nicolae Lotreanu în nr. 4 (12) 1972 al revistei „Era socialistă", deschide o utilă dezbatere asupra unor probleme de fond ale antropologiei filozofice marxiste. Atenţia autorului este concentrată cu precădere asupra clarificării unor concepte centrale, şi în primul rînd a conceptului de *natură umană*, surprins în diverse ipostaze şi în variate raporturi categoriale. O serie de aspecte implicate în această analiză vădesc însă o insuficientă elaborare teoretică sau, cel puţin, lipsa unei viziuni unitare explicite. Avem în vedere aici următoarele :

1. „Perspectiva filozofică asupra omului" îşi are temeiul, după opinia autorului, în limitele istorice inerente ale ştiinţei. „Ştiinţa — scrie N. Lotreanu — nu este cunoştinţă universală, în foarte multe domenii ale realităţii ea nu are încă acces, deci punctul de vedere filozofic va continua să fie necesar". Altfel spus, „punctul de vedere filozofic" ar consta din inevitabile aproximaţii şi speculaţii asupra unor teritorii nesupuse investigării ştiinţifice.

Evident, o asemenea opinie este la antipodul tezelor aceluiaşi autor despre necesitatea unei „imagini ştiinţifice asupra individului uman", bazată pe „cunoaşterea condiţiilor sociale de dezvoltare a individului, dar şi a normelor naturii sale biologice, a condiţiilor istorice de realizare a acestora".

Între aceste două viziuni asupra antropologiei filozofice există un hiat. Avem de-a face cu o inconsecvenţă de fond. La interval de numai cîteva rînduri, punctul de vedere filozofic este situat cînd dincolo de ultima extremitate a ştiinţei, cînd în cîmpul ştiinţei, cu rostul de a elabora sinteze ale informaţiilor furnizate de ştiinţă şi de „experienţa omului de artă" („...pentru cunoaşterea naturii umane în general este necesară *sinteza informaţiilor oferite de ştiinţă, de experienţa omului de artă, iar o asemenea sinteză o poate realiza filozofia*") (subl. ns.).

Or, statutul real al filozofiei se situează, de fapt, dincolo de aceste poziţii extreme. Rostul filozofiei nu este de a se avînta în sectoare ale realităţii neracolate încă de ştiinţă şi nici de a alcătui exclusiv sinteze ale unor cunoştinţe ştiinţifice prealabile. Filozofia are un sistem propriu de referinţă, al cărui centru fix îl constituie dialogul dintre om şi lume, atitudinea valorizantă faţă de întreaga existenţă.

2. Autorul înţelege prin *condiţia umană* „ansamblul relaţiilor socionaturale în care omul intră", „statutul său socionatural", iar evoluţia omului — ca individ şi specie — este explicată ca posibilă „datorită *conflictului permanent* între om şi relaţia în care intră" (subl. ns.). Acest conflict este prezentat în continuare *ca o manifestare* la nivelul existenţei umane a legii *contradicţiei dintre nivelul forţelor de producţie şi caracterul relaţiilor de producţie*, descoperită de Marx, odată cu elaborarea conceptului de formaţiune socială. Legii contradicţiei dintre forţele şi relaţiile de producţie „*îi corespunde pe planul antropologiei* — afirmă N. Lotreanu — *contradicţia dintre natura umană şi condiţia umană*, contradicţie care se obiectivează în relaţiile sociale". De remarcat aici :

— lipsa de sens teoretic a acestui raport de corespondenţă pe care îl proclamă autorul între a) legea contradicţiei descoperită de Marx şi care domină aspectele fundamentale ale vieţii sociale şi b) „conflictul permanent" dintre individ şi relaţiile sale socionaturale. Însăşi teza acestui „conflict permanent", neancorată în istorie, suscită nedumeriri. După cum ştim, „conflictul" este una dintre consecinţele extreme posibile ale contradicţiilor din societatea socialistă şi nu o stare permanentă, monocordă a omului în raport cu societatea în care trăieşte ;

— autorul stabileşte un raport contradictoriu între „natura umană şi condiţia umană", ceea ce ar implica existenţa unei naturi umane anterioare şi distincte de statutul socionatural al omului. Or, autorul însuşi declara la începutul articolului său că „relaţia socială e modul de a exista al omului". Iar dacă omul nu poate exista în afara unui statut socionatural, este evident că şi natura sa umană se constituie abia prin existenţa socială a omului.

Teza autorului potrivit căreia ,,*natura umană include în sine calităţi comune tuturor oamenilor* din toate epocile, *dar şi structurări concrete ale acestor calităţi* determinate de caracterul sistemului social în fiecare epocă istorică, de modul de viaţă naţional", trebuie corectată, credem, în următorul sens : între ,,*calităţile comune* tuturor oamenilor din toate epocile" şi *calităţile concrete* determinate de fiecare epocă istorică nu există un raport de la generalul supraistoric la concretul istoric, aşa cum ni se sugerează în textul de mai sus. Calităţile umane concret-istorice nu sînt produsul istoricizării calităţilor comune tuturor oamenilor. Ambele tipuri de calităţi umane sînt deopotrivă produsul istoriei reale a oamenilor, rezultatul existenţei lor istorice. Căci, aşa cum, pe bună dreptate, precizează Paul Chauchard (citat de N. Lotreanu însuşi), această *natură umană* nu este la origine decît *o multitudine de posibilităţi,* care, urmînd condiţiile mediului sociocultural, se vor realiza (umanizare) sau nu (dezumanizare) în istoria individuală şi colectivă". Acesta este sensul *omnilateralităţii potenţiale* a omului.

Formulînd teza contradicţiei dintre natura umană şi condiţia umană, autorul afirmă că această contradicţie ,,se obiectivează în relaţiile sociale". Or, potrivit explicaţiilor anterioare, tocmai relaţiile sociale ale individului alcătuiesc condiţia umană. Deci o contradicţie între doi termeni *(A* şi *B)* s-ar obiectiva... în cel de-al doilea termen *(B),* afirmaţie greu plauzibilă teoretic.

În finalul articolului, tot în legătură cu această contradicţie, se spune că în procesul ei ,,se obiectivează esenţa umană prin intermediul muncii". Dincolo de necorelarea acestor două formulări, ceea ce surprinde cititorul este şi lipsa de clarificare a conceptului de *esenţă umană.* Avem de-a face cu un concept identic cu cel de *natură umană* sau nu? Autorul utilizează întîmplător conceptul de natură umană sau îl preferă, întemeiat pe motive teoretice precise, celui de esenţă umană? De ce în titlul primului paragraf se menţionează *condiţie şi esenţă umană,* iar în cuprinsul lui este vorba despre contradicţia dintre *natura umană şi condiţia umană?* Acest *suspense* teoretic încurcă mult logica expunerii.

3. Referindu-se la utilizarea largă în literatura filozofică nemarxistă contemporană a conceptului de *alienare,* N. Lotreanu face cîteva consideraţii asupra acestui concept.

Astfel aflăm că acest ,,concept hegelian la origine" ar fi fost preluat de Marx, ,,cu *semnificaţii îmbogăţite,* în *Manuscrisele economico-filozofice* din 1844 şi *concretizat* mai tîrziu... în *conceptul de «exploatare»".* Or:

a) în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844,* conceptul de alienare nu apare doar ,,cu semnificaţii îmbogăţite" faţă de ipostaza sa hegeliană, ci cu un conţinut şi o funcţie teoretică fundamental diferite. N. Lotreanu însuşi subliniază ,,profunzimea teoretică" a concepţiei marxiste asupra alienării: ,,în accepţia marxismului, alienarea nu se confundă cu procesul obiectivării acţiunii umane, obiectivare care ea însăşi face posibilă dezalienarea". Conceptul de alienare implică la Marx o abordare concretă, referiri la o formaţiune social-economică dată. ,,Conceptul de *muncă autoînstrăinată (*de *viaţă autoînstrăinată)* a fost obţinut de noi — scrie Marx — pe baza datelor economiei politice, ca rezultat al *mişcării proprietăţii private*"[1]. El este un concept explicativ, al cărui sens nu poate fi desluşit plenar decît printr-o analiză care îl integrează în sistemul de concepte utilizat de Marx în *Manuscrisele* din 1844. *Raportul* cu originea sa hegeliană nu este direct, trecerea nu se face doar printr-o ,,îmbogăţire a semnificaţiilor", ci este mijlocit de anularea sistemului de concepte hegelian şi de elaborarea unui nou sistem conceptual, propriu etapei *Manuscriselor* din evoluţia spiritual-teoretică a lui Marx;

b) de asemenea, referindu-se la soarta ulterioară a acestui concept, N. Lotreanu vorbeşte despre ,,concretizarea" lui în conceptul de exploatare. Formularea este cel puţin improprie ca rigoare teoretică. O categorie sau un concept nu se poate *concretiza* într-o altă categorie sau concept. Problema este mult mai complexă şi elucidarea ei presupune analiza procesului de înlocuire a întregului *sistem* de concepte utilizat în *Manuscrise,* odată cu elaborarea a ceea ce astăzi numim teoria socială marxistă.

---

[1] K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe,* Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 559.

4. În concluziile sale, autorul menţionează că, „într-o perspectivă dialectică, natura umană ni se înfăţişează *ca o structură simultan constantă şi variabilă*” (subl. ns.). Această caracterizare a naturii umane o regăsim însă neschimbată şi în tezele atribuite pe pagina dinainte lui Erich Fromm („Natura umană nu mai este concepută ca o sumă de determinări nonevolutive, ci *ca o structură simultan constantă şi variabilă...*”) (subl. ns.), fără nici o referire la motivele acestei reluări.

Insuficienta precizie terminologică prejudiciază claritatea analizelor şi, în ultimă instanţă, însăşi înţelegerea structurii de ansamblu a tezelor pentru care pledează articolul.

O. Ch.

CURSUL UNIVERSITAR ŞI EDUCAREA GÎNDIRII ŞTIINŢIFICE A STUDENŢILOR

În nr. 6 (14) (1972 al „Erei socialiste”, prof. dr. doc. Nicolae Bărbulescu supune atenţiei publice *Metoda dezbaterilor în învăţămîntul superior.* Pledoaria sa pentru renunţarea la tradiţionalul curs universitar predat de la catedră şi transformat în notiţe de către studenţi, iar apoi memorizat în zilele de asalt dinaintea examenelor, merită o atentă cumpănire şi, în primul rînd, supunerea la unele probe experimentale, cum propune dealtfel şi autorul ei.

Propunerile formulate se înscriu în seria orientărilor noi, de modernizare a învăţămîntului superior pe linia dezvoltării gîndirii ştiinţifice a studenţilor. „Arta predării — arată prof. dr. doc. N. Bărbulescu — nu mai poate să fie, ca în trecut, o artă prin excelenţă oratorică... O astfel de artă trebuie s-o pretindem unui conferenţiar public, nu unui cadru universitar. *Arta predării trebuie să fie prin excelenţă o artă a formării gîndirii ştiinţifice,* printr-o selecţionare judicioasă a noţiunilor şi prin claritatea cu care sînt ele expuse” (subl. ns.).

Metoda cea mai eficace recomandată în acest scop „nu este ca profesorul să vorbească, iar studenţii să tacă, ci să existe o discuţie între ei, să se producă un schimb de opinii pentru înţelegerea cît mai clară şi mai exactă a cunoştinţelor studiate”. Astfel vechea *prelegere universitară* se cere înlocuită cu o activă *dezbatere universitară.* Principiul acestei metode noi ar fi : „*înlocuirea expunerii orale a profesorului prin prezentarea de lecţii scrise multiplicate, ca bază a studiului individual al studenţilor, şi apoi dezbaterea principalelor teme din aceste lecţii de către studenţi, sub îndrumarea directă a profesorului*”. În felul acesta, două ore de curs tradiţional ar fi înlocuite cu două ore de analiză a cunoştinţelor dobîndite prin studiu individual.

Printre avantajele noii metode, autorul articolului enumeră :

— eliminarea învăţăturii prin asalt, datorită posibilităţii ca profesorul să controleze direct şi continuu modul în care studenţii învaţă pe parcurs ;

— realizarea unui contact mai strîns între studenţi şi profesor şi deci posibilitatea unei îndrumări mai eficiente a procesului educativ ;

— transmiterea unui număr mai mare de cunoştinţe şi insistenţa asupra aspectelor mai noi ale problemelor dezbătute ;

— contribuie considerabil la îmbunătăţirea cursurilor universitare (oferă posibilitatea unor analize serioase, „ceea ce nu prea este cu putinţă astăzi, în epoca cursului vorbit”).

Pentru verificarea practică a metodei nou propuse, autorul recomandă experimentări într-un cadru mai restrîns, la o facultate-pilot sau printr-un curs-pilot.

C. I.

DESPRE ESEU, CURAJ ŞI MATURITATE

Dacă în ultimul deceniu s-a putut vorbi la noi de un „an al poeziei", „an al prozei", „al criticii literare", scriitorul şi (totuşi) criticul Alexandru George crede a nu greşi prea mult afirmînd că „anul 1972 se profilează în perspectiva timpului ca unul al eseului". În accepţia pe care autorul o dă acestui gen, practicat de el însuşi cu succes (*Marele Alpha*, *Semne şi repere)*, constatarea echivalează cu recunoaşterea maturizării climatului nostru publicistic şi cultural (*Eseul, un gen al maturităţii*, în „Luceafărul" din 4 noiembrie 1972).

Salutăm împreună cu A. G. înflorirea eseului în literatura şi filozofia noastră, dar ne îngăduim să interpretăm din alt unghi „semnele" în care domnia-sa vede „maturitatea" şi mai ales „reperul" istoric, prea îndepărtat, în funcţie de care o defineşte : lipsa de maturitate a spiritului critic maiorescian şi, în mod global, junimist. „Distanţa pe care a parcurs-o cultura românească de atunci se poate măsura prin apariţia acestui stil de libertate şi dezinvoltură pe care-l presupune tocmai eseul. El este un dialog între inteligenţe care « se cunosc »,... aparţinînd unui mediu omogen, cu conştiinţa înţelegerii reciproce a celor care îl alcătuiesc. Or, aici e semnul maturităţii unei culturi". „Creaţia nu e posibilă decît într-un climat de îndrăzneală care să depăşească criticismul paralizant". „Am avut ocazia cîndva — mărturiseşte A.G. — să formulăm unele obiecţii la adresa « Junimii » şi a lui Maiorescu — dealtfel prelungind doar o serie de critici, formulate de Hasdeu şi de Iorga împotriva criticismului propus de vechea societate ieşeană...".

Ne amintim acele obiecţii ale eseistului nostru şi ne miră din nou obstinaţia cu care, prea adesea, revine la ele, e drept că în forme atenuate şi subtile. Dacă iniţial domnia-sa contesta făţiş lui Maiorescu „spiritul critic" şi raţiunea istorică a criticismului („polemică de paradă", *apud* Hasdeu), acum îi descoperă tot felul de „curiozităţi" şi „paradoxuri" menite a fixa ideea că Maiorescu reprezintă un fel de minorat al spiritului critic în cultura noastră, un simbol al „criticismului paralizant". Stăruinţa sa în această direcţie îl conduce fără să vrea la oscilaţii în propriile judecăţi, oscilaţii inevitabile pentru cei care ignorează natura *filozofică* a criticismului maiorescian. Îi semnalăm doar cîteva, recente. După A.G., Junimea „a preconizat în directivele ei teoretice un spirit de modicitate, de modestie, de timiditate" („Luceafărul" din 4 noiembrie 1972). Tot după A.G., „spiritul maiorescianismului" a însemnat în dialectica ideilor „o formă radicală, chiar revoluţionară de impunere a unei direcţii" („Luceafărul" din 25 noiembrie 1972). După A.G., E. Lovinescu a fost un critic lucid, un spirit superior şi independent. Tot după A.G., autoînscrierea lui Lovinescu sub semnul acţiunii lui Maiorescu (1940) „reprezintă un fapt de involuţie în cariera lui de critic şi îndrumător". „Nu cumva, în acest proces de clarificare, a sosit momentul să-l scoatem de sub cea mai apăsătoare şi persistentă tutelă?" („Luceafărul" din 25 noiembrie 1972). Se confundă evident aici „sub semnul" (unei tradiţii istorice) cu „sub tutela" („subordonarea" dogmatică). A.G. mărturiseşte că şi-a formulat acele obiecţii la adresa lui Maiorescu „prelungind doar o serie de critici, formulate de Hasdeu şi de Iorga" (adică, precizează eseistul, de adversari „aparţinînd tipului dezlănţuit şi foarte activ" care „au văzut la ea — la „Junimea" — un fel de negativism, de lipsă de ideal, de răceală reflexivă şi sterilă"). Tot A.G. susţine în acelaşi loc că spiritul critic matur „interoghează direct omul, faptul de cultură, problemele", refuzînd adică „prelungirile" istorice. În treacăt amintim şi accentul echivoc, freudian pus de A.G. pe „dragostea" lui Maiorescu faţă de sora sa Emilia (*Titu Maiorescu şi „Micul Eyolf"*, în „Luceafărul" din 18 noiembrie 1972), după ce, cu alt prilej şi vorbind tot de Maiorescu, formulase această observaţie de bun-simţ : „... Străfundurile intime ale vieţii sale, negreşit de un oarecare interes, trebuie să rămînă pe un plan cu totul secundar" (prefaţă la recenta ediţie *Titu Maiorescu* de E. Lovinescu).

Pledoaria lui A.G. pentru eseu, pentru un ,,stil de libertate şi dezinvoltură'' în dialogul cultural n-ar trebui să omită dintre semnele maturităţii criteriul coerenţei şi finalităţii ideilor. Libertatea şi curajul în abordarea faptelor de cultură sînt, fără îndoială, condiţii subiective necesare, nu însă şi suficiente. Stilul de ,,egalitate între termenii care se confruntă'' reclamă o justă cîntărire a forţelor proprii. Or, tocmai aici ,,se ascunde greutatea''. Ne amintim că într-un rînd domnia-sa incrimina estetica filozofică în persoana lui Immanuel Kant: ,,...Unul dintre cei mai mari vinovaţi de instituirea esteticii filozofice, care îndepărtează pe gînditori de la problemele specifice artei, deopotrivă individuale şi inexplicabile raţional'' (în ,,Viaţa românească'', 1971, nr. 7). Ulterior, polemizînd cu invocarea ,,inefabilului'' în critica noastră, domnia-sa afirmă în acelaşi stil categoric: ,,Cu atît mai de neadmis e ca un critic să proclame imposibilitatea inteligenţei omeneşti de a sesiza esenţa operei artistice'' (,,Luceafărul'' din 2 decembrie 1972). Argumentul că problemele specifice artei sînt ,,deopotrivă individuale şi inexplicabile raţional'' nu se acordă totuşi armonic cu pledoaria autorului pentru o ,,critică intelectualistă'' care susţine ,,posibilitatea inteligenţei omeneşti de a sesiza esenţa operei artistice''. Fondatorul criticismului filozofic modern, luat ca model şi de criticul Maiorescu, stabilea trei ,,semne'' ale modului de a gîndi sănătos: 1) cugetare autonomă; 2) a gîndi pentru oricare altul (= validitatea universală); 3) a gîndi totdeauna în acord cu sine însuşi. Cîteşitrele sînt maxime ale întrebuinţării facultăţilor noastre de cunoaştere (intelectul, puterea de judecare, raţiunea) şi totodată criterii ale valorii ideilor. A treia maximă, spune Kant, ,,anume cea a modului de gîndire *consecvent*, e cea mai dificilă şi poate fi înfăptuită numai prin unirea celorlalte două şi după dobîndirea unui exerciţiu prin observarea frecventă a lor''. A te confrunta cu Maiorescu într-un ,,stil de egalitate'' înseamnă a te confrunta cu el sub raportul autonomiei cugetării, al puterii de judecare şi al consecvenţei modului de gîndire. Forma stilistică de comunicare a ideilor (discursiv-logică sau eseistic-metaforică) nu este cea mai dătătoare de seamă în privinţa maturităţii unui dialog.

RADICALITATE ŞI CULTURĂ

Dacă Alexandru George vede ,,semnul'' maturizării mediului nostru cultural în efloresenţa eseului ca gen, scriitorul şi publicistul Alexandru Ivasiuc (unul dintre eseiştii reprezentativi citaţi de A.G.) face constatarea că acest mediu suferă încă, în prezent, de unele tare simptomatice: ,,Există nemulţumiri în legătură cu filmul, cu literatura, cu artele. Ele nu privesc un creator sau doi, sau numai pe cei slabi sau foarte slabi — cazuri explicabile individual —, ci întregi sectoare. Asemenea situaţii nu pot să existe în afara unor cauze mai generale, în afara unor raporturi contradictorii existente în societatea noastră. Tendinţele de devitalizare şi evazionism sau ecoul pe care-l trezesc în conştiinţele multora dintre noi unele teorii din trecutul nostru sau cu circulaţie în lumea capitalistă nu se pot explica doar prin influenţă, ci printr-un teren favorabil dezvoltării lor. Ce produce acest teren, ce împiedică deplina dezvoltare a unei gîndiri acute, ancorate în realitate, iluminînd-o? Mentalitatea mic-burgheză este numai o rămăşiţă sau are o bază de grup social în realitatea noastră socialistă? Pe cine reprezintă *evazioniştii, snobii şi confuzii din cultura noastră*? Doar pe ei înşişi, fiecare, individual, în afara unui context social? Ciudat marxism ar fi acela care ar explica doar psihologic şi nu istoric fenomenele de suprastructură'' (*Critica şi teoria literară şi relaţiile noastre*, în ,,România literară'', nr. 47 din 16 noiembrie 1972).

Avem impresia că A. Ivasiuc caută prea adînc şi prea departe ,,rădăcinile'' fenomenelor pe care le stigmatizează. Una este să explicăm sociologic şi istoric o mentalitate, altceva să combatem manifestarea ei în cultură, *în sectoarele ei instituţionalizate*. Înainte de a se manifesta cultural, evazionismul, snobismul, confuzia sînt fenomene de psihologie umană, individuală sau de grup. Ca toate fenomenele, ele trebuie să aibă, fireşte, anumite cauze generatoare. Întrebarea este : cum ,,devin'' ele fenomene de cultură şi cum proliferează la ,,întregi sectoare'' controlabile instituţional? Ce împrejurări permit ca ,,evazioniştii, snobii, confuzii'' să dea expresie culturală, publică unor stări de conştiinţă care contravin exigenţelor declarate ale cadrului nostru instituţional? Putem foarte bine să ne explicăm cauzele ,,istorice'' ale unor fenomene ,,suprastructurale'', dar putem la fel de bine să le controlăm manifestarea instituţională. Nu e nevoie să apelăm la explicaţii adînci pentru a împiedica proliferarea snobismului, confuziei, evazionismului pe plan cultural. Cu condiţia logică, fireşte, *să ştim în mod cert* că avem de-a face cu fenomene de snobism, evazionism, confuzie şi *să vrem* să le împiedicăm manifestarea. *La nivel instituţional*, aşadar, problema este una de *ştiinţă* şi de *conştiinţă*, adică de competenţă şi simţ de răspundere. De aceea, contrar ipotezei lui A. Ivasiuc, credem că ,,evazioniştii, snobii, confuzii'' din cultura noastră *se reprezintă pe ei înşişi* şi, indirect, pe cei care, în cadrul instituţional, le fac posibilă manifestarea publică. Şi considerăm că tocmai aici, la acest nivel, se cere promovată consecvent ,,radicalitatea'' despre care vorbeşte cu atîta pasiune A. Ivasiuc, ,,atitudinea intelectuală şi activă care veghează la *naşterea* lucrurilor'', acea ,,dispoziţie a spiritului care precedă actul şi programul revoluţionar şi îl fundamentează psihologic'' *(Radicalitate şi valoare)*.

În ceea ce priveşte rădăcinile *existenţiale, sociale* şi *istorice* ale fenomenelor amintite, credem că A. I. are dreptate. Cauzele acestor fenomene sînt de ordin mai general, şi pentru combaterea lor e nevoie de un efort colectiv de lungă durată, de un program adecvat, care nu înseamnă şi nu poate însemna eradicare, ,,smulgere din rădăcini'', operaţie chirurgicală sau militară (,,Nu sînt suficienţi puşcaşii singuratici, lumea e schimbată de armate''). La nivel existenţial, cultura e operă *constructivă* : ea înseamnă ,,formare'', ,,creştere'', ,,cultivare'', (auto)transformare colectivă a potenţialităţii umane *(dinamis)* în actualitate *(energeia)*. Este un proces delicat, complicat, îndelungat, căruia i s-ar potrivi mai bine metafora ,,cultivatorului'' sau ,,grădinarului'' decît aceea, spontan folosită de eseistul nostru, a ,,puşcaşului singuratic'' şi ,,armatelor''. Spre a se converti în valoare socială, atitudinea radicală trebuie ,,să prindă rădăcini'', să fie sădită şi cultivată după legile ,,culturii organice''.

M. Deznan

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001, telex 011631, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE

ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

● REVISTA DE FILOZOFIE
● REVISTA DE PSIHOLOGIE
● VIITORUL SOCIAL
● STUDII ȘI CERCETĂRI JURIDICE
● REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

B Astra

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. I (**Problema cunoaşterii**), 1969, 785 p., 34 lei; vol. II (**Destinul omenirii**, vol. 5), 1971, 764 p., 34 lei ; vol. III (1. **Istoria filozofiei moderne**; 2. **Problema ontologică**), 1972, 530 p., 27 lei.

ION BANU, **Platon heracliticul. Contribuţie la istoria dialecticii**, 1972, 243 p., 9,25 lei.

Acad. C. I. GULIAN (sub red.), **Confruntări despre om şi cultură**, 1972, 188 p., 8 lei.

ION PASCADI (sub red.), **De gustibus disputandum**, 1972, 440 p., 18,50 lei.

ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.

⁂ **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei ; vol. IV, 1972, 340 p., 20 lei.

⁂ **Istoria filozofiei româneşti**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR ERNEST MAŞEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil şi imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 311 p., 23 lei.

⁂ **Contribuţii la sociologia culturii de masă**, vol. II (sub red. H. Culea), **Structura procesului cultural de masă**, 1971, 281 p., 14,50 lei.

PSIHOLOGIE

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.

GH. IOSIF, **Funcţia de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 155 p., 7 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul şi activitatea umană. Atenţia şi zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPÂNOIU, **Relaţiile umane în grupele de muncă industrială. Cercetări de psihologie socială concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

SOCIOLOGIE

OVIDIU BĂDINA (sub red.), **Tineret rural. Participare şi acţiune socială**, colecţia „Tineretul şi lumea de mîine", 1972, 255 p., 10,50 lei.

MARIA FULEA şi MARIA COBIANU, **Organizarea muncii în cooperativele agricole de producţie**, „Bibliotheca sociologica 2", 1972, 371 p., 12 lei.

HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 203 p., 8,50 lei.

MIRCEA ŞILEŢCHI şi LISETTE CURTA, **Modelarea matematică a proceselor sociale**, „Bibliotheca sociologica 1", 1972, 267 p., 7,75 lei.

MARIA POPESCU şi AL. TĂNASE (sub red.), **Sociologia şi ştiinţa conducerii**, 1972, 371 p., 1 pl., 12 lei.

REV. FILOZ., 20, 1, P. 1–126, BUCUREŞTI, 1973

I.P.I. – c. 2202

43503

Lei 20.—

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7995

TOMUL 20, 1973

2

DIN SUMAR:

UNELE CONEXIUNI FUNCŢIONALE ALE DEMOCRAŢIEI SOCIALISTE — GH. PĂDUREŢ

DIALECTICA DEMOCRAŢIEI SOCIALISTE ŞI A PRINCIPIULUI CONDUCERII COLECTIVE ÎN ROMÂNIA — VASILE RUS

DEMOCRAŢIA SOCIALISTĂ – ESENŢĂ ŞI CONŢINUT — LADISLAU LÖRINCZ

TITU MAIORESCU ŞI FILOZOFIA KANTIANĂ (II) — SIMION GHIŢĂ

FINALITATE ŞI SCOP — ION TUDOSESCU

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef: Octavian Chețan

Membri: Gheorghe Achiței, Niculae Bellu, Mihai Ciurdariu, Mircea Flonta, Ernö Gáll, Călina Mare, Constantin Popovici, Al. Tănase

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, str. Gutenberg 3 bis, sectorul VI, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2001, telex 011631, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa : Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București. Telefon 12.17.90.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 7995

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 20 Nr. 2 1973

ULG. 2014
2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- GH. PĂDUREŢ, Unele conexiuni funcţionale ale democraţiei socialiste 131
- VASILE RUS, Dialectica democraţiei socialiste şi a principiului conducerii colective în România 137
- LADISLAU LÖRINCZ, Democraţia socialistă – esenţă şi conţinut 145

★

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- CONSTANTIN NOICA, Concepţia lui Goethe despre ştiinţă 153

OPINII DESPRE CĂRŢI

- AL. TĂNASE, Filozofia marxistă şi axiologia 169
- OCTAVIAN CHEŢAN, Filozofie şi axiologie 179
- CLARA DAN, Psihanaliza azi 187

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- SIMION GHIŢĂ, Titu Maiorescu şi filozofia kantiană (II) 195

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Filozofie indiană în româneşte (*Ion Banu*); Sublimul ca orizont ontologic (*Dumitru Matei*); Cărţile de înţelepciune în cultura română (*L. P. Marcu*); Binele şi răul (*Stelian Stoica*) 209

CONSULTAŢIE

- ION TUDOSESCU, Finalitate şi scop 223

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Ştiinţa, tehnica, omul (*M. B.*) 231

MARGINALII ŞI COMENTARII 233

Rev. filoz., 20, 2, p. 127–238, Bucureşti, 1973

19077

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 20 **№ 2** **1973**

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Стр.

- Г. ПЭДУРЕЦ, Некоторые функциональные взаимозависимости социалистической демократии 131
- ВАСИЛЕ РУС, Диалектика социалистической демократии и принципа коллективного руководства в Румынии 137
- ЛАДИСЛАУ ЛЕРИНЦ, Социалистическая демократия — сущность и содержание 145

★

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- КОНСТАНТИН НОЙКА, Гёте и его концепция науки 153

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- АЛ. ТЭНАСЕ, Марксистская философия и аксиология 169
- ОКТАВИАН КЕЦАН, Философия и аксиология 179
- КЛАРА ДАН, Психоанализ сегодня 187

КРИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- СИМИОН ГИЦЭ, Титу Майореску и кантовская философия (II) 195

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Индийская философия на румынском языке *(Ион Бану)*; Возвышенное как онтологический горизонт *(Думитру Матей)*; Книги мудрости в румынской культуре *(Л. П. Марку)*; Доброе и злое *(Стелиан Стойка)* 209

КОНСУЛЬТАЦИЯ

- ИОН ТУДОСЕСКУ, Целесообразность и цель 223

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Наука, техника, человек *(М. Б.)* 231

ЗАМЕТКИ И КОММЕНТАРИИ 233

Rev. filoz., **20**, *2*, p. 127–238, Bucureşti, 1973

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 20 N° 2 1973

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES

Page

- GH. PĂDUREŢ, Quelques connexions fonctionnelles de la démocratie socialiste . . 131
- VASILE RUS, La dialectique de la démocratie socialiste et le principe de la direction collective en Roumanie 137
- LADISLAU LÖRINCZ, La démocratie socialiste — essence et contenu 145

★

NOTES PHILOSOPHIQUES

- CONSTANTIN NOICA, La conception de Goethe sur la science 153

OPINIONS SUR LES LIVRES

- AL. TĂNASE, La philosophie marxiste et l'axiologie 169
- OCTAVIAN CHEŢAN, La philosophie et l'axiologie 179
- CLARA DAN, La psychanalyse aujourd'hui 187

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- SIMION GHIŢĂ, Titu Maiorescu et la philosophie kantienne (II) 195

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- La philosophie indienne en roumain (*Ion Banu*) ; Le sublime comme horizon ontologique (*Dumitru Matei*) ; Les livres de sagesse dans la culture roumaine (*L. P. Marcu*) ; Le bien et le mal (*Stelian Stoica*) 209

CONSULTATION

- ION TUDOSESCU, Finalité et but 223

LA VIE SCIENTIFIQUE

- La science, la technique, l'homme (*M. B.*) 231

NOTES ET COMMENTAIRES 233

Rev. filoz., **20**, 2, p. 127–238, Bucureşti, 1973

STUDII ŞI ARTICOLE

UNELE CONEXIUNI FUNCŢIONALE ALE DEMOCRAŢIEI SOCIALISTE

DE

GH. PĂDUREŢ

Creşterea interesului pentru problemele democraţiei este unul din fenomenele axiale ce caracterizează viaţa politică din lumea de azi. Ce semnificaţie are însă democraţia reală? Încercarea de a răspunde unei asemenea întrebări aduce aproape de la sine în discuţie — iar aceasta, desigur, nu numai pe planul meditaţiei teoretice — cîteva aspecte ale mecanismului de funcţionare a democraţiei socialiste, ca *tip istoric nou* în sistemul conducerii vieţii sociale a popoarelor.

Instituirea democraţiei socialiste în toate sectoarele de activitate socială reprezintă, fără îndoială, un proces *de durată*, *complex şi contradictoriu*, care necesită o continuă preocupare din partea factorilor de conducere pentru a crea condiţii optime participării active a fiecărui cetăţean la viaţa social-politică. Din acest punct de vedere, toate aspectele raportului *individ-societate* se sublimează, se adună, se concentrează în *democraţie*, modalitate adecvată şi necesar istorică de *a fi* a politicului în socialism. De ce ocupă democraţia un asemenea loc în viaţa socială şi de ce în socialism reprezintă ea modalitatea organică, funcţională de fiinţare a noii orînduiri? Răspunsul la o asemenea întrebare necesită o precizare — mai bine spus recunoaşterea unui adevăr al istoriei —, şi anume că, dacă prin geneza şi evoluţia ei concret-istorică democraţia a fost întotdeauna o problemă de stat, în socialism, *statul devine o problemă a democraţiei*. Spun *devine* pentru a sublinia caracterul de *proces* şi — implicit — *de durată* al unei probleme majore, a cărei rezolvare nu poate avea alt sens decît acela că întreaga organizare de stat nu poate fi cu adevărat şi pe toată întinderea ei *socialistă* dacă nu este *democratică*. Cu alte cuvinte, democraţia socialistă nu este *dată* noii orînduiri, nu apare spontan, automat, ci *se înfăptuieşte*, se construieşte într-un *proces* istoric care are un *timp* al său, un timp ce provine din trăsăturile caracteristice comunităţii umane date, ţării, naţiunii care a trecut la făurirea noii orînduiri.

Rev. filoz., 20, 2, p. 131–135, Bucureşti, 1973

. Marx vedea în democrație „*enigma* rezolvată a tuturor formelor de orînduire de stat", cu condiția ca statul să reflecte „ realitatea mereu redusă la fundamentul ei real, la *omul real*, la *poporul real*" și să se afirme „ca opera lui *proprie*", ca „un produs liber al omului", deoarece „în democrație nu omul există de dragul legii, ci legea există de dragul omului; legea exprimă o *existență umană*..."[1].

Dacă democrația—democrația autentică, deplină — reprezintă enigma rezolvată a oricăror forme de stat și, prin aceasta, a *statului însuși*, ca principal produs al organizării politice a societății, socialismul are — între altele — menirea istorică de a reprezenta tocmai terenul ideal pentru o viață social-politică profund democratică. Marx a văzut în democrație „enigma rezolvată" a orînduirii de stat, în sensul că puterea economică și cea politică au, în fond aceeași bază : proprietatea socială asupra mijloacelor de producție. De aici și concluzia logică potrivit căreia puterea politică a noii orînduiri aparține poporului și, implicit, exprimă interesele acestuia.

După expresia lui Marx, socialismul înseamnă trecerea societății de la preistorie la adevărata ei istorie, adică luarea *conștientă* în posesiune de către oameni a propriilor lor relații sociale, inclusiv a celor politice. Or, luarea în stăpînire a domeniului politic prin trecerea sub controlul societății a instituțiilor politice, mai ales a statului, este strîns legată de instaurarea democrației întemeiate pe proprietatea obștească, pe stăpînirea de către popor a mijloacelor de producție.

Dar proprietatea obștească asupra mijloacelor de producție nu generează o viață democratică prin ea însăși. Dezvoltarea economiei socialiste ar fi de neînchipuit fără efortul pentru organizarea cît mai rațională a muncii sociale, efort care constituie o sarcină și o funcție a statului, ca instrument al edificării noii orînduiri. Soluțiile, modalitățile de realizare a obiectivelor economice — ca și definirea acestor obiective dealtfel — sînt cu atît mai eficiente și realiste cu cît rezultă din consultarea oamenilor muncii, atît pe plan național, cît și în cadrul fiecărei întreprinderi, cu cît au loc adîncirea, perfecționarea democrației socialiste. Apare astfel evidentă corelația dialectică stat — democrație. Dacă această corelație privește toate sferele vieții sociale, evidența ei este deosebit de pregnantă în economie. Este cunoscută importanța deosebită pe care o acordă Partidul Comunist Român dezvoltării economiei, redimensionării ei continue în funcție de nevoile și posibilitățile țării, de cerințele vieții economice mondiale și ale diviziunii internaționale a muncii. Planurile dezvoltării economiei noastre naționale, ca și estimările cantitative și calitative ale profilului și configurației sale pînă în 1990, expuse la Conferința Națională a partidului din luna iulie 1972, au la bază studii numeroase de cercetare științifică ; ele sînt totodată și expresia unui dialog fecund între partid și popor, între organismele statului și cei ce muncesc. În lumina orientărilor date de Congresul al X-lea , de Conferința Națională a partidului din iulie 1972 privind perfecționarea conducerii vieții sociale se poate prevedea că acest dialog va ocupa un loc tot mai însemnat în anii viitori în activitatea tuturor instituțiilor statului, a organismelor de conducere a economiei în cazul de față.

---

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1960, p. 256.

În această privinţă se cere însă depăşită tendinţa de formalism, de funcţionare în gol, ineficientă a unor comitete şi consilii ale oamenilor muncii. Totodată, au o mare însemnătate creşterea reală a ponderii şi a puterii deliberative a adunărilor generale ale salariaţilor din întreprinderi şi instituţii, prezenţa dinamică a oamenilor muncii în viaţa economică. În concepţia partidului nostru, instituţionalizarea diverselor forme de participare nemijlocită a cetăţenilor la conducerea activităţii economice şi nu numai a acesteia răspunde unei tendinţe *obiective* a evoluţiei statului socialist ca factor-cadru de aplicare şi înfăptuire a principiilor democraţiei. Conferinţa Naţională a partidului din iulie 1972 a pus în evidenţă cerinţa ca activitatea statului, bazîndu-se pe principiile centralismului democratic, să asigure îmbinarea armonioasă a conducerii unitare cu lărgirea continuă a autonomiei organelor teritorial-administrative şi a unităţilor economico-sociale, ceea ce implică adîncirea democraţiei socialiste, intensificarea participării maselor la conducerea societăţii, ca proces *permanent*, determinat de dezvoltarea forţelor de producţie şi de perfecţionarea relaţiilor de producţie şi sociale.

Dacă *esenţa* regimului politic socialist în totalitatea lui este *democraţia*, atunci urmează că oricare din componentele regimului politic, deci şi statul, este o formă a democraţiei socialiste. Conexiunea dialectică dintre stat ca *formă* şi democraţie ca *fond* este atît de strînsă în condiţiile noii orînduiri, încît ori de cîte ori statul socialist nu ar funcţiona corespunzător esenţei sale — adică democratic — se pot ivi perturbări dăunătoare întregului organism social.

Democraţia socialistă este expresia politică a valorilor supreme ale orînduirii noastre, iar atunci cînd masele au ales liber socialismul, au pornit de fapt pe calea dezlegării *practice*, *revoluţionare* a enigmei orînduirii de stat. Aceasta nu înseamnă deloc că prin însuşi faptul cuceririi puterii s-a obţinut democraţia deplină. Acest act a inaugurat doar, *a deschis* procesul democratizării treptate, istoriceşte previzibil a urma acest curs ascendent, paralel cu dezvoltarea forţelor şi a relaţiilor de producţie, cu omogenizarea societăţii pînă la acel nivel cînd „se va putea vorbi cu adevărat de autoconducerea conştientă, de făurirea plenară de către poporul însuşi a propriului său destin”[2].

Adevărul că activitatea politică în socialism pentru a fi în profunzime socialistă trebuie să fie radical şi atotcuprinzător democratică nu implică în nici un fel şi niciodată închiderea, încetarea dezvoltării ei. Dialectic, democraţia socialistă este un proces *contradictoriu*, obiectiv şi subiectiv determinat şi, ca atare, aleatoriu, dinamic, perfectibil.

Interferenţa stat-democraţie îmbogăţeşte rolul statului în viaţa socială, statorniceşte pe coordonatele umane menirea şi atributele sale de instrument politic principal în construirea noii societăţi. Pentru Marx, democraţia nu însemna desconsiderarea statului, ci evoluţia lui socialistă „ca formă *particulară* de orînduire de stat”[3], adică statul înţeles şi acceptat de către societate şi de fiecare membru al ei, ca fiind *al lor*.

---

[2] Nicolae Ceauşescu, *Raport la Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român. 19—21 iulie 1972*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 46.

[3] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 1, p. 256.

A lua în considerare locul şi rolul statului în societatea socialistă înseamnă, în ultimă instanţă, a-l privi ca o înfăptuire a revoluţiei politice şi sociale socialiste — revoluţie eminamente populară —, deci ca o creaţie conştientă a clasei muncitoare, a celor mai largi pături şi categorii sociale, ca un *act democratic* fundamental al poporului. Statul socialist trebuie să descopere, să selecteze şi să promoveze, fără nici un fel de discriminare, *valorile umane*, precum şi cadrul legal-instituţional prielnic creşterii acestora. Cînd ne referim la promovarea valorilor, avem în vedere, între altele, responsabilitatea social-politică a cadrelor din toate domeniile şi din toate sferele de activitate, competenţa lor în rezolvarea sarcinilor, modalitatea de a lucra cu masele. Munca politică, de stat sau în organizaţiile obşteşti, este şi trebuie să fie o activitate dedicată înfăptuirii sarcinilor construcţiei socialiste, care, prin scopurile sale, vizează masele, soarta a milioane de oameni. Conducerea partidului nostru a atras în nenumărate rînduri atenţia asupra faptului că fiecare activist îşi justifică funcţia şi rolul său în ierarhia socială în măsura în care se dovedeşte *capabil* să asigure conducerea *optimă* a treburilor obşteşti, *soluţionarea* problemelor ridicate de oamenii muncii.

Desfăşurarea în acest mod a activităţii politice statale înseamnă în fapt confruntarea directă cu asperităţile drumului sinuos al rezolvării *practice* a problemelor construcţiei socialiste, soluţionarea *concretă* — pe măsura posibilităţilor existente—a intereselor tuturor categoriilor de oameni ai muncii. Tocmai de aceea instituţiilor statale, consiliilor populare judeţene, municipale, orăşeneşti, comunale, cadrelor numite sau alese în conducerea acestora li s-au atribuit competenţe sporite, concomitent cu condiţiile organizatoric-instituţionale, de a lucra prin *intermediul maselor*, în contact *nemijlocit* cu acestea. Diversele instituţii de stat nu sînt „feude" ale cuiva sau organisme închistate, izolate, ci îşi au raţiunea în funcţionalitatea lor, în a servi societatea, cetăţenii. Conştiinţa comuniunii de interese între instituţie şi cetăţean este o mare înfăptuire a societăţii noastre socialiste şi trebuie făcut totul pentru cultivarea şi dezvoltarea ei. Caracterul popular, socialist al instituţiilor noastre de stat, dispariţia distanţei „de clasă" (în sens de clase sociale antagoniste) dintre reprezentantul statului şi cetăţean sînt puse în evidenţă de modalităţile accesibile, deschise în care cetăţenii se pot adresa unei instituţii sau alteia, după cum tot atît de vizibil este şi caracterul nesocialist, nepopular al acelei instituţii sau al acelor funcţionari care nu-şi îndeplinesc rolul lor social, nerezolvînd cererile întemeiate ale cetăţenilor sau, pur şi simplu, nerăspunzînd cum se cuvine sesizărilor lor.

Statul constituie într-adevăr „o problemă" capitală pentru democraţie în condiţiile socialismului, deoarece el este un complex instituţional cu multiple funcţii, însărcinat cu grija şi răspunderea pentru satisfacerea intereselor publice ale tuturor cetăţenilor, pentru gospodărirea şi înmulţirea averii publice, pentru apărarea ţării etc. Dar atunci cînd o instituţie a statului, oricare ar fi ea, în loc să rezolve prompt, cu supleţea necesară cerinţele publice justificate, se înfundă în meandrele birocratismului pentru „soluţionarea" chiar şi a celor mai simple probleme, există pericolul ruperii de mase. Iată de ce partidul nostru acordă o atenţie sporită întăririi controlului opiniei publice asupra activităţii organelor şi instituţiilor de stat la toate nivelurile, se preocupă ca statul să nu se transforme într-un organism deasupra claselor, a societăţii, ci să se integreze organic în societatea socialistă.

Problema dezvoltării democraţiei socialiste şi deci a perfecţionării formelor ei de expresie concretă este *în esenţă* problema participării active a poporului la conducerea treburilor ţării. În acest scop, stimularea criticii constructive a cetăţenilor împotriva neajunsurilor din viaţa de stat, economică şi social-culturală devine o îndatorire a tuturor instituţiilor regimului politic socialist, una din condiţiile funcţionării lor democratice.

Caracterul funcţional al sistemului democraţiei socialiste constă în faptul că el are menirea de a satisface interese şi nevoi umane determinate. Din acest unghi de vedere sfera democraţiei socialiste este aceea a intereselor obşteşti, parţial identică cu a statului, ca şi cu a oricărei instituţii politice, dar deosebindu-se de acestea prin aceea că, în cadrul unui sistem politic consecvent şi radical democratic — ceea ce istoriceşte este realmente posibil numai în socialism — , democraţia exprimă concordanţa dintre *fondul* şi *formele* de manifestare a activităţii politice, unitatea lor dialectică. Dacă instituţii politice socialiste avem mai multe, fiecare cu rostul ei, democraţia socialistă nu este decît una şi trebuie să stea la baza oricărei instituţii sociale din socialism. *Natura* democraţiei este evident *politică*, dar ea îşi are determinări fundamentale în celelalte domenii ale vieţii sociale, în primul rînd în *economia socialistă*, precum şi în *cultura socialistă*. Cu alte cuvinte, democraţia ca sistem politic afectează societatea în întregul ei, reprezintă o totalitate de relaţii, din care şi decurg *locul* şi *rolul* său. Astfel prin determinările şi trăsăturile ei caracteristice, democraţia socialistă poate fi considerată unul dintre indicatorii sintetici de înaltă eficienţă social-umană a noii orînduiri. Aşa se şi explică de ce Partidul Comunist Român situează definirea *programatică* a societăţii socialiste multilateral dezvoltate în *contextul* problemelor democraţiei, considerînd că socialismul trebuie să fie societatea totalei împliniri a personalităţii umane, în care fiecare cetăţean să se simtă stăpîn pe destinul său, să poată gîndi şi acţiona nestingherit în folosul progresului societăţii.

organism deasupra claselor, a societăţii, ci să se integreze organic în societatea socialistă.

Problema dezvoltării democraţiei socialiste şi deci a perfecţionării formelor ei de expresie concretă este în esenţă problema participării active a poporului la conducerea treburilor ţării. În acest scop, stimularea criticii constructive a cetăţenilor împotriva neajunsurilor din viaţa de stat, economică şi social-culturală, devine o îndatorire a tuturor instituţiilor regimului politic socialist, una din condiţiile funcţionării lor democratice.

Caracterul funcţional al sistemului democraţiei socialiste constă în faptul că el are menirea de a satisface interese şi nevoi umane determinate. Din acest unghi de vedere, ideea democraţiei socialiste este aceea a integrării acestor interese, parţial identică cu a statului, ca şi cu a oricărei instituţii politice, dar deosebindu-se de aceasta prin aceea că, în cadrul unui sistem politic consecvent — radical democratic — ceea ce înseamnă că este realmente posibil numai în socialism —, democraţia exprimă concordanţa dintre fondul şi formele de manifestare a activităţii politice, unitatea lor dialectică. Dacă instituţii politice socialiste avem mai multe, fiecare cu rostul ei, democraţia socialistă nu este decât una şi trebuie să stea la baza oricărei instituţii sociale din socialism. Natura democraţiei este evident politică, dar ea îşi are determinări fundamentale în celelalte domenii ale vieţii sociale, în primul rând în economia socialistă, precum şi în relaţiile sociale. Ca atare, democraţia ca sistem politic slujeşte societatea în întregul ei, reprezintă o finalitate de relaţii, din care îşi desprinde locul şi rolul său. Datorită prin determinările şi trăsăturile caracteristice, democraţia socialistă poate fi considerată tocmai drept unul dintre cele mai înalte sinteze de gândire social-umană a noii orânduiri. Aşa se explică de ce Partidul Comunist Român situează definirea, generalizarea a societăţii socialiste multilateral dezvoltate în contextul problemelor democraţiei, considerând că socialismul trebuie să fie societatea totalei împliniri a personalităţii umane, în care fiecare cetăţean să se simtă stăpân pe destinul său, să poată gândi şi acţiona nestingherit în folosul progresului societăţii.

DIALECTICA DEMOCRAŢIEI SOCIALISTE ŞI A PRINCIPIULUI CONDUCERII COLECTIVE ÎN ROMÂNIA

DE

VASILE RUS

În concepţia originală a Partidului Comunist Român, lărgirea continuă a democraţiei socialiste, prefecţionarea conducerii colective, intensificarea participării maselor populare la viaţa publică, la conducerea întregii noastre societăţi, a statului reprezintă cerinţe *inseparabile, fundamentale* ale construcţiei socialiste, determinante pentru consolidarea şi dezoltarea noii orînduiri. *Democraţia* şi *arta conducerii colective* sînt de nedespărţit.

Preocupările Partidului Comunist Român în direcţia adîncirii democratismului orînduirii noastre vizează deopotrivă şi perfecţionarea muncii şi conducerii colective, introducerea şi aplicarea acestui principiu în întreaga viaţă economică şi socială a României. Şi invers, cu cît se obţin rezultate tot mai bune în lărgirea sferei de pătrundere a principiului muncii colective, cu atît sînt mai fructuoase măsurile ce se întreprind în privinţa înrădăcinării pretutindeni a normelor democraţiei socialiste. Este un *proces dialectic legic, specific orînduirii noastre socialiste*, care se desfăşoară ca un tot unitar, avînd o profundă înrîurire asupra întregului proces de dezvoltare multilaterală a socialismului, făurirea noii societăţi fiind de neconceput fără perfecţionarea permanentă a mecanismului democratic şi a conducerii colective.

Aşa cum arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu, ,,numai pe calea dezvoltării continue a democraţiei socialiste, a participării nemijlocite a oamenilor muncii la conducere se poate asigura construirea cu succes a societăţii noi ; aceasta este dealtfel însăşi esenţa principiului de conducere în socialism''[1]. Este o concluzie de mare importanţă teoretică şi practică desprinsă din experienţa ţării noastre şi ea ilustrează convingător că socialismul înseamnă nu numai o dezvoltare rapidă şi multilaterală a forţelor de producţie, nu

---

[1] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 765.

Rev. filoz., 20, 2, p. 137–143, Bucureşti, 1973

numai o perfecţionare continuă a relaţiilor de producţie şi sociale, ci şi o concomitentă şi perpetuă adîncire a democraţiei socialiste. Între socialism şi democraţie există o strînsă intercondiţionare, o *unitate dialectică*. Prin însăşi natura sa, socialismul nu poate fi conceput decît ca o orînduire democratică.

Specifică pentru modul în care partidul nostru orientează procesul de perfecţionare multilaterală a societăţii socialiste este *îmbinarea organică a dezvoltării democraţiei reprezentative cu adîncirea democraţiei directe*. Acest fapt oferă maselor populare posibilitatea să se pronunţe asupra problemelor fundamentale ale politicii partidului şi statului nu numai prin reprezentanţii săi în organele alese ale partidului, ale puterii de stat şi ale organizaţiilor de masă şi obşteşti, ci şi direct, în mod nemijlocit, prin adunările generale ale salariaţilor sau ale cooperatorilor, prin adunările de partid şi ale organizaţiilor de masă, prin larga dezbatere a principalelor proiecte de legi, prin schimburile de opinii în problemele principale ale politicii partidului.

Rolul crescînd al maselor populare în orînduirea noastră socialistă îşi are izvorul în procesele şi legile obiective de dezvoltare a noii societăţi. Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producţie, care lichidează ruptura dintre muncă şi proprietate şi face pentru prima oară ca poporul să devină nu numai creatorul, ci şi proprietarul mijloacelor de producţie, deschide perspective nebănuite pentru afirmarea nestingherită a iniţiativei celor mai largi mase populare.

Activitatea creatoare crescîndă a maselor populare, participarea lor efectivă la conducerea ţării sînt posibile nu numai datorită existenţei unei *puternice baze economice*, concretizată în relaţiile de producţie socialiste, ci şi datorită faptului că se dezvoltă permanent *o solidă bază politică*, reprezentată de partidul comunist, de statul socialist şi de celelalte organizaţii politice şi obşteşti. Se realizează, astfel, o dublă *interacţiune dialectică* : prima, între factorul obiectiv (condiţiile de producţie a vieţii materiale) şi factorul subiectiv (activitatea şi iniţiativa creatoare a maselor populare) ; a doua, între diferitele elemente ale factorului subiectiv, respectiv partidul comunist, statul socialist,conştiinţa socialistă a oamenilor muncii, pe de o parte, şi activitatea şi iniţiativa creatoare a maselor populare, pe de altă parte.

Valorificarea cu maximum de eficienţă a resurselor materiale şi spirituale — efective şi virtuale — ale socialismului îşi găseşte mijloacele de înfăptuire în democraţia socialistă. Sarcinile pe care le implică dezvoltarea multilaterală a societăţii socialiste pot fi înfăptuite cu succes numai printr-o *participare activă* a tuturor membrilor societăţii, numai prin *promovarea largă a iniţiativei* înaintate, *a spiritului inventiv*, numai prin stimularea şi dezvoltarea continuă *a capacităţii de creaţie* a poporului nostru.

Constituţia Republicii Socialiste România reprezintă o expresie vie a democratismului orînduirii noastre socialiste. Acestei democraţii îi este străină proclamarea formală a libertăţillor şi a drepturilor, o asemenea proclamare constituind trăsătura dominantă a numeroase constituţii burgheze. Legea fundamentală a ţării noastre arată cu o mare forţă de convingere ce înseamnă democraţia socialistă pentru oamenii muncii. Ea consacră deţinerea de către popor a întregii puteri, caracterul socialist al economiei naţionale. Constituţia consfinţeşte drepturile şi libertăţile democratice şi asigură folosirea lor de către toţi cetăţenii în vederea desfăşurării largi a activităţii creatoare a maselor populare în toate domeniile vieţii economice şi sociale.

★

Caracterul conştient al activităţii maselor de oameni ai muncii din ţara noastră este asigurat de Partidul Comunist Român, care conduce nemijlocit şi îndrumă unitar lupta întregului popor pentru construirea socialismului. Cu cît poporul participă mai activ la conducerea societăţii, cu atît partidului îi revine o mai mare răspundere în ce priveşte conducerea maselor populare şi concentrarea eforturilor acestora spre rezolvarea cu succes a sarcinilor care se pun într-o etapă sau alta a construcţiei socialiste. Întărirea rolului conducător al partidului este chezăşia creşterii activităţii creatoare a maselor populare. Relaţiile dintre partid şi mase sînt bazate pe o profundă încredere reciprocă, pe unitatea moral-politică şi ideologică a întregii societăţi socialiste.

Partidul Comunist Român aplică în mod creator teoria marxist-leninistă cu privire la atragerea maselor populare la construcţia economică şi culturală, la conducerea colectivă a treburilor de stat şi obşteşti. În procesul dezvoltării statului socialist, în ţara noastră au fost elaborate formele organizatorice concrete, menite să permită punerea în valoare a posibilităţilor obiective create de socialism, pentru atragerea maselor la viaţa politică activă: Marea Adunare Naţională, consiliile populare, organizaţiile obşteşti, numeroase comitete de cetăţeni etc. Măsurile luate în ultimii ani pentru reorganizarea administrativ-teritorială a ţării, perfecţionarea formelor şi a metodelor de conducere a vieţii sociale, perfecţionarea conducerii şi a planificării economiei naţionale, apropierea organelor de partid şi de stat de unităţile de bază, încetăţenirea practicii de a consulta masele în toate domeniile fundamentale, crearea unui sistem multilateral de cointeresare materială şi morală a oamenilor muncii în rezultatele activităţii lor au creat un cadru tot mai favorabil aplicării principiului conducerii colective, atragerii active a tuturor categoriilor de cetăţeni la elaborarea deciziilor de însemnătate majoră pentru dezvoltarea societăţii.

A intrat în tradiţia partidului nostru de a se sfătui cu poporul în cele mai importante probleme politice şi economice. Este mereu actuală ideea leninistă potrivit căreia „prima sarcină a oricărui partid al viitorului este aceea de a convinge majoritatea poporului de justeţea programului său şi a tacticii sale”[2]. În anii care s-au scurs de la instaurarea puterii populare au avut loc, după cum se ştie, nenumărate asemenea dezbateri care au asigurat elaborarea unor măsuri deosebit de valoroase privind îmbunătăţirea organizării şi conducerii vieţii economice şi sociale. Contactul permanent şi nemijlocit al conducerii partidului şi statului, al tovarăşului Nicolae Ceauşescu, cu oamenii muncii din fabrici şi uzine, de pe şantiere, din unităţile agriculturii socialiste, cu reprezentanţi ai culturii şi ştiinţei, într-un cuvînt cu cetăţeni de toate vîrstele şi profesiile — români, maghiari, germani şi de alte naţionalităţi —, discuţiile de lucru, cunoaşterea concretă la faţa locului a problemelor de viaţă şi de muncă ale oamenilor, analizarea sarcinilor actuale şi de perspectivă pentru ridicarea eficienţei întregii activităţi marchează pregnant o revelatorie realitate a societăţii noastre : *indisolubila legătură dintre partid şi popor*, temelia de granit a orînduirii socialiste a României.

---

[2] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 36, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 181.

Viaţa însăşi demonstrează că este necesar să se imprime participării maselor la conducerea vieţii economice şi sociale *un caracter cît mai organizat*, mai sistematic, mai dinamic, să se creeze toate condiţiile ca fiecare om al muncii să-şi poată exprima opiniile în legătură cu orice problemă. În acest sens, are, fireşte, o mare însemnătate folosirea intensă a formelor instituţionalizate — adunările de partid, adunările generale ale salariaţilor, ale organizalţiilor sindicale, ale organizaţiilor de tineret şi femei, sesiunile consiliilor populare ş.a. —, care, bine pregătite, constituie o tribună de exprimare a opiniei oamenilor muncii, foruri în care măsurile luate pot fi într-adevăr o emanaţie a gîndirii şi a înţelepciunii colective.

Adunările generale ale salariaţilor — instituţie muncitorească supremă de conducere a întreprinderilor — sînt o adevărată şcoală de organizare şi educare socialistă, în care oamenii muncii învaţă concret cum să conducă producţia, cum să participe nemijlocit la rezolvarea celor mai însemnate probleme economice, tehnice şi administrative ale unităţilor economice. Aceste *organisme ale democraţiei socialiste directe* au un caracter obştesc, dar ele realizează totodată *cerinţe care ţin de funcţia economică organizatorică a statului*. În cadrul adunărilor generale, muncitorii dezbat probleme legate de o mai bună organizare a procesului de producţie, de o mai bună folosire a utilajelor şi a forţei de muncă, fac propuneri pentru dezvoltarea continuă a forţelor de producţie, pentru folosirea şi extinderea în proporţii de masă a procedeelor moderne de lucru, pentru însuşirea tehnologiei avansate.

Experienţa demonstrează că adunările, consfătuirile nu sînt singurul mijloc de atragere a cetăţenilor la rezolvarea problemelor pe care le ridică procesul construcţiei socialiste. Tot atît de eficiente se dovedesc, de exemplu, discuţiile cu grupuri restrînse de oameni ai muncii, fără ordine de zi stabilită dinainte. Sînt rodnice, de asemenea, studiile şi analizele, diferitele anchete şi sondaje efectuate de organele de partid şi de stat, de către organizaţiile de masă, în concluziile cărora îşi găsesc o amplă reflectare propunerile şi sugestiile cetăţenilor.

Conducerea partidului nostru a subliniat necesitatea de a se persevera şi mai mult pe linia determinării tuturor cadrelor de partid şi de stat, din organizaţiile de masă, să intensifice contactul zilnic cu cetăţenii. Practica ne arată că *participarea maselor la elaborarea hotărîrilor, într-un cuvînt la conducerea vieţii sociale depinde nemijlocit de receptivitatea faţă de propunerile, sugestiile şi observaţiile critice făcute în adunări, consfătuiri, în scrisori, în cadrul audienţelor sau al convorbirilor cu cetăţenii*. În fond, aceasta este *condiţia esenţială* pentru ca participarea maselor la rezolvarea treburilor de ordin general să aibă finalitate, rezultate practice.

*

Acţionînd cu forţa unei necesităţi obiective, *perfecţionarea mecanismului democratic şi a principiului conducerii colective* în societatea românească reprezintă un proces continuu, evolutiv, desfăşurat paralel cu dezvoltarea întregii orînduiri. Ceea ce s-a realizat pînă în prezent în această direcţie poate fi considerat ca o etapă deschizătoare de drum spre perfecţionarea şi lărgirea continuă a formelor de participare a poporului la conducerea întregii societăţi. În acest spirit a adoptat Conferinţa Naţională a partidului din 19—21 iulie 1972 un cuprinzător ansamblu de măsuri menite să ducă la lărgirea democraţiei socialiste : dezvoltarea funcţiilor de control ale Marii Adunări Naţionale şi ale Consiliului de Stat, extinderea practicii consultării permanente a maselor, îmbunătăţirea activităţii organizaţiilor de masă, creşterea atribuţiilor Frontului Unităţii Socialiste.

Plenara C.C. al P. C. R. din 20 — 21 noiembrie 1972, la propunerea tovarăşului Nicolae Ceauşescu, a hotărît organizarea, în întreprinderile industriale, de transport şi construcţii, pe şantiere, în întreprinderile agricole de stat şi de mecanizare a agriculturii, în institutele de proiectări şi cercetări şi în alte unităţi economice, a consiliilor de control muncitoresc asupra activităţii economico-sociale, precum şi a comisiilor pe domenii, care vor funcţiona ca organisme obşteşti ale comitetelor oamenilor muncii, sub îndrumarea organizaţiilor de partid din unităţile respective. În felul acesta, comitetele şi consiliile oamenilor muncii dispun de forme organizatorice corespunzătoare studierii mai atente şi soluţionării problemelor din diferite domenii de activitate, cu participarea largă a maselor de oameni ai muncii. Aplicarea în viaţă a acestor măsuri va asigura condiţiile pentru dezvoltarea mai departe a democraţiei socialiste, pentru participarea tot mai activă a maselor de oameni ai muncii la realizarea înainte de termen a planului cincinal, la înfăptuirea programului partidului.

Folosirea eficientă a cadrului instituţional necesită o activitate pregătitoare, care implică cu precădere lărgirea orizontului cultural, ridicarea nivelului politic şi ideologic, formarea conştiinţei socialiste a celor ce muncesc. Aşa cum se subliniază în programul partidului pentru îmbunătăţirea activităţii ideologice, activitatea politico-ideologică constituie o parte componentă inseparabilă a operei de edificare a noii orînduiri sociale, o preocupare de seamă a partidului şi a statului nostru. Odată ce cadrul organizatoric a fost creat, decisiv este nivelul de pregătire politică şi profesională al celor în cauză. Astfel, adunările generale ale salariaţilor îşi pot exercita de fapt şi pe deplin rolul şi atribuţiile ca for muncitoresc suprem de conducere a întreprinderilor în măsura în care salariaţii îşi înţeleg drepturile şi îndatoririle nu numai ca producători, dar şi ca proprietari ai mijlocacelor de producţie, sînt pătrunşi de sentimentul responsabilităţii pentru bunul mers al întregii activităţi a fabricii, manifestă exigenţă şi combativitate, atitudine critică faţă de lipsuri, fac propuneri concrete, bine gîndite.

Determinat de cerinţele soluţionării competente şi realiste a celor mai diferite şi complexe probleme politice, economice, social-culturale ale operei de construcţie socialistă, *principiul muncii şi conducerii colective — parte integrantă a democraţiei socialiste* — reprezintă unul dintre cele mai puternice instrumente pentru dezvoltarea iniţiativei creatoare a maselor. În elaborarea principalelor măsuri economice şi politice sînt deosebit de importante gîndirea şi munca colectivă a cadrelor de conducere, a celor mai buni activişti şi specialişti din fiecare domeniu de activitate. Hotărîrile organelor de conducere trebuie să fie rodul unor dezbateri temeinice, principiale, al îmbinării experienţei cadrelor de conducere cu experienţa specialiştilor, a oamenilor muncii, a tuturor celor care pot contribui la rezolvarea problemelor respective. În zilele noastre, întreprinderile, instituțiile, organizațiile economice se găsesc în fața unor probleme de o asemenea varietate, încît este din ce în ce mai greu, iar în cazul întreprinderilor mari cu desăvîrșire imposibil, ca un singur om, oricît de vaste ar fi pregătirea și experiența lui, să le poată cuprinde și cu atît mai puțin dezlega cu competența și promptitudinea dictate de exigențele vieții sociale-economice moderne.

După cum se știe, în ultimii ani s-a lărgit considerabil sfera de aplicare a principiului muncii colective, instituționalizat ca metodă curentă de lucru în toate verigile sistemului nostru economic și social. Cerut de nivelul actual al activității sociale, în care fiecare decizie justă presupune mînuirea competentă a unui volum considerabil de informație, principiul conducerii colective corespunde esenței socialismului, fiind consacrat ca principiu de bază, garanție a dezvoltării democratismului socialist în ansamblul vieții sociale. ,,De aceea — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — trebuie să acționăm pentru impunerea fermă în practică a principiului muncii și conducerii colective în toate domeniile de activitate. Trebuie să veghem, în același timp, ca aceasta să nu ducă la creșterea numărului de ședințe, la discuții interminabile, la vorbărie fără rost. Munca colectivă presupune organizare, disciplină, aplicarea fermă, neabătută a hotărîrilor adoptate"[3].

Conducerea colectivă trebuie să fie exercitată cît mai direct de întreaga comunitate angajată în construcția socialistă, necesitînd însă, firește, un corp de lucrători specializați în realizarea operativă a acțiunii de control și decizie, răspunzători în fața poporului. Responsabilitatea adoptării deciziilor crește în societatea socialistă, unde deciziile luate chiar în cadrul unui sistem parțial afectează sistemul social global, viața a milioane de oameni și avuția unei întregi națiuni [4]. Esențial este ca organele de conducere să funcționeze efectiv, să fructifice din plin avantajele unui asemenea mod de conducere ; aceasta depinde, desigur, în primul rînd de însuși felul în care ele sînt alcătuite. Cu cît cei ce compun organele de conducere sînt mai bine pregătiți și mai bine informați, dispunînd nu numai de cunoștințe stricte de specialitate, dar și de o fermă și precisă orientare politico-ideologică, cu atît există mai multe garanții că deciziile luate vor fi cele mai adecvate.

Componența organelor de conducere nu trebuie să fie întotdeauna aceeași, ci adaptată problemelor pe care sînt chemate să le rezolve. Este vorba de a grupa, în fiecare caz, și a regrupa, ori de cîte ori este nevoie, pe oamenii cei mai indicați prin pregătirea, experiența și informațiile pe care le dețin. Este limpede că, numai dacă toți oamenii care compun un colectiv sînt competenți se pot angaja reale dezbateri, se poate obține ca deciziile luate să fie rezultatul contribuției tuturor.

Organele de conducere colectivă nu pot și nici nu trebuie să constituie un teren de competiție, unde fiecare ar fi interesat să triumfe propriile păreri. În cadrul lor este nevoie de un climat în care toate opiniile să fie ascultate şi judecate cu atenţie, pentru ca din confruntarea ideilor şi a punctelor de vedere să se desprindă ceea ce este realmente util şi în măsură să servească progresul. Aplicarea principiului muncii colective trebuie însoţită de stabilirea precisă a sarcinilor fiecărei persoane, a aportului şi a răspunderii ei în cadrul muncii colective. În felul acesta se îmbină în mod armonios conducerea colectivă cu răspunderea personală. O responsabilitate reală, efectivă poate exista însă numai în condiţiile în care se asigură o reală libertate de a decide în limitele atribuţiilor stabilite.

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român. 19—21 iulie 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 76.

[4] A se vedea Sergiu Tamaș, *Știința conducerii societății socialiste*, în ,,Era socialistă", 1972, nr. 4, p. 32.

Preocupările Partidului Comunist Român îndreptate spre perfecţionarea mecanismului democratic şi a principiului conducerii colective a societăţii româneşti slujesc consolidării noii orînduiri, progresului ei continuu, slujesc victoriei cauzei socialismului în ţara noastră şi în lume.

DEMOCRAŢIA SOCIALISTĂ – ESENŢĂ ŞI CONŢINUT

DE

LADISLAU LÖRINCZ

Puţine concepte cunosc definiri atît de variate şi contradictorii cum este cazul conceptului de democraţie. Marea varietate a definiţiilor privind conceptul de bază influenţează, desigur, şi definirea conceptului de democraţie socialistă.

Consideraţiile pe care le vom face se referă numai la un aspect al democraţiei, respectiv la corelaţia dintre esenţa şi conţinutul democraţiei.

Literatura burgheză reţine, de obicei, printre criteriile de definire a democraţiei, atît elemente de natură *politică-statală*, cum ar fi sistemul parlamentar, separaţia puterilor, sistemul mai multor partide politice, existenţa unei constituţii, egalitatea cetăţenilor în faţa legii, diferitele forme ale libertăţii politice-civice şi drepturi sociale etc., cît şi elemente *nestatale*, dintre care amintim: stadiul de dezvoltare a economiei, un anumit grad de civilizaţie şi de cultură, nivelul condiţiilor de viaţă, al conştiinţei civice, existenţa unor tradiţii democratice etc. [1]. În cazul în care autorii nemarxişti se referă exclusiv la democraţia statală, definirea democraţiei are un caracter preponderent tehnic, incluzînd instituţii sau metode democratice concrete: sufragiu universal, democraţia directă sau indirectă, democraţia reprezentativă etc. [2].

Meritul teoriei marxist-leniniste constă în elaborarea definiţiei ştiinţifice a democraţiei. Astfel, pentru prima dată au fost delimitate condiţiile social-istorice ale democraţiei de elementele propriu-zise ale conceptului.

---

[1] Vezi, în acest sens, literatura deosebit de bogată apărută în ultimii ani în statele capitaliste, din care cităm cu titlu de exemplu: I. R. Lewis, *Democracy the Theory and the Practice*, Londra, 1966; *Democracy in a changing Society*, Londra, 1964; Sidney Hook, *Political Power and Personal Freedom*, New York, 1965; Krinsky Fred and Rigby Cerald, *Theory and Practice of American Democracy*, 1967; *La démocratie à l'épreuve du XX-e siècle*, Paris, 1960; *Démocratie aujourd'hui*, Paris, 1963 etc.

[2] Georges Burdeau, *Droit constitutionnel et institutions politiques*, Paris, 1965, p. 119 şi urm.

Aspectul principal în acest sens constă în dezvăluirea *condiționării democrației de baza economică și de structura de clasă a societății.*

Democrația — orice democrație — servește producției sociale și este determinată, în ultimă instanță, de relațiile de producție. De aceea ea trebuie cercetată în complexul general al relațiilor sociale și economice concrete, și nu în mod izolat sau rupt de acestea. Numai interdependența și interacțiunea strînsă, existentă în fapt între democrație și aceste relații sociale și economice concrete pot da imaginea democrației reale, veridice, existente, și nu a idealului, a modelului democratic, care nu se realizează în formă deplină.

Aceste condiții economice și de clasă ale democrației nu sărăcesc, nu schematizează conceptul, căci ele nu neagă influența altor condiții sau a altor factori asupra democrației.

În această accepție deplin științifică, *criteriul principal* al democrației socialiste îl constituie *participarea întregului popor la conducerea statului*, în condițiile în care puterea de stat se află în mîinile clasei muncitoare, iar ulterior în mîinile întregului popor. Referindu-ne la democrația burgheză, în lumina aceluiași criteriu, oricît de diferită ar fi forma de realizare a conducerii societății, definitoriu este faptul că puterea de stat se află în mîinile unei minorități exploatatoare.

Oricare ar fi definiția dată, conceptul democrației în literatura socialistă conține în mod obligatoriu, exclusiv sau în primul rînd, referiri la *esența de clasă* a democrației, la faptul determinant că puterea aparține poporului. Timp îndelungat însă, numai sau aproape numai esența de clasă a democrației a stat în centrul atenției cercetătorilor marxiști. Acest fapt se explică nu numai prin aceea că într-adevăr esența de clasă a democrației este definitorie pentru fenomenul cercetat, dar și prin anumite condiții istorice.

Astfel, în primul plan al preocupărilor a stat delimitarea de clasă a democrației socialiste de democrația burgheză, atenția fiind îndreptată asupra dezvăluirii conținutului nou, superior al democrației socialiste. S-a depus mult efort pentru apărarea conceptului de democrație socialistă de încercările reprezentanților ideologiei burgheze de a contrapune — în cadrul unei viziuni unilaterale, formale și abstracte — democrația dictaturii, cu scopul de „a demonstra” că cele două concepte sînt de neconciliat.

În acest cadru, o semnificație deosebită a avut demonstrarea caracterului concret-istoric al democrației, demonstrație îndreptată împotriva concepției, frecvent utilizată de ideologii burghezi, despre o democrație abstractă „pură”. Autorii marxiști au subliniat că nu există și nu poate exista democrație în general, democrație „pură”, ea avînd întotdeauna un conținut concret de clasă, ca democrație a unei sau altei clase. Au fost, astfel, clarificate numeroase aspecte centrale ale democrației socialiste, au fost convingător demonstrate caracterul de clasă și caracterul istoric al democrației, opoziția și incompatibilitatea principială a democrației socialiste cu democrația burgheză, deosebirea calitativă dintre cele două democrații, superioritatea principială a democrației socialiste față de democrația burgheză.

Treptat însă, această poziție mai generală în cercetarea democrației — deosebit de utilă și necesară într-o primă fază, dar devenită exclusivă (mai ales într-o perioadă în care dogmatismul și-a pus amprenta puternic asupra gîndirii) — a devenit sursa unor pronunțate lipsuri și deficiențe

Datorită faptului că se pornea de la incompatibilitatea democraţiei socialiste cu democraţia burgheză, se nega posibilitatea analizei comparate a diferitelor tipuri istorice de democraţie, precum şi cea a formulării unui concept general al democraţiei; se neglijau aspectele de continuitate care apar în confruntarea regimurilor democratice din diferite epoci istorice.

Cercetarea şi dezvăluirea aspectului cel mai general şi fundamental al democraţiei — esenţa sa de clasă — au dus la o completă (sau aproape completă) indentificare a diferitelor forme istorice ale democraţiei cu tipurile istorice ale statului, fără să se ţină seama de faptul că în cadrul fiecărei formaţiuni social-economice există sau pot exista, pe de o parte, mai multe forme de democraţie, cu deosebiri uneori însemnate între ele, iar pe de altă parte forme de despotism, de tiranie, de autocraţie, aflate la antipodul democraţiei. Nu s-a acordat, timp îndelungat, suficientă atenţie cercetării varietăţilor de democraţie, corelaţiei dintre factorii de condiţionare a democraţiei şi evoluţia ei, precum şi interdependenţei diferitelor varietăţi de democraţie.

Această situaţie a contribuit la crearea unui anumit decalaj între cerinţele vieţii social-politice proprii societăţii socialiste în plină dezvoltare revoluţionară şi cercetarea teoretică a democraţiei, legată de teze şi formule juste într-o anumită perioadă istorică, dar depăşite de ritmul, amploarea şi varietatea construcţiei socialiste.

★

În ultimii ani, cercetătorii marxişti au acordat o atenţie deosebită conceptului de democraţie socialistă; se conturează astfel o înţelegere complexă a conţinutului democraţiei îndeosebi în literatura juridică marxistă. În definirea acestui concept sînt menţionate, pe deplin justificat, trei aspecte fundamentale: a) esenţa de clasă a puterii de stat; b) sistemul politic, structura de stat şi metodele de executare a puterii şi c) statutul politic şi juridic al persoanei în stat.

Desigur, formulările diferă de la autor la autor, iar discuţiile în definirea conceptului de democraţie socialistă pot evidenţia aspecte sau corelaţii noi. Considerăm însă că, în etapa actuală, cînd democraţia socialistă a intrat în stadiul său multilateral dezvoltat, adîncirea conţinutului ei trebuie să meargă în direcţia confruntării tezelor generale cu realitatea democraţiei socialiste în acţiune, ceea ce ar deschide perspectiva unor noi sinteze. Cele trei elemente menţionate ale democraţiei socialiste constituie un reper solid pentru investigaţii, şi nu vedem, cel puţin în perioada actuală, necesitatea şi nici chiar posibilitatea de a renunţa la criteriul esenţei puterii, pentru a-l înlocui cu alte criterii (raportare între guvernanţi şi guvernaţi), sau rostul accentuării excesive a unui sau altui factor prin neglijarea altora (esenţa democraţiei = împlinirea personalităţii umane).

În acelaşi sens ar fi necesară, credem, o delimitare mai clară între esenţa şi conţinutul democraţiei.

Conţinutul democraţiei nu este, după opinia noastră, identic cu *esenţa democraţiei*. Conţinutul democraţiei este o noţiune mai puţin generală, mai bogată şi, în consecinţă, mai aproape de realităţile concret-istorice. Dacă esenţa democraţiei ne dezvăluie caracterul de clasă al acesteia, conţinutul democraţiei oglindeşte multilateralitatea, specificitatea existenţei ei în cadrul unui anumit tip istoric de democraţie.

Democraţia socialistă este astăzi o realitate de o importanţă istorică mondială covîrşitoare. Cu toată diversitatea condiţiilor şi a formelor existente, statele socialiste reprezintă puterea poporului, cu conţinut diferit, în forme diferite, dar cu aceeaşi esenţă proprie democraţiei socialiste. Dacă democraţia rămîne, chiar şi în cele mai dezvoltate state capitaliste, un element formal al organizării politice, în socialism ea constituie însăşi trăsătura esenţială a *întregii organizări* şi orientări sociale şi de stat.

Democraţia socialistă trebuie considerată în procesul instaurării şi realizării ei, şi nu ca o democraţie perfectă, desăvîrşită, ideală. Ea are caracter concret-istoric, cu un conţinut bine determinat, care nu se identifică nemijlocit cu vreun ideal democratic anistoric.

Democraţia socialistă este determinată de condiţiile generale ale dezvoltării sociale. Aceste condiţii generale constituie cadrul de manifestare a legilor generale ale revoluţiei socialiste şi, în ultimă instanţă, a trăsăturilor fundamentale şi a esenţei proprii democraţiilor socialiste. Desigur, în conturarea concretă a conţinutului democraţiilor socialiste, un important rol le revine condiţiilor şi particularităţilor concret-istorice ale diferitelor state şi popoare, manifestate în structura şi în raportul forţelor de clasă pe plan intern, în dezvoltarea economică, politică şi culturală etc. În aceste împrejurări nu se poate vorbi de existenţa unui model concret unic de democraţie, ,,prestabilit'', obligatoriu pentru toate statele în care se realizează revoluţia socialistă,ci de alegerea, elaborarea şi realizarea, în procesul revoluţiei, a celei mai potrivite forme democratice, corespunzător condiţiilor istorice concrete. Varietatea istoric-concretă a democraţiilor socialiste se referă atît la modalităţile şi forma de instaurare a puterii, cît şi la instituţionalizarea sistemului politic şi statal al democraţiei socialiste.

Democraţia socialistă, în realizarea sa concretă, presupune existenţa unor premise sau condiţii economice, politice şi culturale apărute, în principiu, în formă incipientă, încă în capitalism, cu excepţia situaţiei în care trecerea la socialism a unor state în curs de dezvoltare se face prin evitarea căii capitaliste a dezvoltării. Practica socială arată că, în cazul trecerii de la capitalism la socialism a unor state care nu au ajuns la un stadiu înalt de dezvoltare capitalistă, procesul instaurării democraţiei socialiste poate fi marcat de lipsa unor premise necesare unei democraţii dezvoltate. Existenţa sau inexistenţa unora sau altor premise poate influenţa într-o măsură sensibilă configuraţia democraţiei socialiste, structura, formele şi metodele ei. Desigur, factorul hotărîtor în determinarea democraţiei socialiste îl constituie puterea de stat, care aparţine celor ce muncesc.

Din punctul de vedere al democraţiei ,,abstracte'', ,,pure'', numeroase aspecte ar putea fi considerate ,,limitări'' ale democraţiei socialiste. În realitate, potrivit concepţiei marxiste, confirmată de practica socială, noţiunile de libertate şi democraţie nu pot fi considerate identice. Fiecare tip de democraţie realizează un anumit sistem de libertăţi, cu principii şi instituţii specifice. Aşa, de pildă, democraţia socialistă nu recunoaşte şi nu poate recunoaşte ,,libertatea'' exploatării, element esenţial al democraţiei burgheze, această ,,libertate'' fiind incompatibilă cu esenţa democraţiei socialiste. Suprimarea exploatării din rîndul libertăţilor individului este însă pe deplin justificată în sistemul de valori al socialismului, ea făcînd posibilă realizarea eliberării de orice exploatare și asuprire a majorității covîrșitoare a populației.

Limitele istorice, concrete ale democrației socialiste sînt influențate, înainte de toate, de relațiile de clasă, de intensitatea și de formele luptei de clasă, de gradul de împotrivire al claselor exploatatoare, ceea ce determină utilizarea în forme diferite și pe scară variabilă a constrîngerii revoluționare. Limitele și conținutul democrației socialiste sînt influențate însă și de alți factori economici, politici, culturali etc., factori care se referă la starea materială și spirituală, la gradul de dezvoltare al clasei muncitoare și al întregii societăți.

Experiența istorică a demonstrat că unele dintre limitările concrete ale democrației socialiste, în forma în care a fost instaurată ea în perioada imediat următoare cuceririi puterii în U.R.S.S., au fost determinate atît de condițiile politice specifice ale revoluției socialiste (calea nepașnică, războiul civil, intervenția armată străină, consecințele unui război îndelungat), cît și de condiții economice și sociale determinate (ponderea scăzută a clasei muncitoare într-o țară agrară, lipsa tradițiilor democratice în viața de stat). În condițiile în care revoluția socialistă a triumfat într-o singură țară, înconjurată de lumea capitalistă ostilă, au devenit necesare, în cadrul și în vederea apărării democrației socialiste, asemenea măsuri ca : privarea de drept de vot a exploatatorilor și a anumitor categorii care au apărat activ regimul exploatator, dreptul de vot inegal între muncitori și țărani, precum și alegerea Sovietelor pe baza principiului locului de muncă, și nu pe baza principiului teritorial. Participarea de sine stătătoare la întreaga viață socială a maselor „cu totul nepregătite pentru construcția socială”, „trecerea necesară de la somnolența istorică la o creație istorică nouă” [3] presupun : ridicarea, în cursul revoluției, în cadrul activității revoluționare, a nivelului de instrucțiune și de cultură al maselor populare ; acumularea de experiență în organizarea și activitatea de stat ; creșterea capacității maselor de a conduce, a îndemînării lor în muncă, a spiritului practic, precum și a operativității, disciplinei și autodisciplinei ; însușirea și aplicarea la nivel mondial a rezultatelor științei etc.

În condițiile cu totul diferite în care au luat ființă statele socialiste după cel de-al doilea război mondial (unele dintre aceste state avînd un nivel economic dezvoltat și tradiții mai democratice în viața de stat), procesul instaurării, făuririi și dezvoltării democrației socialiste a cunoscut o evoluție diferită în raport cu primul stat socialist. Astfel, în România, cu ocazia alegerilor din 1946 (primele alegeri parlamentare de după 1938), în plină ofensivă pentru instaurarea puterii socialiste pe cale relativ pașnică, în prezența unor partide burghezo-moșierești în opoziție, numai o categorie restrînsă de foști colaboratori și demnitari sub regimurile fasciste au fost privați de drept de vot.

Evident, limitele democrației socialiste, fiind în funcție de modul de desfășurare a revoluției și de condițiile social-istorice, de premisele instaurării noii puteri, sînt depășite în măsura și în ritmul dispariției cauzelor care le generează. Am putea presupune cu temei că, în cazul trecerii pe cale pașnică la socialism a unor state capitaliste dezvoltate, democrația socialistă nu va cunoaște o serie de limitări istorice inerente statelor mai puțin dezvoltate.

---

[3] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 36, București, Edit. politică, 1965, p. 165.

Democrația socialistă apare, așadar, nu numai ca o stare, ci ca un proces neîntrerupt spre realizarea unor idealuri și valori democratice tot mai ample, mai bogate. Deși proces permanent, dezvoltarea democrației socialiste cunoaște perioade de accelerare și intensificare, precum și salturi legate de modificarea factorilor sociali în diferite etape ale construcției socialismului. Ceea ce trebuie subliniat este faptul că toți factorii sociali de natură politică, economică sau spirituală ai socialismului acționează, în ansamblul lor, în favoarea lărgirii și adîncirii permanente a democrației. Este de observat că acei factori obiectivi și subiectivi care, la începuturile revoluției, limitau democrația socialistă acționează ulterior în favoarea lărgirii treptate a acestei democrații.

Dezvoltarea multilaterală a societății socialiste acționează în direcția lărgirii democrației prin toți factorii existenți. Dezvoltarea impetuoasă a forțelor de producție, a întregii economii creează condițiile egalității sociale a membrilor societății, lărgește posibilitățile de dezvoltare, aria de răspîndire a culturii și civilizației, ridicarea nivelului material și spiritual al membrilor societății.

Procesul dezvoltării și perfecționării democrației socialiste nu se referă numai la anumite laturi ale vieții sociale, nu apare ca un fenomen temporar, ci cuprinde toate sferele vieții economice, politice, culturale, sociale, în toate formele de manifestare a lor.

Caracterul complex al sarcinilor mereu crescînde, economice, politice, sociale și culturale reclamă în mod necesar întărirea statului socialist, întărirea întregului mecanism al democrației socialiste. Iar dezvoltarea, perfecționarea democrației, astfel condiționată, exercită o puternică influență asupra tuturor proceselor sociale, consituind un important factor de accelerare a progresului social. În perioada actuală se constată neîndoielnic o accelerare și o intensificare a dezvoltării democrației socialiste, determinată de : victoria deplină și definitivă a socialismului, consolidarea și dezvoltarea în ritm rapid a bazei politice și economice proprii socialismului, generalizarea relațiilor de producție socialiste în întreaga economie, omogenizarea societății ale cărei clase și pături prietene sînt unite prin comunitatea intereselor și țelurilor fundamentale, consolidarea unității moral-politice a societății, solidaritatea statelor socialiste, exprimată în colaborarea multilaterală dintre ele, cooperarea, care face posibilă dezvoltarea și diferențierea relațiilor dintre state cu sisteme social-politice diferite.

Dezvoltarea democrației socialiste nu constituie un proces spontan, ci se desfășoară ca urmare a unei activități conștiente, rolul hotărîtor revenind politicii partidului comunist. Perfecționarea democrației include modificarea și dezvoltarea formelor (a instituțiilor) și a metodelor democratice existente, crearea unor noi forme (instituții) și metode, schimbări și modificări în sistemul instituțional etc.

Procesul continuu, profund și multilateral al dezvoltării și perfecționării democrației este expresia forței și a superiorității noii orînduiri față de sistemul capitalist, care este deseori nevoit să meargă pe linia restrîngerii democrației burgheze, a limitării sau lichidării instituțiilor democratice existente.

Deşi democraţia socialistă nu este încă în măsură deplină expresia potenţelor sale economice şi sociale, superioritatea ei faţă de democraţia burgheză contemporană devine tot mai evidentă.

Noua etapă istorică în care a intrat ţara noastră odată cu trecerea la făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate are o semnificaţie adîncă şi în privinţa evoluţiei democraţiei socialiste. Progresul general şi în ritm rapid al mijloacelor şi forţelor de producţie, evoluţia structurii sociale, ridicarea nivelului politic, cultural şi tehnic al întregii populaţii, formarea şi întărirea conştiinţei socialiste ca urmare a formării unităţii politice, economice, sociale şi ideologice a poporului influenţează atît conţinutul, cît şi forma democraţiei în epoca actuală.

Ceea ce poate fi considerat definitoriu pentru acest proces de perfecţionare a democraţiei este integrarea organică a statului nostru socialist în societate, împletirea tot mai strînsă a activităţii partidului şi a celorlalte organisme sociale în cadrul unui proces legic de dezvoltare socială, integrarea organică a partidului în activitatea şi viaţa societăţii, rolul tot mai activ şi conştient al celor ce muncesc, datorită dublei lor calităţi de proprietari ai mijloacelor de producţie şi producători ai bunurilor materiale. Aceste direcţii definitorii ale perfecţionării democraţiei socialiste în etapa actuală în ţara noastră atestă că este vorba de accente calitativ noi, de noi dimensiuni ale democraţiei.

În etapa făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, democraţia socialistă este forma adecvată de autoperfecţionare a societăţii noastre.

CONCEPŢIA LUI GOETHE DESPRE ȘTIINȚĂ

DE

CONSTANTIN NOICA

Multă vreme Goethe a crezut că ar putea fi un pictor bun ; cînd a ajuns în Italia, spre mijlocul vieţii, a înţeles că era totuşi o ,,falsă tendinţă". Îi rămînea atunci să fie numai scriitor ; dar în partea a doua a vieţii și-a dat seama că trebuie să fie și om de știință.

Începuse s-o vadă încă din Italia, pe măsură ce-și satisfăcea setea de artă. Vrea uneori, acolo fiind, să scrie poeme și se trezește făcînd știință. La Padua, în grădina botanică, îi apare întîi ideea ,,plantei originare", care-l va obseda în toată Italia. Stăruie să transmită progresele sale în botanică lui Herder, care surîde de obsesia sa științifică. Studiază perspectiva și corpul uman nu numai dintr-un interes plastic, cum o declară singur. Mai tîrziu, revenit la Veneţia, va avea pe o plajă, privind un schelet de oaie, revelaţia craniului ca o prelungire a coloanei vertebrale. Tot aci, în Italia, vor începe și observaţiile sale în jurul teoriei culorilor, ca și cele geologice ori atmosferice.

Dar abia întors la Weimer, va face organizat aceea ce-l solicită cu atîta stăruinţă. Aci, la Weimar, se va afla odaia în care pereţii sînt tapisaţi cu clasificările de plante după Linné ; tot aci se vor găsi, pînă la urmă, unele aparate necesare experienţelor pentru teoria culorilor și ,,camera obscură", ba chiar odaia-observator, cu lunetă. Firește toate aceste preocupări se desfășoară de-a lungul timpului, înainte și după ceasurile singurătăţii din Weimar-ul regăsit ; dar acum se strîng și se valorifică ele, ducînd la concepţia sa despre știinţă, atît de puţin ,,științifică" uneori și totuși atît de cuceritoare și ea în întregul goethean.

Cum se deschide templul științei înălţat de el? Platon, spunea el cîndva, nu admitea pe nimeni în școala sa dacă era străin de geometrie ; ,,dacă aș fi în stare să fac vreuna, n-aș îngădui pe nimeni care să nu-și fi însușit de-a binelea o disciplină din științele naturii". Acesta este felul său de a geometriza : supunerea la natură.

Totul îl pregătise pentru așa ceva în fond. Îl pregătise *ochiul*, ,,organul principal" în alcătuirea sa ; *curiozitatea* sa, atît de vie încă din tinerețe și care putea fi una pentru ciudățeniile lumii, dar — și aci devine ea ferment științific — era curiozitate pentru lucrurile lumii înseși, înțelese în adîncul lor; îl pregătise apoi *supunerea sa la obiect*, capacitatea de a se uita pe sine și de a face dreptate lucrurilor, lăsîndu-le să vorbească ele, transcriindu-le ca atare. Dar supunerea aceasta risca să fie pierdere, fără *spiritul său de observație*, fără deprinderea înnăscută și dobîndită de a cuprinde lucrurile în unitatea lor semnificativă. Și, în sfîrșit, tot spre știință, sau și spre știință, trebuia să-l trimită virtutea aceea din care, la un moment dat, el face rădăcina tuturor virtuților: *atenția*.

Deschis către lume, curios, lipindu-se de lucruri, capabil să cuprindă prin observație și permanent atent spre a prinde și a fixa tot ce se ivea în sînul prilejului acestuia uriaș care este viața, Goethe va putea ocoli schemele geometriei, de pildă, dar nu va trece alături de fenomenele firii. El are un comerț nemijlocit cu *phainomen*-ul, cu ceea ce se arată. „Esențele"? Pe acestea le va căuta cît mai tîrziu, cînd fără ele nu va mai putea face ca lumea fenomenelor să țină; sau le va numi doar („fenomenele originare") încă de pe acum, fără să mai caute în ele ori dincolo de ele. Ce se arată, ce se vădește, aceasta îl interesează.

VIZUALUL ÎN ȘTIINȚĂ

Dar ce este natură pentru el? Este, miraculos de simplu, lumea înconjurătoare. Nu o *idee* despre natură contemplă el, cum fac prea des, alături de filozofi, oamenii de știință, ci natura imediată, ceea ce se ivește și se naște, *natum*-ul din ea; sau ceea ce se manifestă și crește, *physis*-ul din ea. Sîntem în natură și sîntem noi înșine natură. Iar lucrul acesta, pe care-l știi atît de limpede, devine la Goethe stare privilegiată. Virtutea sa de a transforma locul comun în privilegiu face ca natura imediată să fie pentru el ca și un paradis, în care e destul să întinzi mîna pentru ca să obții.

Așa, ca și dintr-un exercițiu spontan al ființei noastre, se iscă știința la Goethe; din aceeași bucurie, parcă, din care se naște și poezia. Un întreg capitol din destinul lui Goethe s-ar putea intitula „Karlsbad" ca expresie a felului său firesc de a face știință. Pentru ceilalți, știința este adesea un fel de filatelie gravă: o colecție de ciudățenii, laborios făcută și catalogată, iar pînă la urmă străină de realitate și închisă. Pentru Goethe, știința este, în primul moment, un ierbar făcut în vacanță: te-ai plimbat, ai cules și ai sfîrșit prin a rîndui lucrurile, regăsind fără să vrei rînduiala lor în sînul „firii".

Se deplasează în diligență de la Weimar la Karlsbad și, pe drum, face „știință": se uită pur și simplu pe cer și cercetează forma și mișcarea norilor. Se plimbă în jurul Karlsbadului și face „geognozie". Se suie în turnuri, la Strasbourg, la Cento, în Italia, sau în alte părți, și capătă dintr-o dată unitatea regiunii în cuprinsul căreia se află. Călătorește și, din simpla contemplare a cursului apelor, chiar a celor mai mici, înțelege alternanța de dealuri și văi, ca și orientarea lor în cadrul ansamblului geografic al regiunii.

„Ceea ce a fost pentru mine Jena" — acea Jenă în care se refugia din Weimarul frămîntărilor curții și unde întîlnea profesori, institute de cultură, biblioteci și liniște — „îmi va fi pe viitor Karlsbadul", spunea el cîndva către soția sa (la 16.VII.1807). Stă luni de zile la băi, iar ani de-a rîndul miezul anului său îl constituie lunile de băi. Ia cu el într-un rînd la Marienbad doi secretari, unul pentru studiul stării barometrice și al norilor, altul pentru explorări geologice. Arta sa de a ști să folosească, acolo unde ceilalți își pierd timpul, nu e o virtute secundară, ci ține de facultatea de a valorifica imediatul, pe care ceilalți, deși îl gustă atît de mult, îl valorifică atît de puțin.

Așa cum în *Wahlverwandtschaften*, teoria afinităților elective putea fi înfățișată simplu și clar, în salon, în acest colț modern de „agora", Goethe va putea face comunicări științifice unui simplu cerc de doamne care se întrunesc la el miercurea la ceai; ducesa, Frau von Egloffstein, Frau von Stein reîmpăcată, Frau von Schiller și cine va mai fi fost pe la Universitatea sa liberă, iată în fața cui se valorifică știința făcută de Goethe. Simplă vulgarizare? Dar e ceva mai adînc: știință pentru inocenți. Știință în puritatea ei, iscată din bucuria de a tălmăci imediatul și prelungită în bucuria de a transmite înțelesurile găsite.

Nu doar nota bucuriei se găsește în începuturile științei goetheene, ci și cea a „ocazionalului". Poetul sugera lui Eckermann să-și dateze fiecare poezie, spre a-și putea reface oricînd momentul care l-a dus la creație; la fel cere el pentru știință, și în orice caz face singur cu creația sa științifică. Piesele sale științifice devin astfel un prețios document pentru cunoașterea sa. În timp ce știința obișnuită n-are istorie, căci adevărul găsit contează, aici importă într-o egală măsură drumul prin care s-a ajuns la adevăr. „E bine de spus întotdeauna *cum* ai ajuns la considerarea unei materii oarecare", scrie el (*Zur Meteorologie*, ed. Propyläen, vol. XXXIII, p. 370).

Prilejul contează și aci, dacă nu pentru el însuși, cum era în cazul artei, cel puțin pentru revelarea tipului de cunoaștere respectiv, pentru individualizarea „adevărului" la care se ajunge. Uneori nu e nimic concludent științificește: Goethe descrie cum a fost vremea în ziua aceea; sau ce a văzut un călător pe Munții Cordilieri, sau că în 1798 a făcut experiența de a vedea un elefant. Dar înregistrează totul conștiincios. Admiră și „studiază" valurile mării în Italia sau studiază zgomotul obuzelor la Valmy, unde, fiind curios de toate, i se aduc diverse ciudățenii, de pildă un obuz cristalizat. Notează totul și datează: așa am început, de aci mi-a venit ideea.

A început să studieze botanica pentru că avea flori în grădină și-l atrăgea gențiana, iar alături de el, în orășel, farmacistul Bucholz, unicul de acolo, se pricepea în științele naturale. A început să studieze geologia pentru că, ministru fiind, trebuia să supravegheze minele din regiune. Norii îi studiază pentru că privește cerul, ca noi toți; meteorologia, pentru că îl interesează vremea, iarăși ca pe oricine. Anatomia, care-l va duce la anatomia comparată, a început-o pentru a înțelege mai bine plastica prin corpul uman. Teoria culorilor a întreprins-o pentru a-și da socoteală de pictură și farmecul ei. „Ce-i cu newtoniștii aceștia?", va spune el. Vor să explice faptul viu al culorilor ca simpli matematicoopticieni, „fără să se întrebe dacă nu cumva există și pictori, culori frumoase și fete drăguțe" (*Către Stieler*, pictor, la 26. I. 1829).

În timp ce știința cea austeră ia din lumea înconjurătoare doar atît cît îi trebuie spre a-și declanșa mecanismul ei, Goethe e atent la toate prilejurile lumii acesteia. Experiența este în știință aproape întotdeauna experiment; la el, chiar dacă va exista experiment, modul hotărîtor va fi experiența, întîlnirea cu lumea, „încercarea" neîncetată la care ființa umană este supusă de către fire. Pe drept cuvînt a putut observa un comentator că, odată lucrul său încetat, fizicianul nu mai observă, în timp ce Goethe vede neîncetat. Totul îi este experiență, așa cum totul putea fi ridicat pînă la expresie poetică; cunoașterea, ca și frumosul, nu reprezintă un din cînd în cînd, ci o stare de fiecare clipă, totul fiind prilej.

SĂNĂTATEA ÎN ȘTIINȚĂ

Nu ocazionalul totuși va da măsura concepției goetheene despre știință. Nota bucuriei împletită cu cea a ocazionalului doar deschid către această concepție: o altă notă hotărăște aci, și ea este *sănătatea*. Știința aceasta, concepută ca exercițiu firesc al ființei noastre, este cu adevărat obiectivă doar dacă ființa noastră se dovedește nealterată, armonioasă, în deplina ei sănătate. „Mi se întîmplă cu țara aceasta — scrie el despre Italia prietenilor din Weimar (vol. V, p. 455) — cum mi se întîmplă cu științele mele preferate: « Totul se reduce la siguranța primei priviri »". Prima privire e hotărîtoare la el și în știință; dar tocmai de aceea trebuie să fii sigur că nu ai alterat-o cu nimic, că ai lăsat natura ta umană pură și simplă să înregistreze lucrul așa cum este.

Mai mult decît oriunde omul este aci măsura lucrurilor: măsură la propriu, instrument de măsură, „aparat fizical". Ce limpede își duce pînă la capăt Goethe înțelesul său despre știință: „Omul în el însuși — scrie el lui Zelter (la 22. VI. 1808) — este cel mai mare și precis aparat fizical. Iar tocmai în aceasta constă nenorocirea fizicii noi, că aproape a desprins experimentele de om și vrea să cunoască natura ... doar prin ceea ce arată instrumentele artificiale" (pasajul este redat întocmai în aforismele intitulate *Aus Makariens Archiv*, vol. XLI, p. 375). Cine ar mai îndrăzni astăzi să spună așa ceva? Chiar pe vremea aceea, cine putea opune științei matematic exacte, triumfătoare de pe atunci, o altă știință uman exactă decît un Goethe, încorporator parcă al fenomenului uman originar?

Din clipa aceasta, cînd realizezi singularitatea concepției goetheene despre știință, îți va apărea ca secundar faptul că descoperă sau nu ceva, că are ori nu dreptate științificește, după cum pe plan artistic putem din plin lăsa să supraviețuiască în poezia sa toată nepoezia: te va interesa mai mult situația de cunoaștere în care se așază el astfel și limitele ei în drept, mai degrabă decît eficiența ori ineficiența ei în fapt. Ce i se întîmplă, ce trebuie să i se întîmple lui Goethe din momentul în care face din sănătate criteriul ultim în cunoașterea lumii?

Să începem cu idiosincrasiile, căci el trăiește pînă la scoarța ființei sale valorile spirituale. El nu poate suferi ochelarii: „acești ochi de sticlă, exclamă el, îndărătul cărora trebuie să-i cauţi pe cei naturali" ... Doar la prietenul său Zelter îi suportă, spune el altă dată lui Eckermann (la 5. IV. 1830) ; altminteri, nu, căci, adaugă, e ca şi cum celălalt ar voi să-ţi pătrundă secretul intim, în timp ce tu nu-i poţi vedea sufletul oglindindu-i-se în ochi. Ai impresia la început că e un capriciu sau o simplă trăsătură psihologică : nu suportă chipurile desfigurate de ochelari, aşa cum nu suportă să vadă pe nora sa dragă, Ottilia, în urma unui accident la figură ; sau — o spune cancelarului von Müller (la 17.VI. 1826) — la fel cum nu poate privi cea mai frumoasă gravură dacă are pe ea vreo pată ori o ruptură. Dar nu este nimic mai adînc în această idiosincrazie? Chiar justificările de mai sus vin să arate că nu este vorba de un simplu capriciu : ochiul liber este o adevărată poartă de intrare în sufletul celuilalt.

De pe acum, de la această treaptă chiar, el poate începe să facă „ştiinţă". În fapt,aşa a început, cu *Fiziognomica* lui Lavater, care l-a interesat mult la un moment dat şi la care a colaborat în largă măsură, la rîndul său. Pe drept cuvînt observa Gundolf că, pentru Goethe, *Fiziognomica* reprezintă prima încercare de a prinde semiştiinţific forţele naturii şi că prin ea — dacă o continua — ar fi căutat să obţină o tipologie umană. Ceea ce vede direct, cu ochiul liber, îi este prima condiţie pentru cunoaştere.

Dar mai este ceva semnificativ în repulsia sa pentru ochelari. Că ochelarii îi desfigurează obiectul de cunoscut, pe „celălalt", e ceva întîmplător, ţinînd de împrejurarea că obiectul aci e sufletul uman. Dar şi altfel, în ei înşişi, ochelarii îi sînt supărători — oricît le-ar recunoaşte necesitatea în fapt — , căci reprezintă un *instrument*, iar el e împotriva instrumentului ca mijloc de investigaţie. Natura nu trebuie ajutată, corectată, sporită, în speţă natura umană trebuie lăsată aşa cum este, şi atunci ea singură e cel mai bun instrument. Dacă ochelarii nu pot fi condamnaţi, Goethe o va face, pînă la un punct, cu microscopul. Omul este instrumentul fizical prin excelenţă, omul sănătos, normal, firesc. La scara omului sănătos trebuie deci redus actul de cunoaştere ştiinţifică.

Fireşte, omul de ştiinţă din Goethe are şi el un minimum de instrumentaţie ştiinţifică, dacă nu pentru ştiinţele naturii, unde observaţia directă îi ajunge, cel puţin pentru teoria culorilor. În înverşunarea sa împotriva lui Newton şi a newtoniştilor, care explică culorile prin spectrul solar, afirmînd că în lumină sînt incluse toate culorile — în timp ce Goethe va susţine că lumina este pură iar culorile se nasc doar din polaritatea lumină-întuneric —, el va fi silit să opună experimentului alt experiment şi aparatului alt aparat, ba chiar manifestă într-un rînd o bucurie de copil cînd un meşteşugar i-a executat bine aparatul comandat.

Dar, pe de o parte, aparatele şi experimentele sale ţin încă de imediat şi sînt de cele mai multe ori ceva de ordinul unui ecran pe care cade o lumină sau al unui corp văzut în apă (aşa cum „experimentează" şi Eckermann, în urma sugestiilor maestrului), iar pe de altă parte — şi lucrul acesta e semnificativ — experimentul său e făcut doar spre a dovedi şi „orbilor", respectiv newtoniştilor acelora încăpăţînaţi, un lucru care este evident „celui ce are ochi să vadă". Pe Goethe îl încîntă să constate tot ce ştie *spontan* Leonardo da Vinci despre „umbrele colorate" (culoarea ivită cu colaborarea elementului întuneric), aşa cum, spune el, Platon n-avea decît să deschidă ochii pentru a prinde esenţialul.

E adevărat, constată și el, anticii n-au putut face progrese în știință pentru că nu știau să facă experimente (vol. XXII. p. 72). Dar, curînd după aceea (la p. 88), va repeta că grecii au știut totul în ce privește felul cum trebuie întemeiată teoria culorilor. E interesant de menționat, în acest punct, una din puținele piese ale lui Eckermann despre Goethe : articolul său din lexiconul *Brockhaus*, unde stăruie cu deosebire asupra *naturalistului* Goethe, spunînd : ,,De la greci încoace nimeni n-a știut, ca Goethe, să facă experiențe ; el a unit pe Platon cu Aristotel, ideea cu observația''. Dar împotriva lui Eckermann se poate afirma că observația nu înseamnă experiment, iar a spune că nimeni n-a știut ca el, de la greci, să facă experiențe înseamnă a-l scoate pe Goethe din rîndul modernilor.

Întreaga istorie a *Farbenlehre*-ului — o admirabil de tipică operă goetheeană, unde, cu prilejul teoriei culorilor, autorul schițează pe măsura sa o adevărată istorie a spiritului uman — este pusă în slujba acestui gînd, cum că oamenii de știință care au știut *să vadă*, adesea înfrînții și umilii din istoria științei, au dat spontan peste adevăr în ce privește teoria culorilor. De aci o întreagă apologie a umililor, un Lazarus Nuguet, un Rizetti, un Mariotte, cei împotriva cărora, spune el (p. 200), oamenii excepționali impun ca și cu forța, prin desfășurarea de mijloace excepționale, erorile lor ; dar care, chiar dacă nu pot face loc adevărului, vor avea meritul de a-i fi pregătit pe nesimțite ivirea. Iar aceștia, fără geniu, fără prestigiu și fără aparatură excepțională, cum apar în istorie, au în schimb de partea lor cel mai bun aliat, după Goethe, pentru aflarea adevărului : dreapta judecată, simplitatea de gîndire, adaptată simplicității firii.

,,Natura — transcrie el o însemnare către Schultz (la 24. XI. 1817) — este întru totul practică ; de aceea maximele ei trebuie să fie întru totul simple''. ,,Dacă ea ar fi avut nevoie de atîtea complicații ca Newton pentru optica sa nici o lumișoară n-ar fi prins ființă''. Iar într-o prefață mai veche la *Farbenlehre*, publicată ulterior, nu se sfiește să spună — în secolul analizei matematice și în preajma fizicii matematice care stătea să triumfe — că fizica ține mai mult de ,,judecata sănătoasă'' și că metoda analitică (respectiv matematică) aplicată fizicii sprijină cu egală autoritate adevărul și erorile (*Zur Farbenlehre. Alte Einleitung*, vol. XXXV, p. 487). Toată această înscenare newtoniană, pare el să spună, cu cameră obscură, aparatură matematică și celelalte cîrji, sînt lucruri de prisos :

Cînd pe-o zi senină ochii
Ți se îndreaptă spre tării. . .,

atunci vezi cu adevărat cum stau lucrurile cu teoria culorilor !

Refuzul, aparent ușuratic, al ochelarilor, refuzul mai adînc, dar simplificator încă, al instrumentației, sfîrșesc în refuzul, greu de consecințe, al matematicilor. Acesta este lucrul grav științificește care trebuia să i se întîmple lui Goethe din momentul în care făcea din sănătate criteriul ultim în cunoaștere. Pentru cel care nu se așază în viața spiritului, care vede lucrurile ca lucruri, nu în rațiune, matematicile vor fi întotdeauna simplu *instrument*. Un asemenea instrument poate fi cu totul nepotrivit lucrurilor, cum crede Goethe, sau cît se poate de potrivit lor, cum crede omul de știință contemporan, e totuna : matematicile rămîn, în perspectiva aceasta, instrument.

Edificiul său ştiinţific va fi unul în care matematicile nu vor figura. Nu numai pentru că Goethe nu le stăpîneşte, dar şi pentru că le repudiază. Într-adevăr, cunoştinţele sale în ce priveşte matematicile se reduc, după propria sa mărturisire, la foarte puţin. În *Dichtung und Wahrheit* menţionează la un moment dat că ia şi lecţii de matematică, pentru ca prin 1806, adică spre bătrîneţe, să noteze că a citit *Istoria matematicilor*, devenită celebră, a lui Montucla, nerecoltînd de acolo decît îndemnul de a se adînci şi mai mult în propria sa orientare. Nimic din ce a întreprins, pe plan de cunoaştere ori practic, nu i-a creat obligaţii de a merge mai departe în această privinţă.

Aşa încă putea păstra pentru matematici o înţelegere mai generoasă ; dar, în ciuda cîtorva aprecieri amabile ce se simte uneori dator să facă, el respinge în fond matematicile în lumea formelor şi formulelor prea adesea goale de substanţă şi în orice caz străine de substanţa vie a naturii. O vorbă a lui Voltaire îl încîntă :„J'ai toujours constaté que les géomètres laissent l'esprit là où ils l'ont trouvé''. El însuşi are o vorbă usturătoare despre geometri : tratează pe dinafară natura, aşa cum ar face un chirurg care ar îngriji doar umflătura unei răni în loc să extragă schija (*Tage-und Jahreshefte*, vol. XXXVIII, p. 412) ; sau altă vorbă, aceasta cu adevărat reuşită : „Matematicienii sînt un soi de francezi ; dacă le spui ceva, ei traduc lucrul în limba lor, şi atunci dintr-odată, el a devenit altceva''(*Über die Mathematik und deren Missbrauch, sowie das periodische Verwalten einzelner wissenschaftlicher Zweige*, vol. XXXIX, p. 92). Gîndul din urmă vine la capătul unui studiu în întregul lui destinat să lămurească poziţia faţă de matematică a autorului. Acesta nu e împotriva matematicilor — o pretinde din nou —, dar şi-a luat dreptul de a considera natura fără colaborarea matematicilor.

Spre a-şi ilustra poziţia, şi-o sprijină cu citate despre matematici din oamenii de specialitate, cum ar fi d'Alembert, citate în care se contestă matematicilor un progres real de gîndire sau se denunţă excesul practicat cu formulele. În fond, spune Goethe, cantitatea şi calitatea sînt ca şi doi poli ai lumii fenomenale, iar matematica rămîne la simpla cantitate. Sarcina cea mare, conclude el, ar fi să se excludă teoriile matematico-filozofice din fizică, cel puţin din acele părţi ale fizicii — cum ar fi teoria culorilor —, unde întunecă lucrurile. Acele matematici, care se străduiesc să prindă secretele naturii, îi par un fel de strădanie cabalistică demnă de evul mediu, şi nicidecum o formă superioară de cunoaştere. Dacă invită pe matematicieni, cu arta lor de a măsura, „să întregească'' teoria culorilor, e mai mult dintr-o dorinţă de a-i subordona perspectivei sale. În rest, fizica i se pare autonomă într-atît, încît se miră că mai există oameni de ştiinţă care să nu pară a şti despre o fizică independentă de matematici şi că matematicianul poate greşi — nu din întîmplare, ci poate fi consituţional greşit — atunci cînd pătrunde în cîmpul experienţei (*Farbenlehre. Historischer Teil*, vol. XXII, p. 389). Sau altădată :

> Aceasta este una din vechile-amăgeli :
> Ei cred că fac invenţii cînd fac doar socoteli.
>
> (*Zahme Xenien*, V-es Buch).

Goethe are tot timpul aerul că doar apără anumite domenii ale studiului naturii de contaminarea cu matematicile, cărora altminteri le-ar acorda drept de viaţă. În realitate, el gîndeşte aşa, pentru că în ele însele matematicile reprezintă o întreprindere discutabilă. Toată siguranţa lor, va spune el cancelarului von Müller (la 18.VI. 1826) — şi poate că aci, în convorbirile sale, îşi rezumă el întotdeauna cel mai bine gîndul, îndrăznind cel mai mult — derivă doar din identitate, cu alte cuvinte prin tautologie. Pentru captarea naturii vii nu numai matematicile vor fi „*o proastă apucătură*", dar chiar limba, rostirea.

Aşa cum spusese cîndva că scrisul este „un trist surogat al vorbirii", aşa va spune acum, în cîteva rînduri uluitoare şi totuşi caracteristice dintr-o scrisoare către Schultz (la 11. III. 1816) despre rostire însăşi. Limba este doar un surogat spre a ne exprima şi a exprima ceva ; el, Goethe, şi-a înfrînt totuşi această rezervă spre a scrie *Farbenlehre* ; dar, adaugă, îşi dă bine seama că „nouă, mai ales celor din tagma ştiinţifică, ne scapă duhurile naturii celei vii...". Omul de ştiinţă goethean dus pînă la excesul de sine ar fi — fără ochelari, fără instrumente, fără matematici, ba chiar fără expresie adevărată, cum este — o simplă natură ştiinţifică, adică o conştiinţă ştiinţifică fără de ştiinţă.

Este simplu să respingi o asemenea concepţie în numele creativităţii şi eficienţei ştiinţei ; dar problema este să înţelegi ce vrea Goethe, unde se aşază el. El încearcă să obţină aşezarea în care natura umană să deţină firesc ştiinţa şi *să fie* cultură, nu doar să facă aşa ceva. El ridică la poezie ocazia oricărui moment şi face la fel din ştiinţă, nu un „din cînd în cînd", ci o stare de fiecare clipă. De aceea s-a putut spune că el *este* poezie, că e o natură poetică prin excelenţă. Dar el este poezie nu în înţelesul care se dă de obicei acestui gînd, cum că e în primul rînd poet şi că e păcat — i-au spus-o contemporanii, o spun şi astăzi comentatorii, o spune la un moment dat chiar el lui Eckermann — cum că n-a rămas doar poet. Este poet, sau mai bine zis el este poezia, aşa cum *este* cunoaşterea, cum este şi divinul („Olimpianul") : din nemijlocitul fiinţei sale. A regăsit toate modurile vieţii spirituale în nemijlocitul lor ; iar dacă aceasta l-a făcut poet în primul rînd, l-a purtat totuşi firesc şi dincolo de graniţele poeziei. Dacă naivitatea în care s-a aşezat s-a putut valorifica cel mai bine în poezie, stratul *ei* e totuşi cel adînc, nu natura poetică. „Goethe descoperă zilnic ceva nou cu uimirea copilului", s-a putut spune[1]. Atunci, în absolut, Goethe nu e poetul : e mai puţin decît atît, căci nu e *vates*, dar e şi mai mult decît atît, căci are în el ceva din integralitatea fenomenului uman originar.

Nu voia el să facă din om măsura, la propriu, a lucrurilor? E un nou Protagoras, unul fără umbră de sofistică în el, aşa cum în întregul naturii sale, cu regăsirea fenomenului uman originar, nu te poţi opri să-l gîndeşti ca un presocratic. În conţinutul ei, chiar, ştiinţa goetheeană a părut uneori o reîntoarcere la spiritul grec. S-a semnalat, de pildă[2], că el regăseşte caracterul *calitativ* al ştiinţei greceşti, subliniindu-se conceptul calitativ al acceleraţiei, la el, sau, pentru ştiinţele naturii, faptul că nu-şi însuşeşte perspectiva biometriei moderne.

Dar mai mult decît conţinutul ştiinţei sale, atitudinea sa ştiinţifică dă măsură. El se aşază şi în ştiinţă în condiţia de simplitate originară. Odată cu mijloacele sale poetice, cele prin care încearcă să obţină cunoaşterea ştiinţifică au în ele ceva din puritatea dintîi. Mai mult decît oricine dintre moderni, Goethe are înţelesul „elementelor" : pămînt, apă, foc, aer sînt la el cu adevărat „realităţi originare". Ai impresia că el nu mai vorbeşte despre greutate, ci despre greu; nu vorbeşte despre căldură, ci despre cald, aşa cum vorbeşte despre umed şi uscat, întuneric şi lumină. În perspectiva în care se aşază, ce-i trebuie instrumentaţia contemporană şi analiza matematică? E dinainte de ele; iar dacă omul de ştiinţă începea, încă de pe vremea sa, să se piardă în cîte o ştiinţă, Goethe e printre primii care să spună lumii moderne, chiar atunci cînd el practică ştiinţe la plural, că nu există decît ştiinţă şi că trebuie să poţi a o cuprinde în întregul şi unitatea ei. Miracolul e însă că o face fără conştiinţa istorică, fără sentimentul de a reedita pe un presocratic, ci socotindu-se pe de-a-ntregul un contemporan, atunci cînd nu se simte un deschizător de drumuri.

---

[1] Chamberlain, *Goethe*, München, 1921, p. 355.

[2] René Berthelot, *Science et philosophie chez Goethe*, Alcan, 1932, p. 76 şi 46.

Să nu aibă el nici o umbră de dreptate? Dar spectacolul ştiinţei de mai tîrziu, care avea să triumfe în ciuda sa, readuce totuşi uneori ecoul gîndurilor lui Goethe [3]. Ce-a obţinut ştiinţa contemporană contrazicîndu-l atît de categoric? A obţinut, este adevărat, rezultate impresionante, dar a dus prea des la o nouă formă de iniţiere, adică la o castă mai sigură pe secretele ei decît a fost vreodată preoţimea egipteană. Dacă măcar omul de ştiinţă ar fi om întreg, aşa cum visa Goethe! Dar nici el nu este armonios; ba chiar, ştiind atît de multe, el e uneori rupt, după unii, din echilibrul şi sănătatea fiinţei umane.

Cu cît mai adînc nu pare atunci omul lui Goethe, un om viu, chiar atunci cînd nu ştie, înţelegînd, chiar atunci cînd nu are simbolurile expresive pentru ceea ce ştie? În faţa ştiinţei de azi, Goethe încă n-ar abdica, poate, aşa cum n-o făcea nici în faţa lui Newton. Căci el încă ar putea spune că interesant pentru ştiinţă este viul, iar acesta n-a fost captat de analiza matematică; aşa cum ar spune că interesantă pentru omul de ştiinţă este împlinirea de sine prin cunoaştere, iar de aşa ceva sîntem mai departe decît oricînd. Tot ce l-ar reţine în ştiinţa contemporană ar fi — în afară de ştiinţele naturale, pe linia cărora se înscrie de la început, — anumite discipline logico-matematice care încearcă să-şi adapteze şi să înfrîngă formalismul în favoarea viului : statistica de pildă, cu împăcarea pe care o aduce între cantitativ şi calitativ, sau aşa-numita logică a probabilităţii şi, în genere, calculul probabilităţii, sau mai ales — dar e vorba de o disciplină abia schiţată — logica sistemelor organice, pe gustul lui Goethe. În general însă, el ar crede şi mai departe că sîntem lipsiţi de simboluri expresive.

CONTINUITATEA ÎN ŞTIINŢĂ

Dar aşa încă, fără simboluri apropriate cum se găseşte, Goethe trebuie să facă ştiinţă. Lipsit fiind, sau lipsindu-se singur de matematică, îi rămîne totuşi o modalitate ştiinţifică, şi anume *descriptivul*. Aceasta explică de ce, în ciuda faptului că pare a se interesa de toate ştiinţele, ajunge în realitate să nu se preocupe decît de ştiinţele naturale sau, în înţeles larg, ale naturii : de la geologie, trecînd prin botanică, zoologie, anatomie comparată, pînă la meteorologie, care regăsește știința pămîntului. Din fizică s-a ocupat doar cu așa-numita de el „optică", în realitate doar cu teoria culorilor; pentru chimie nu pare să aibă o înțelegere deosebită, deși nu e lipsit de atracție; dar în orice caz chimia ce i-a urmat, cu simbolismul ei ținînd de „cantitativ", l-ar fi îndepărtat uneori. Astronomia nu l-a putut reține cu adevărat, în ciuda cîtorva observații științifice încercate de-a lungul vieții și a telescopului ce-și procurase pentru a privi luna. Va spune singur lui Eckermann (la 1. II. 1827) că, în științele naturii, s-a ocupat doar de cele „ce mă impresurau pămîntește"; astronomia nu l-a atras, „pentru că aci simțurile nu mai sînt suficiente". Mai degrabă l-a atras astrologia, în măsura în care raportează astronomicul la om: l-a interesat direct, în criza din tinerețe de după Leipzig; l-a interesat ca autor, pentru cazul Faust, și l-a interesat statornic pe latura „demonicului", a cărui acceptare însemna uneori la el o recunoaștere a forțelor nevăzute ale firii. Nu începe *Dichtung und Wahrheit*, cum s-a subliniat, cu invocarea zodiacului, spre a se sfîrși cu tema demoniei?

---

[3] Astăzi un Weizsäcker îl poate invoca; şi chiar un Louis de Broglie în ultima fază.

Concepția sa despre știință va fi deci una în marginea descriptivului, neputînd fi una a operativului. Dar și astfel el nu rămîne în tiparele comune. Fără îndoială că știința clasică de tip descriptiv, cea a lui Linné, trebuia să aibă o influență hotărîtoare asupra lui Goethe. Acesta spunea spre bătrînețe că trei spirite îl înrîuriseră cel mai mult: Shakespeare, Spinoza și Linné (*Zur Morphologie*, vol. XXX, p. 483, și scrisoarea către Zelter din 7. XI. 1816); iar dacă te-ai putea eventual gîndi că e o neînțelegere cu Spinoza, nu poate încăpea îndoială în ce privește natura influenței lui Linné asupră-i.

Dar lucrurile vor suna goethean pînă la urmă. Nu numai că va sfîrși prin a se desprinde de Linné pentru motivul care-l va face să se opună lui Cuvier — și anume pentru că lui îi pare că sinteticul trebuie să primeze, nu analiticul, sau, cum spune în locul amintit despre Linné, pentru că ceea ce ține acesta separat tinde la el spre unitate —, ci va vedea dincolo de Linné în sensul libertății descriptivului, care e riguros clasificator la acesta, pe cînd la el sfîrșește prin a fi dincolo de sistemele și clasificările posibile.

Dacă e ceva ilustrativ pentru caracterul descriptiv al concepției sale despre știință, nu sistemul de clasificație al lui Linné va fi — oricît l-ar fi păstrat Goethe tapițat pe pereții uneia din odăile sale —, cît „știința" aceea care se naște sub ochii săi, știință care nici astăzi nu poartă un nume stabil și care n-a dus la un corp de adevăruri riguroase, dar care îl încîntă pe Goethe atît de mult prin actul ei creator: știința norilor. Cît de cald întîmpina Goethe ideea englezului Howard de a pune ordine în lucruri, dînd nume norilor: stratus, cumulus, cirus, și descriindu-i în consecință. Propune și el încă un nume „paries", perete, pentru un anumit tip de nori, și slăvește în Howard pe omul de știință exemplar, închinîndu-i poeme și cerînd biografia lui. Dar ce face în definitiv Howard? Dă nume norilor, determină, definește denumind:

> Fixează imprecisul, îi dă granițí,
> Și nume potrivit!
> (vol. XXXIV, p. 377, *Gedichte 1821*).

Nu se nasc așa toate științele? Cu Goethe cel puțin ești ispitit s-o crezi. Dacă l-a interesat atît de mult Linné, aceasta e în primul rînd pentru că a văzut ordinea din lucruri şi a redat-o printr-o terminologie potrivită. A şti ceva înseamnă a vedea ceva şi a da nume potrivit celor văzute. Şi este din nou întrebarea dacă nu cumva Goethe are dreptate reducînd astfel la actul originar lucrurile. Nu e totul în ştiinţă o chestiune de termeni şi terminologie bine aleasă? I-ar fi trebuit puţin lui Goethe din punctul acesta spre a regăsi sens matematicilor şi a reuni descriptivul cu operativul, şi te întrebi cum de n-a ajuns el la o înţelegere a matematicilor ca ,,denumire potrivită'', cum de n-a presimţit că şi ele vor trebui să regăsească, într-un fel, descriptivul — sau te-ai întreba toate acestea, dacă n-ai şti că aceea ce face adîncimea lui Goethe, aşezarea centrală a omului, face, în obsesia sa de a reduce totul la scara sănătăţii umane, şi îngustimea lui.

Să fie astfel ştiinţa goetheeană un simplu limbaj care reuşeşte, cum va va fi mai tîrziu pentru pragmatism? Pînă la nu punct numai : căci de obicei limbajul acesta reuşit tinde să capete, tocmai prin reuşita sa, autonomie, dacă nu chiar stăpînire asupra realităţii, în timp ce Goethe nu-i îngăduie nici un moment decît să fie denumire descriptivă a realităţii. ,,E curios — spune el către Schultz (la 24. XI. 1817) — că se consideră ştiinţa drept ceva de sine stătător, cînd ea nu e decît pîrghie, manivelă, prin care se poate apuca şi pune în mişcare lumea''. Iar dacă aci pare a spune un lucru pe gustul tehnicităţii ştiinţifice de totdeauna — ,,manevrare a lumii'' —, nu de stăpînire asupra realităţii poate fi vorba. Punerea în mişcare a lumii este, pentru el, mai degrabă regăsire a mişcării ei, recunoaştere şi denumire potrivită a vieţii din ea.

Ştiinţa descriptivă de tip clasificator îl supără pînă la urmă pentru că prejudecă asupra realităţii vii. Linné, spune el (*Zur Botanik*, vol. XXXV, p. 520), vede ceva stabil şi mort în manifestările lumii exterioare ; dincoace, la el, este vorba de o metamorfoză *vie*. Şi în general : natura pe care o întîlneşte şi captează el nu este una pe care vrea s-o însufleţească, ci una dinainte însufleţită. ,,Concep pămîntul, cu aburul înconjurător, întocmai unei mari fiinţe vii, ce se găseşte prinsă într-o veşnică in- şi expiraţie'' (Către Eckermann, la 11. IV. 1827). Refuzase întotdeauna să vadă vreo legătură între temperatură şi starea barometrică, prima ţinînd de Soare, pe cînd ultima, după el, doar de atracţia Pămîntului. De aceea a şi greşit în meteorologie, se grăbesc să spună unii comentatori : s-a preocupat doar de pulsaţia Pămîntului, nu şi de presiunea atmosferică. Dar, iarăşi, dincolo de greşelile ştiinţifice, nu interesează oare acum aşezarea aceasta ştiinţifică, aşezare ce, făcîndu-l să greşească uneori, îl putea duce la reuşite altădată (de pildă în chestiunea perioadei glaciare) şi la o viziune unitară întotdeauna?

În aşezarea aceasta goetheeană faţă de realitate, nu limbajul asupra naturii primează, ci natura însăşi, care se înfăţişează drept vie. Astfel fiind, natura trebuie prinsă în actul ei elementar de viaţă, în simplitatea ei originară. Plimbîndu-se cu Eckermann pe cîmp, în aceeaşi zi (11. IV. 1827), el exclamă : ,,Lumea n-ar putea dura dacă n-ar fi atît de simplă... Un pic de ploaie, un pic de soare, şi în fiecare primăvară totul e din nou verde...''. Cu limbajul lor reuşit, oamenii de ştiinţă s-au lăsat prinşi într-o adevărată demonie, o desfăşurare pentru sine a simbolurilor, în aşa fel încît, aplecîndu-se apoi asupra realului, nu-l mai pot vedea în simplitatea lui. A voi însă explicarea simplului prin complex îi pare lui Goethe o calamitate a ştiinţei.

Limbajul ştiinţific trebuie, dimpotrivă, să caute simplitatea originară a lucrurilor, iar ceea ce denumeşti în ele să nu le fie suprainstituit, ci să determine ce există cu adevărat : să aducă determinarea unităţii în nedeterminatul pluralităţii aparente. Undeva trebuie să poţi prinde actul simplu, sîmburele de viaţă, fenomenul originar. Dacă ştiinţa trebuie să descrie ceva, este tocmai creşterea aceasta continuă a lucrurilor, de la actul lor simplu şi originar la manifestările lor complexe.

CONTINUITATE ŞI MORFOLOGIE

Descriptivul goetheean — acum putem să o vădim limpede — nu este clasificator. E un descriptiv *genetic*. Goethe însuşi citează cu plăcere pe un comentator contemporan, W. von Schütz care apreciase la el simţul „istoric" (respectiv genetic) în cercetarea naturii (*Zur Morphologie*, vol. XXXV, p. 514). El nu va avea o conştiinţă istorică în sensul obişnuit ; nu va înţelege pînă la capăt istoria omului ; va fi în schimb un istoric al firii, iar întreaga sa concepţie despre ştiinţă rezidă în această istorie pe care de fiecare dată, în fiecare cîmp ştiinţific, încearcă s-o dea. Ştiinţa lui Goethe înseamnă ştiinţe ale naturii ; aşa fiind, ele sînt o *istorie* naturală de fiecare dată, dar o istorie într-un înţeles deosebit, unul genetic ; iar perspectiva aceasta abia ne va da sensul final al concepţiei sale despre ştiinţă.

Într-adevăr, cu o natură vie în faţă-i, cu o natură în care trebuie regăsite actele şi formele simple, originare, una în sfîrşit în care trebuie descrisă desfăşurarea de la forma simplă la realitatea dată, Goethe va obţine în primul rînd o morfologie, o metamorfoză vie. Fără a accepta explicit o preformaţie, declară el (*Zur Natur und Wissenschaftslehre*, vol. XXX, p. 451), recunoaşte totuşi o predelineaţie, o predeterminaţie, „*einPrästabilieren*". Şi adaugă : „Atîta însă mă încumet a afirma cum că, în clipa cînd o existenţă organică iese la iveală, unitatea şi libertatea instinctului formator nu sînt de conceput fără conceptul de metamorfoză".

Ce aduce el astfel nou în cercetările sale botanice, de pildă ? Găseşte, sau i se pare că găseşte, o plantă originară, din care se dezvoltă întreaga plantă, desfăşurîndu-se ca rădăcină în pămînt şi ca tulpină, floare, fruct, în aer liber. În zoologie, şi anume în lumea vertebratelor, de care s-a ocupat îndeosebi, găseşte legea de formare a craniului, prin dezvoltarea în acest sens a ultimelor vertebre. În anatomia comparată descoperă la om osul intermaxilar, tăgăduit pînă atunci de ştiinţă, ce proclama unicitatea structurii anatomice umane, iar astfel integrează pe om în continuitatea vieţuitoarelor superior dezvoltate. În geologie, pe de altă parte, Goethe refuză să vadă o perioadă vulcanistă, iruptivă şi catastrofică, în istoria Pămîntului, ci pune o desfăşurare lentă, ca şi organică, imaginînd o perioadă glaciară şi subliniind rolul gheţarilor în formarea Pămîntului. Teoria culorilor, în sfîrşit, este şi ea o istorie genetică a lor : pornindu-se de la fenomenul originar al polarităţii lumină-întuneric, culorile apar ca *Halblichter* şi *Halbschatten* : de partea luminii se iveşte galbenul, dincolo albastrul, prin amestecul cărora se va naşte verdele, în timp ce atît galbenul, cît şi albastrul, prin intensificare, vor da cîte o formă de roşu, roşul pur nefiind altceva decît *Gelbrot* ca *Blaurot*. „Aceasta — spune el singur — este perspectiva vie a fenomenului şi creaţia culorilor" (*Zur Farbenlehre, Didaktischer Teil*, vol. XXI, p. 12). Iar după ce publică *Farbenlehre*, se întreabă dacă n-ar putea fi prinsă şi „*die Tonlehre*" sub o asemenea perspectivă, adică după acelaşi principiu genetic.

Peste tot, aşadar, el aduce o istorie a formelor : morfologie şi metamorfoză. Şi de fiecare dată ştiinţa e făcută cu ochiul liber. Într-un rînd avea s-o spună limpede, în legătură cu lucrarea *Genera et species plantarum*, a naturalistului von Martius : după părerea sa, ştiinţa trebuie să revină, spre a se desăvîrşi, la imagini, întocmai hieroglifelor, renunţînd la abstractul cuvîntului (*Zur Morphologie*, vol. XXXVII, p. 173). Tocmai de aceea ştiinţa înseamnă la el descriptiv şi de aceea descriptivul reprezintă la el o desfăşurare organizată a formelor de la unele către altele : pentru că ochiul este cel care hotărăşte aci ; ochiul care vede forme, aşa cum vede topindu-se unele într-altele formele. Sensul final al ştiinţei sale va fi astfel continuitatea formelor, sau lărgind, *continuitatea*.

Continuitate, în fond, înseamnă de pe atunci şi avea să însemne, în perspectiva a ceea ce urma, principala cucerire a ştiinţei moderne : continuitate a cantitativului. Triumful continuităţii de acest tip se obţinea în analiza infinitesimală, care, după ce algebra înfrînsese calitativul matematicilor greceşti, numărul întreg sau doar raţional, ca şi forma geometrică, izbutise să exprime matematic variaţia continuă. Continuitatea lui Goethe nu era însă pe această linie de dezvoltare : el păstra un sens calitativului, menţinea „forma" dincolo de funcţiunea matematică, aşa încît se opunea ştiinţei moderne, chiar atunci cînd părea să se aşeze pe linia evoluţiei ei.

Ceea ce primează la Goethe este totuşi ideea calitativă a vieţii, a organismului viu şi, ca atare, continuitatea de dezvoltare *organică*. El reproşează statornic oamenilor de ştiinţă francezi că rămîn la reprezentări atomistice şi mecanice, în locul unora organice (*Către Zelter*, la 9.XI. 1829). În conflictul, de mare răsunet academic, dintre Cuvier, descriptiv şi analitic, şi Geoffroy de Saint Hilaire, care pleacă de la unitatea de compoziţie organică, Goethe optează pentru ultimul, oricît ar arăta el că este vorba de o opoziţie fundamentală a spiritului uman (recenzia la *Principe de Philosophie zoologique*, 1830, vol. XLIV, p. 321 urm.).

În ultimă instanţă — şi Goethe ajunge singur la conştiinţa deplină a lucrului —, el preferă analizei sinteza sau afirmă, ca şi lui Kant, că orice analiză presupune o sinteză. În geologie mersese pînă la a spune că unele formaţii nu se pot explica, întrucît e cu neputinţă să-ţi faci un concept care să conţină totdeodată devenirea şi fiinţa, „*întruchiparea şi destrămarea , determinarea şi disoluţia*". Cînd vezi ce intim leagă natura, spune el, îţi dai seama ce greu îi este analizei să deosebească ce e unit în natură. Ceea ce numim element este, în sînul ei, legat încă (*Aufsätze zur Mineralogie und Geologie*, vol. XXIII, p. 337 şi 357).

Primatul acesta al sinteticului e atît de acuzat, încît el merge pînă la a explica imposibilitatea ştiinţei de a denumi cu adevărat lucrurile. Poate că aceasta deosebeşte, în fond, gîndirea germană de cea franceză : cea din urmă pune întîi elementul analitic, iar atunci sinteza va fi abstractă, simplă compunere, pe cînd în gîndirea germană sinteza e concretul însuşi, iar de la ea se pleacă. Dar, spune Goethe, „*ce poate însemna o sinteză superioară decît o întruchipare vie*". Dacă deci prototipul sintezei este organismul viu, iar ştiinţa goetheană este una ce pleacă de la sinteză, cercetarea sa ştiinţifică va fi o desfăşurare continuă de viaţă, metamorfază, continuitate organică a formelor originare, aşadar continuitate a calitativului originar.

Dar mai este ceva care va deosebi continuitatea goetheană de cea a ştiinţei moderne, în afara faptului că una e oarecum înăuntrul calitativului, cealaltă a cantitativului. Ştiinţa modernă a putut ajunge la o continuitate care să nu fie absolută, ci să lase loc discontinuităţii. Teoria mutaţiilor în ştiinţele naturale, a saltului calitativ în cele sociale, ca şi coexistenţa corpuscularului cu ondulatoriul în fizica nouă, pare a duce la o viziune în care continuitatea şi discontinuitatea să aibă egal drept de viaţă. Nu interesează, deocamdată, dacă astfel ştiinţa modernă n-a sfîrşit cumva şi ea într-o regăsire a calitativului; fapt este că ea a ajuns aci, la recunoaşterea discontinuităţii. În schimb Goethe — s-a putut arăta pe drept cuvînt[4] — nu concepe între mecanism şi metamorfoză nici un fel de schimbări discontinue şi deci nu lasă loc, alături de continuitate, nici unei discontinuităţi. Viziunea finală a ştiinţei lui Goethe este a unei continuităţi organice, sau ca şi organice, pentru cele neînsufleţite, fără rest.

Cît de nedezminţit încorporează Goethe această concepţie, al cărei contur teoretic am încercat să-l dăm în cele de mai sus. Nu aprobă discontinuul, catastroficul, ieşirea din ordine pe nici un plan. Încă o dată, la sfîrşitul vieţii, va contrazice hotărît teza vechiului său prieten, Al. von Humboldt, care susţinea ivirea „tumultuarică" a muntelui Himalaia din pămînt (*Către Zelter*, la 5. X. 1831). Fusese întotdeauna antivulcanist în geologie şi chiar antineptunist, dacă influenţa apei era concepută catastrofic. El înţelesese că nu doar prin violenţă, ci şi în chip liniştit, dar constant pot avea apele un rol distrugător, sfîrşind prin a săpa munţi întregi: „Acolo unde ei nu instituie decît tumult, la noi, ceştilalţi, totul se întîmplă tăcut şi paşnic" (*Zur Natur und Wissenschaftslehre*, vol. XL, p. 516).

Această veşnică şi lent mişcătoare a toate lege reprezintă, în ultimă instanţă, concepţia despre ştiinţă a lui Goethe. Ca o blîndă creştere, ca o liniştită desfăşurare de viaţă vede el lumea, iar legea de continuitate a ştiinţei va fi transcrierea acestei stări de lucruri. Aşa cum arta trebuie să redea ceva din insezisabilul vieţii imediate — *Wilhelm Meister*, *Herman*, *Dichtung und Wahrheit* —, ştiinţa va avea să transcrie creşterea insensibilă a lucrurilor. Cineva avea să spună: „un arbore cade cu trosnete; a crescut fără zgomot!" Goethe a visat să perceapă şi vedea creşterea fără zgomot, ca de arbore.

Ce potrivită este dealtfel pentru el imaginea arborelui şi ce simbolică pentru viziunea sa ştiinţifică. Nimeni nu a slăvit ca el arborele, în care vedea expresia culminantă a vieţii vegetale, aşa cum omul îi era expresie culminantă în ordinea animală. Nu este aci vorba de un simplu paralelism: dacă înţelege arborele prin om, va înţelege omul şi cultura sa prin arbore, slăvind într-unul şi într-altul triumful firii neîncetat urcătoare. Să obţii cunoaşterea ştiinţifică a firii? Goethe, desigur, o va încerca. Dar să obţii înţelegerea ei vie, participativă, cu cît nu-i este mai mult? De aceea îi place istorisirea despre părul sădit de bunic, la naşterea sa, din care el avea să mănînce fructe. De aceea plantează arbori în grădinile prietenilor din Italia înainte de a pleca (*Italienische Reise*, p. 55—56) şi primeşte mai tîrziu cu emoţie ştiri despre cei ce supravieţuiesc. De aceea scrie fiului său August (la 5 . II. 1809) despre arborele din grădina lor care s-a prăbuşit, notînd totodată pentru sine cît de mult îl impresionase faptul că, uscat fiind la trunchi, arborele avea încă ramuri verzi, ca şi el, în pragul bătrîneţii. Şi, în sfîrşit, tot de aceea va comenta el, cu uimită înţelegere, descrierea pe care i-o face naturalistul Carus despre teiul crescut printre oseminte şi care preluase în creşterea lui osemintele.

---

[4] René Berthelot, *op. cit.*, p. 11.

Fiecare arbore este pentru Goethe arborele vieţii. Despre *această* interminabilă viaţă, pe care o desfăşoară firea şi care culminează în arbore, pe de o parte, în om pe de alta, are de dat socoteală cunoaşterea ştiinţifică după Goethe.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

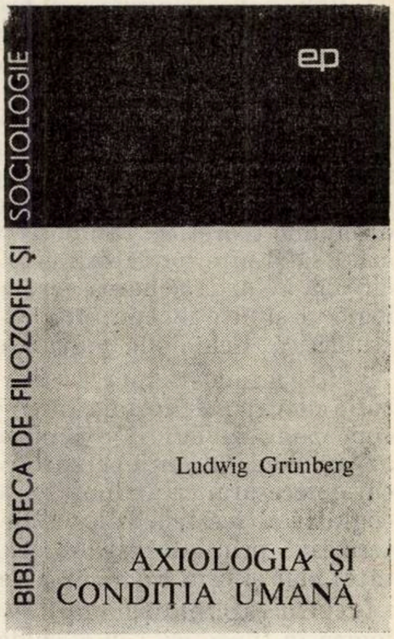
Ludwig Grünberg,

AXIOLOGIA ŞI CONDIŢIA UMANĂ,

EDITURA POLITICĂ, BUCUREŞTI, 1972

Participă :

AL. TĂNASE
OCTAVIAN CHEŢAN



BIBLIOTECA DE FILOZOFIE ŞI SOCIOLOGIE

ep

Ludwig Grünberg

AXIOLOGIA ŞI
CONDIŢIA UMANĂ

FILOZOFIA MARXISTĂ ŞI AXIOLOGIA

DE

AL. TĂNASE

1. PLEDOARIE PENTRU O AXIOLOGIE MARXISTĂ

Nu cu mulţi ani în urmă, axiologia era considerată (iar în unele ţări mai este şi acum apreciată astfel) ca o disciplină burgheză contaminată iremediabil de idealism sau ca o diversiune ideologică şi deci străină prin definiţie cugetării marxiste. Şi astfel unul dintre cele mai interesante şi pasionante ,,continente teoretice'' era abandonat curentelor nemarxiste şi antimarxiste din filozofia contemporană, fiind un teritoriu interzis investigaţiei marxiste. La noi, această situaţie a fost depăşită. În climatul ideologic fertil creat de partid, care permite şi chiar reclamă cercetarea şi dezbaterea liberă, de pe poziţii principiale marxiste, a celor mai controversate probleme teoretice, o serie de cercetători marxişti din ţara noastră au introdus problema valorilor în cîmpul de interes al reflecţiei ştiinţifice, vizînd fie anumite specii particulare de valori (politice, juridice, culturale, morale),fie valori în esenţialitatea şi generalitatea lor, dar în corelaţie cu

Rev., filoz., 20, 2, p. 169–178, Bucureşti, 1973

o altă disciplină. Sînt cunoscute în această privință contribuțiile reliefate la timpul potrivit ale lui N. Kallos și A. Roth, ale lui Niculae Bellu și Al. Boboc. Toate acestea au pregătit premise favorabile pentru constituirea unei axiologii marxiste ca disciplină filozofică autonomă. Și iată-ne acum în fața primei cărți, *Axiologia și condiția umană* a prof. dr. Ludwig Grünberg, în care acest efort de construcție și de motivare, delimitare critică și fundamentare științifică, își găsește o expresie amplă și totuși concentrată și profundă sub raportul densității ideilor. Două postulate fundamentale sînt necesare pentru constituirea axiologiei, zic pentru constituirea și nu reconstituirea ei, deoarece axiologiei, mai mult ca altor discipline teoretice, i se potrivește remarca lui Whitehead : „O știință care ezită să-și uite fondatorii este pierdută". Pe bună dreptate, autorul cărții citează această remarcă spre a sublinia cît de important este pentru axiologie să-și uite începuturile ca să se constituie ca o disciplină cu adevărat științifică. Cele două postulate sînt :

1. Axiologia nu este doar o disciplină filozofică, ci și o premisă obligatorie pentru ca filozofia să-și realizeze menirea și funcțiile sale. Nu putem concepe filozofia fără o perspectivă axiologică, așa cum nu putem concepe azi axiologia în afara perspectivei filozofice-științifice. Axiologicul, ca implicație necesară, ca atribut de esență al filozofiei, decurge din însuși modelul cognitiv al acesteia : filozofia este o modalitate de cunoaștere care se caracterizează prin adecvare la real (nu realul fragmentar, ci lumea în totalitate), dar și prin *valorizarea* acestuia.

Un capitol al lucrării este intitulat semnificativ „Perspectiva axiologică în filozofie" ; în el se demonstrează că *perspectiva axiologică* în filozofie este tot atît de necesară pe cît este de necesar acel *salt ontologic*, acea mutație ontologică pe care a analizat-o L. Blaga și care constă în faptul că omul instituie un *nou mod de existență*, o existență culturală. Într-o eră în care valențele științifice ale filozofiei devin atît de importante, utilizarea procedeelor științifice de cunoaștere pătrunzînd și în cadrul ei logic, într-o eră în care „*homo tehnocraticus* transformă filozofia într-un logos despre logos, într-o *ancilla scientiae*", aspectul atitudinal și valorizator al filozofiei dobîndește o însemnătate cu totul aparte. Fiind convins că filozofia, mai mult ca oricînd, trebuie să-și optimizeze relațiile cu știința, să-și întărească latura epistemică, cognitivă, împărtășesc totodată convingerea lui L. Grünberg că tocmai „*perspectiva axiologică este aceea care conferă un statut distinct demersului cognitiv în filozofie față de știință*". Cunoașterea filozofică ne oferă nu numai „o imagine de ansamblu concretă asupra lumii", ci și „o valorizare, o expresie sintetic-abstractă a unui proiect al omului . . ., o raportare a problematicii la statutul specific existenței umane ; *valorifică* descoperirile științelor prin prisma semnificației lor umane. . ., degajînd o viziune a destinului și a colectivității omenești, viziune care *antrenează o atitudine morală, social-politică determinată*. . .

Dacă în formula științifică omul este absent, în filozofie însă omul, purtînd pecetea ansamblului relațiilor sale social-istorice, se dovedește a fi un moment esențial al realității, un centru de semnificații și valorizări".

Pentru a fi eficientă sub raport social și spiritual, obiectiv și subiectiv, valorizarea trebuie să se sprijine pe o abordare și explicare științifică, materialistă și dialectică a existenței raportată la om, a faptelor și acțiunilor prin care se instituie prezenţa noastră activă şi constructivă în lume. Or, o asemenea cale a spiritului, o asemenea imagine despre raporturile om-lume nu ne poate oferi decît filozofia marxistă. Iată de ce, cum atît de izbutit se exprimă L. Grünberg, „filozofia marxistă şi axiologia converg de aceea irezistibil una spre cealaltă : pentru marxism, elaborarea multilaterală a unei teorii axiologice este o necesitate; pentru axiologie, marxismul oferă o perspectivă teoretică şi metodologică aptă să depăşească multe din dificultăţile pe care ea le întîmpină în explicarea şi înţelegerea condiţiei umane . . . Axiologia oferă principii de reconstrucţie filozofică şi introduce o fertilă perspectivă de abordare a condiţiei umane".

De fapt abia marxismul permite realizarea unităţii dintre filozofie şi axiologie prin reconcilierea valenţelor multiple şi concordante ale actului filozofic, de atîtea ori unilateralizate şi mistificate într-un sens sau altul. În climatul spiritual creat de marxism, axiologia poate fi regîndită şi redimensionată prin raportare la conceptele ştiinţifice, într-un dialog fertil şi mereu reînnoit cu ştiinţa, prin folosirea tehnicilor de cercetare ale acesteia. Să luăm, de pildă, ideea de *finalitate*, atît de necesară, inerentă în axiologie, la clarificarea căreia *cibernetica* aduce contribuţii de preţ, importante şi pentru axiologie, deşi reglajul şi autoreglajul prin *feed-back*, procesul de echilibrare progresivă prin utilizarea informaţiilor anterioare în raport cu exigenţele programării nu epuizează sensul axiologic al finalităţii comportamentului uman. Un efort de motivare ştiinţifică a gîndirii axiologice îl găsim şi în paginile dense în care este tratată problema dificilă şi controversată a *măsurării valorii*.

2. Al doilea postulat pe temeiul căruia autorul clădeşte edificiul somptuos al axiologiei este cel al *condiţiei umane*, singurul teritoriu axiologic posibil în ierarhia existenţelor; existenţa umană nu este doar un birou de mişcare a valorilor, ci cîmpul fertil al genezei şi înfloririi lor, al mişcării şi transformării lor. Raportarea la condiţia umană este implicată în orice demers filozofic, dar pentru axiologie nu mai este vorba doar de implicaţie, ci de afirmarea deschisă, angajantă a subiectului uman ca principiu creator şi receptor de valori.

Tocmai pentru că are în vedere această ipostază majoră a umanului, axiologia marxistă se referă nu atît la domeniul *mijloacelor*, cît la acela al *scopurilor*, nu atît la *semnele* culturii, cît la *semnificaţiile* sale, nu atît la *motivaţiile*, cît la *sensurile* actelor umane. O ruptură între aceste concepte polare ar constitui o eroare metafizică şi ar duce la concluzii idealiste, dar trebuie subliniat că problema axiologică, ca reflex filozofic al condiţiei umane, este prin excelenţă o problemă a scopurilor, a sensurilor şi a semnificaţiilor.

2. CE ESTE VALOAREA?

A circumscrie lumea valorilor înseamnă a stabili punctele de reper ale axiologiei, al cărei concept fundamental este tocmai conceptul valorii. Autorul cărţii pe care o discutăm pleacă de la constatarea că problema fundamentală care se pune atunci cînd examinăm această lume este problema *originii* şi *naturii* valorii, a *cunoaşterii* şi *valabilităţii* valorilor. Modul în care a fost soluţionată această problemă ne oferă principalele criterii de clasificare a doctrinelor axiologice. La paginile 72—73 găsim un tablou interesant în care sînt clasificate (prin combinarea celor trei criterii: al originii, al cunoașterii și al valabilității valorilor) 18 tipuri de axiologii, din care sînt deduse apoi, ca fundamentale, 12 tipuri. Nu este vorba de o analiză amplă a doctrinelor care ilustrează aceste tipuri, deoarece autorul nu și-a propus să facă o istorie a axiologiei, să trateze problemele de bază ale acestei discipline, apelînd la fapte și la argumente de ordinul istoriei numai pentru a pune mai clar în lumină articulațiile atît de gingașe și atît de fine ale lumii valorilor. Este cert că această lume e clădită pe o *polaritate fundamentală*, de care au ținut seama, într-un fel sau altul, toate doctrinele axiologice: relația dintre *momentul obiectiv* și cel *subiectiv* al valorii. Momentul subiectiv nu înseamnă raportarea valorii la un aspect limitat, la o proprietate singulară a subiectului — plăcerea, dorința, interesul —, ci la *subiectul axiologic* în integralitatea manifestărilor și a potențialităților sale. Cele mai multe direcții subiectiviste în interpretarea valorii pleacă de la absolutizarea unor *stări intelective* sau *emoționale* ale subiectului. Autorul vorbește de o dramă a subiectivismului, care atinge în filozofia existențialistă „patetismul și tragismul dramelor shakespeariene”, deoarece axiologiile de tip *existențialist* „degajă căldură umană, patos existențial, reacție necruțătoare față de abordarea mecanicist-reducționistă a condiției umane, săgeți percutante la adresa civilizației tehnocratice occidentale, o vie conștiință a demnității și ireductibilității valorilor umane”. Dar există, adaug eu, nu numai o dramă artificial provocată a subiectivismului, ci și o dramă mai profundă și mai naturală *a subiectului axiologic*, care decurge din tensiunile și confruntările sale cu lumea obiectivă, din strădaniile sale de a-și întemeia demersurile pe dialectica lumii reale și a transcende mereu condiția tehnică, unitatea cu obiectul, de a-și cuceri și întări autonomia relativă. Este o dramă existențială constructivă, care decurge din exercitarea puterilor creatoare ale spiritului. La subiectiviști, legăturile și condiționările social-obiective dispar, între cei doi poli ai valorii apare o ruptură, ceea ce transformă drama subiectului într-o criză a neputinței și a disoluției structurilor axiologice. Dimensiunea subiectivă, întoarcerea la sine, căutarea unei zone de autenticitate în trăire interioară fără nici un racord cu raționalitatea existenței naturale și sociale transformă valoarea într-o falsă iluzie a spiritului, care, pînă la urmă, nu mai poate afla nicăieri puncte de reper în formularea aprecierilor și a judecăților de valoare, în luarea deciziilor și în stabilirea criteriilor de ierarhizare.

Ține de însăși esența dialectică și materialistă a filozofiei noastre să ne raportăm critic și intransigent față de concepțiile opuse ideilor și idealurilor noastre. Așa procedează și L. Grünberg atunci cînd respinge poziția subiectivistă, pentru că reduce *valoarea* la *valorizare*, pentru că face din actul psihologic al dorinței sau chiar din capriciul personal un factor suficient pentru instituirea valorii (deși dorința ca atare, fără o calificare axiologică, este neutră sub raportul valorii), pentru că reduce problemele axiologice la probleme *factuale* și criteriile axiologice la criterii empirice, pentru că „substituie fetișizării empirist logice a «conceptului» disprețul față de concept și chiar față de știință, față de perspectivele pe care aceasta le deschide pentru cunoașterea omului și umanizarea cadrului său de viață”. Absolutizînd fapte sau însușiri ale subiectului rupte din contextul și dinamica social-obiectivă a demersurilor sale, subiectivismul nu este în stare să caracterizeze subiectul axiologic în întregul său.

O reacţie exclusivistă la absolutizarea laturii subiective a valorilor o constituie absolutizarea *momentului obiectiv* al valorii. Esenţa şi valabilitatea valorii sînt căutate în suprarealităţi metafizice în instanţe extra-axiologice care transcend orice experienţă umană individuală şi socială. La Lotze şi Rickert, această transcendenţă şi apriorismul valorii merg pînă la a-i refuza chiar şi *existenţa* şi *temporalitatea*. Valorile nu sînt de domeniul existentului şi temporalului, ci al valabilităţii şi eternităţii. Nu lipsesc încercări interesante de a ieşi dintr-un asemenea impas metafizic, cum ar fi cele ale lui Max Scheler, ale cărui idei şi construcţii teoretice sînt pline de sugestii pentru o teorie nouă, dialectică, a valorilor. Dar construirea unei table de valori, a unităţii şi a armoniei domeniului axiologic numai în planul ideilor, al construcţiilor speculative, fără a ţine seama de praxis, este sortită eşecului. Idealismul obiectiv nu poate constitui o alternativă a subiectivismului idealist, o reală depăşire a impasului metodologic în care a dus acesta axiologia. Era nevoie de soluţii mai radicale şi nu au lipsit nici astfel de soluţii. Mulţi se vor mira, poate, de existenţa în această carte a unui capitol intitulat „Poli ai gîndirii axiologice. Nietzsche şi Marx". Cum adică Nietzsche şi Marx? Ce pot avea comun aceşti gînditori atît de diametral opuşi? Eu cred însă că este inteligent conceput şi bine gîndit acest capitol dacă avem în vedere acel radicalism al soluţiilor pe care-l reclama nu numai axiologia ajunsă în impas, dar întreaga cultură şi societate burgheză care trăiau o criză profundă. Cazul Nietzsche e mult prea complicat, iar sechelele dogmatismului în interpretarea sa sînt încă mult prea puternice pentru a putea zăbovi aici mai mult asupra acestei probleme. Mă mulţumesc să declar că sînt de acord cu interpretarea nuanţată a cărţii, critică, dar dreaptă, receptivă pentru tot ce a zămislit pozitiv această conştiinţă profund nefericită, critică ea însăşi. Contribuţia lui Nietzscheîn ceea ce priveşte simptomatologia crizei culturii moderne capitaliste, precum şi critica atît de diversă şi de contradictorie a moştenirii sale ideologice ar merita o analiză separată. De subliniat doar caracterul nihilist destructiv, lipsa de perspectivă a radicalismului său. Cu totul altfel stau lucrurile în ceea ce priveşte radicalismul lui Marx. Filozofia sa a valorilor ar putea avea ca moto : „A fi radical înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor. Pentru om însă rădăcina este însuşi omul". Fără a nega o anumită autonomie a valorilor, Marx a respins doctrinele autonomiste. Structurile axiologice ale existenţei şi conştiinţei umane, natura şi valabilitatea lor îşi au *originea* în structura şi dinamica vieţii sociale şi culturale, în *funcţionarea* sistemelor sociale, în multidimensionalitatea şi multiformitatea practicii sociale şi a acţiunii sociale.

Radicalitatea punctului de vedere marxist nu duce la nihilism, deoarece vizează cu precădere construcţia unor noi edificii sociale, ideologice şi axiologice pe ruinele celor vechi, pe care le dinamitează atît arma criticii, cît şi critica făcută cu ajutorul armelor. Primatul practicii este nu numai un principiu gnoseologic, ci şi unul axiologic, deoarece în practică se făuresc atît valorile, cît şi subiectul care le produce şi le valorizează. Valorile au o *realitate* socială şi nu una *naturală*, tocmai pentru că „*se constituie pe terenul şi sub influenţa determinantă a practicii sociale*". Este adevărat că Marx a acordat o deosebită atenţie în opera sa analizei *valorii economice*, dar niciodată aceasta n-a constituit un pilon de susţinere a întregului edificiu axiologic şi de aceea numai spirite înguste sau de-a dreptul ignorante pot trage de aici concluzii în sensul reducţionismului. Ireductibilitatea valorilor este evidentă, de pildă, şi în faptul că raportarea omului la lume nu reclamă doar logos, raţiune ordonatoare şi cosmicizantă, ci şi *sensibilitate axiologică*. Marx a respins ruptura dintre adevăr şi valoare, dar nu pentru a le contopi, deoarece ele sînt ireductibile. Cînd vorbim despre valorile de adevăr sau fals ale aserţiunilor noastre, avem în vedere raţionalitatea gîndului în raport cu realul ; cînd ne referim la valori propriu-zise, avem în vedere nu conţinutul reflectoriu al judecăţilor noastre, ci raportarea unor fapte reale sau a unor fapte de conştiinţă la anumite sisteme de nevoi, trebuinţe, interese de ordin material şi spiritual ale subiectului uman. Dacă în *judecăţile de existenţă* raţiunea trebuie să facă abstracţie de ea însăşi, să fie oarecum neutră sub raport axiologic, în judecăţile *de valoare* raţiunea se ia pe sine sau spiritul obiectivat ca norme, criterii, principii ca etalon de măsură pentru *valabilitatea* demersurilor sale. În judecăţile de existenţă se cere adecvarea subiectului la obiect, coerenţă interioară pînă la formalizare logică-matematică ; în judecăţile de valoare se cere adecvarea obiectului la subiect în funcţie de tabla de valori pe care o adoptă acesta, de criteriile axiologice pe care le foloseşte, căci această specie de judecată nu se reduce la *actul de preferinţă*, ci îmbină ordinea de fapt cu ordinea de drept, raţionalitatea gîndului cu spontaneitatea sentimentului şi cu sensibilitatea axiologică. Judecata de existenţă *afirmă*, *constată* ceva despre un obiect, judecata de valoare *estimează* şi *valorizează* totdeauna în funcţie de o anumită *ordine ierarhică*, conţinutul lor informaţional se referă nu la stări şi proprietăţi ale obiectului, ci la atitudini şi stări ale subiectului în raport cu un obiect. Este interesantă observaţia că, în timp ce primele sînt îndeosebi judecăţi *extensionale*, cele de valoare sînt mai ales judecăţi *intensionale*. Toate aceste deosebiri şi multe altele pe care autorul cărţii le discută cu fineţe şi cu pătrundere nu anulează cîtuşi de puţin convergenţa celor două tipuri de judecăţi, posibilitatea transformării uneia în cealaltă şi mai ales posibilitatea traducerii unei judecăţi de valoare într-o judecată de existenţă.Conţinutul celor dintîi nu este reductibil la factual şi existent, dar nici nu se poate lipsi de un asemenea conţinut. Judecata de existenţă este o premisă a judecăţii de valoare, aşa cum cunoaşterea în genere, ştiinţifică şi filozofică, este o premisă a constituirii, îmbogăţirii şi diversificării valorilor.

Dialectica complexă subiect-obiect, subiectiv-obiectiv în cadrul practicii ne ajută să înţelegem că valoarea nu este nici o proprietate intrinsecă a lucrului natural, ea nu rezidă nici în însuşiri şi dispoziţii psihologice ale subiectului, nici în condiţii apriorice transcendente. De acord că ,,valoarea apare în cadrul acţiunii ca mobil de acţiune şi vizînd o acţiune... Valoarea este o *coordonată esenţială a acţiunii umane*...'', dar nu pot fi de acord cu afirmaţia că ,,valoarea nu constituie deci o sferă aparte faţă de acţiune''. De ce trebuie să identificăm pînă la contopire valoarea cu acţiunea pentru a evita postularea unei rupturi metafizice între ele? Valorile sălăşluiesc şi în sfera calmă a conştiinţei, şi în cîmpul vieţii afective, emoţionale, în sensibilitate. Valorile nu sînt doar acţiune, ci de asemenea *trăire*, *cunoaştere*. Şi apoi acţiunea însăşi este numai punerea în mişcare a unor valori, funcţionalitatea şi finalitatea lor social-umană ? Nu cred. După cum nu cred că valoarea exprimă numai ceea ce *nu* sîntem, dar *căutăm* să fim și considerăm că *trebuie* să fim. Trebuie să facem o distincție între funcția prospectivă a valorilor și funcția lor educativ-formativă, între *valorile-scop* și *valorile-mijloc*. Dacă valoarea ar fi numai ceea ce *nu* sîntem, dar mereu căutăm, ea ar deveni un fel de fata morgana și a milita pentru valori ar însemna a milita pentru himere.

În raport cu ceea ce se susține în *Axiologia și condiția umană*, am exagerat, desigur, punînd problema în acești termeni, dar aș dori să subliniez că, după opinia mea, valorile nu alcătuiesc numai imperiul lui trebuie, ele se întîlnesc și în zona lui *este*; o valoare nu încetează a fi valoare atunci cînd încetează a fi un ideal de atins, transformîndu-se în realitate, într-o realitate culturală, politică etc. Un asemenea mod de a privi lucrurile s-ar fi impus de la sine dacă se acorda mai multă atenție perspectivei culturologice (mai exact de filozofia culturii) asupra valorilor. Valorile culturale nu epuizează conținutul lumii valorilor, dar alcătuiesc o realitate axiologică în care *trebuie* și *este* fuzionează organic, în care *structurile dianoetice* și cele axiologice ale conștiinței se întrepătrund. Nu altfel gîndește L. Grünberg atunci cînd scrie că „trebuie'' din judecata de valoare este tot un *există*, dar un *există* al acțiunii, exprimînd o exigență de acțiune confruntabilă cu consecințele obținute în fapt''. Cu precizarea că acest *există valoric* poate să aparțină și trăirilor, contemplației, meditației, unor stări de spirit, chiar dacă nu se are întotdeauna o perspectivă imediată de acțiune.

Găsim în lucrarea prof. L. Grünberg zece propoziții care sintetizează concepția sa asupra valorii. Cu majoritatea ideilor pe care le exprimă aceste propoziții sînt de acord, însă față de unele am rezerve. Încheind comentariile despre valoare, ele ne oferă cel mai bun prilej de a enunța anumite concluzii.

1. Valorile nu sînt existențe naturale, ci sociale, supraindividuale.
2. Valorile nu sînt *calități*, ci *relații* sociale între subiect și obiectul valorizat.

Iată o propoziție pe care n-o pot accepta fără rezervă. Valorile nu sînt *calități naturale*, dar ele sînt calități *social-umane*. Autorul oscilează, după impresia mea, între conceptul așa-zis substanțialist și cel relaționist al valorii, înclinînd pînă la urmă spre acceptarea celui de-al doilea : valoarea nu este calitate, ci relație. După opinia mea *este și una, și alta*; dacă absolutizăm primul aspect, se ajunge fie la un idealism empirist, fie la unul substanțialist dogmatic ; dacă absolutizăm al doilea aspect, se ajunge la un idealism relativist, care, pînă la urmă, lipsește valorile de orice consistență perenă. Firește că autorul cărții *Axiologia și condiția umană* evită astfel de alunecări într-o direcție sau alta. Nu e mai puțin adevărat însă că punctul său de vedere e discutabil. Fără nici o intenție de a enunța noi polarități, deoarece aceste aspecte sînt mai complexe și se întrepătrund, cred totuși că prima caracteristică a valorii — calitate, atribut, însușire — ne dezvăluie gradul său de *perenitate*, de constanță și de stabilitate față de acțiunea erozivă a timpului. În marile capodopere ale istoriei culturii există ceva care se păstrează peste veacuri și milenii, o constantă axiologică ce nu dispare în ciuda numeroaselor și uneori radicalelor schimbări ce se produc în societate prin trecerea de la un sistem sociocultural la altul. Cealaltă caracteristică a valorii, cea de *relație*, ne dezvăluie *istoricitatea și procesualitatea valorilor*, a căror mișcare și acțiune formativă, modelatoare se exercită întotdeauna în anumite contexte social-umane. Din acest punct de vedere, marii clasici de totdeauna ai culturii, deşi rămîn mereu ei înşişi, sînt mereu alţii, în sensul că au alte rezonanţe în mintea şi sufletul oamenilor, care (ei, oamenii) se schimbă mereu. Din acest punct de vedere, Shakespeare este „contemporanul nostru". Aceasta tocmai pentru că valorile există ca valori în şi prin relaţii, cu epoca, cu societatea, cu oamenii unei culturi date. Poate că ceea ce spun eu este valabil numai pentru o specie de valori, valorile de cultură, cele mai importante, dar nu singurele valori. Oricum, ideea că valoarea este relaţie şi numai relaţie nu poate fi acceptată dacă ne referim la întregul cîmp al valorilor.

3. Determinaţiile relaţionale primare ale valorii sînt *polaritatea* şi *ierarhia*.

4. „Valorile nu există în afara *aprecierii subiectului*, dar această apreciere se sprijină pe *date obiective*...şi urmează criterii istoriceşte şi socialmente determinate de praxis".

Propoziţiile 3 şi 4 decurg din propoziţia 2, care exprimă punctul de vedere relaţionist asupra valorii.

5. „Valorile nu sînt semne, ci *semnificaţii*; descoperirea valorii înseamnă o descoperire a unei semnificaţii umane, iar crearea valorii înseamnă crearea unei semnificaţii umane", prin care lucrurile se transformă în bunuri culturale.

Nu cred că este aşa. Valorile nu sînt lucruri şi nu se reduc la semne, dar nici nu le exclud. Semnificaţia nu poate fi concepută în afara semnului. Mai corect ar fi să spunem că valoarea reprezintă o unitate între semn şi semnificaţie, între semnificat şi semnificant.

6. Raportul dintre reguli, valori şi semne exprimă, traduce raportul dintre structură, funcţie şi semnificaţie.

7. Valorile pot fi cunoscute, deoarece semnificaţia se manifestă *în* şi *prin* structuri inteligibile, dar cunoaşterea valorilor are caracter intensiv, este şi explicare şi înţelegere.

8. Experienţa valorii înglobează simţăminte, dorinţe, voliţii, dar ea cuprinde şi cunoaşterea obiectului.

9. Valoarea nu este un *dat*, ci un *act*, face parte din sfera acţiunii ca o exigenţă prospectivă şi finalistă.

Din nou trebuie să constat cu regret un anumit exclusivism în modul de a pune problema. Eu zic că valoarea este şi un *dat*, şi un *act* : nu trăim, nu acţionăm într-o lume saturată de valori, pe un teren axiologic în care valorile, înainte de a fi înregistrate de conştiinţa noastră ca exigenţe sau stimulente de a gîndi într-un fel sau altul, se prezintă ca un dat existenţial?

10. „Pe baza tratării lor drept coordonate ale acţiunii umane şi a distingerii finalităţii de randament ,*valorile calitative* devin între anumite limite, cuantificabile".

Faţă de ultima propoziţie nu ne rămîne decît să constatăm că însăşi ideea de *valori calitative* şi de *măsură*, *cuantificare* a valorilor, căreia autorul îi acordă o deosebită importanţă şi o tratează convingător pe multe pagini, ne dezvăluie aspectul — să-i zicem nu întru totul fericit — substanţial, atributiv al valorii.

3. PENTRU O ONTOLOGIE PARTICULARĂ (SAU REGIONALĂ) A UMANULUI

Înainte de a încheia comentariile mele la această excelentă carte, aş dori să spun cu cîtă plăcere, cu ce satisfacţie am citit ultimul capitol, consacrat unei probleme noi deosebit de interesante şi promiţătoare. Motive personale, în afară de cele de ordin mai general, au determinat această stare de spirit. În cursul de filozofie pe care-l ţin la Conservatorul ,,Ciprian Porumbescu'' spuneam, printre altele, cu ani în urmă (în prima parte litografiată în 1970) : ,,Este necesar punctul de vedere valorizator în definirea filozofiei care afectează însăşi funcţia sa ontologică în sensul ierarhizării şi aprecierii diferitelor forme de existenţă, prin raportarea lor la o existenţă centrală şi esenţială pentru filozofie — omul în calitatea sa de creator al valorilor de cultură şi civilizaţie, deci omul ce se instituie ca o existenţă de alt ordin şi ca izvor al unor existenţe umanizate''. Din punctul de vedere al filozofiei, existenţa ,,nu este pur şi simplu existenţa naturală, cosmosul, adică nu este obiectivitatea pură a lumii, străină şi indiferentă faţă de noi, ci este existenţa privită în raporturile sale intime cu conştiinţa, cu spiritul uman — este în primul rînd însăşi existenţa umană, statutul existenţial al omului, cuprinzînd deopotrivă momentul obiectivităţii şi pe cel al subiectivităţii, al socialului şi individualului, al necesităţii şi libertăţii''.

Autorul cărţii *Axiologia şi condiţia umană* merge însă mult mai departe ; sesizează adevăratele dimensiuni ale acestei zone existenţiale pe care o raportează nu doar la o funcţie a filozofiei, ci la un nou *continent teoretic*, şi îşi propune un proiect temerar, pasionant : ,,*a constitui o ontologie particulară a umanului, întemeiată pe considerarea valorilor ca determinaţii ale statutului ontologic al omului*''. Este un proiect care va fi realizat într-o viitoare lucrare, dar autorul îi cîştigă de pe acum pe cititorii săi pentru ideea însăşi a unei atare întreprinderi prin consideraţiile avansate în capitolul menţionat.

În primul rînd, în ceea ce priveşte *ontosul uman*, regiunea ontică a umanului avînd o altă *geneză*, o altă *structură* şi *funcţionalitate* decît regiunea ontică a naturii şi care legitimează nu numai o ontologie particulară a umanului, ci şi un mod nou de abordare a umanismului marxist.

În al doilea rînd, valoarea ocupă un loc central în cuprinsul acestui ontos, caracterizat nu numai prin necesitate, cauzalitate, obiectivitate, dar mai ales prin libertate, finalitate conştientă, activitate normată şi prospectivă, subiectivitate creatoare. Este o existenţă deschisă, receptivă, perfectibilă, care se autocunoaşte şi autocreează, în care gîndirea, comportamentul, acţiunea înseamnă deopotrivă cunoaştere şi valorizare, logos, patos şi ethos, deoarece omul este totodată *homo faber*, *homo cogitans şi homo aestimans*. Esenţial este că valorile sînt implicate în toate celulele, în toate interstiţiile acestei zone existenţiale. Sînt surprinse în acest capitol, poate cel mai interesant şi mai dens în idei, unele dimensiuni ale modului uman de fiinţare pe temeiul căreia va fi ridicat în următorul volum edificiul ontologiei particulare a umanului, pentru definirea căreia voi reproduce în încheiere un citat : dat fiind,,că valoarea reprezintă pivotul ireductibil al condiţiei umane, devine justificabilă elaborarea unui tip aparte de ontologie regională a umanului, pe care îndrăznim s-o numim axiocentrică... Valorile îl singularizează pe om într-o regiune aparte a universului material, astfel încît urmărirea filiației sale biologice rămîne doar un preludiu la definirea umanului... Ca *modalitate existențială*... omul se deosebește calitativ de orice altă ființă vie, *munca* oferind în concepția marxistă cheia saltului *ontologic* de la natură la cultură, de la o existență mută și orizontală la una semnificativă și ierarhizată vertical, caracterizată concomitent prin dialectica interiorizării necesității și obiectivării proiectelor... munca implică o activitate umană structurată de valori, dar în același timp structurantă a unor noi valori, fiind nu numai un mod specific uman de transformare a ambianței, dar și un mod de constituire ontică a omului".

FILOZOFIE ȘI AXIOLOGIE

DE

OCTAVIAN CHEȚAN

Lectura cărții dezvăluie o lucrare interesantă, ambițioasă și frumos scrisă. Pasiunea autorului pentru filozofie și cu osebire pentru problematica axiologică se transmite și cititorului a cărui adeziune la pledoaria iscusit condusă este repede cîștigată. Întregul domeniu al teoriei valorilor este, literalmente, răscolit, sub semnul unei reevaluări sistematice, din perspectivă marxistă, a axiologiei. Unghiul de vedere istoric este cuplat cu prezentarea critic analitică a principalelor orientări contemporane în teoria valorilor. Ni se oferă interpretări personale ale unor momente-cheie, semnificative pentru înțelegerea logic-istorică a problemelor valorii. Sînt evitate locurile comune, banalitățile, lucrurile asupra cărora toată lumea este de acord, dar pe care unii autori se simt parcă obligați să le repete de fiecare dată.

Dar cartea tinde și este efectiv mai mult decît o pledoarie pentru reconsiderarea axiologiei ca disciplină teoretică cu drepturi depline în cadrul filozofiei marxiste. Autorul însuși o recomandă ca o lucrare „temerară", care „se vrea prima lucrare marxistă sistematică de axiologie" (p. 13) și care „întreprinde, în cadrele conceptuale ale dialecticii materialiste, tentativa de a reacorda *valorii* prerogativele unui *concept central în filozofie*, de a dovedi că este posibilă și necesară o *perspectivă axiologică în explicarea condiției umane*" (*ibidem*, subl.ns).

Deci noua teorie axiologică inițiată de Ludwig Grünberg tinde nu numai să reconstituie într-o viziune marxistă modernă teritoriile și problematica mai demult statornicite ale acestei discipline filozofice speciale, dar, totodată, *să* și *restructureze întregul ansamblu teoretic al filozofiei*, făcîndu-l să graviteze în jurul conceptului de valoare. În felul acesta, argumentează autorul, filozofia și-ar realiza mai plenar însăși esența sa, aceea de a fi „o reflecție metodică globală asupra condiției umane" (p. 6).

Această perspectivă generală asupra temei rămîne însă, spre regretul cititorului, insuficient de limpede schițată, imobilizată în stadiul declarațiilor și al promisiunilor program. Într-adevăr, a face din valoare un „con-

Rev. filoz., 20, 2, p. 179–186, București, 1973

cept central în filozofie" presupune implicit o regîndire a întregului sistem de concepte al filozofiei, dintr-o perspectivă axiologică devenită ,,axiocentrică". Iar această regîndire nu înseamnă o simplă axiologizare a problematicii filozofiei generale, ci elaborarea unei noi structuri generale a acesteia, a unui nou sistem conceptual, cu interrelații noi.

Axiologia ar participa, astfel, concomitent, pe de o parte, la elaborarea unei ,,teorii multilaterale asupra omului, explorat în toate dimensiunile sale" (p.10), deci la constituirea unei *antropologii filozofice marxiste*,iar pe de altă parte tocmai prin această contribuție de substanță, prin care și-ar acorda ,,prerogative speciale... în explorarea condiției umane" (*ibidem*), ea ar ocupa un loc central în marxism (p. 9), adică ar introduce un ,,nou unghi de vedere în rezolvarea problemelor tradiționale, în consonanță cu însuși statutul filozofiei" (p. 15), acela de a fi o meditație asupra umanului, printr-o ,,reinterpretare a problemelor filozofice tradiționale prin prisma teoriei generale a valorilor" (*ibidem*).

Axiologia, antropologia filozofică și filozofia generală apar îngemănate aici într-o unitate lipsită, deocamdată, de o structură internă clară. Delimitările sînt greu de făcut, și cititorul ezită mai ales cînd este vorba de raporturile dintre antropologia filozofică și filozofia generală, ambele plasate sub oblăduirea cam sufocantă a ,,atotfăcătoarei" axiologii. Răsturnarea propusă de Ludwig Grünberg vizează un spațiu teoretic mult prea vast și este prea radicală pentru a putea fi instituită sau măcar acceptată prin simple declarații, chiar pasionat formulate. Autorul ne-a rămas dator cu un model teoretic, oricît de sumar formulat, prin care intențiile sale reformatoare ar fi prins contur, s-ar fi putut concretiza, pentru a oferi temei unei dezbateri la obiect.

Altfel, deocamdată, toate aceste chestiuni mai generale — dar vitale pentru înțelegerea adecvată a mesajului gîndit de autor — rămîn în sfera unor intenții nu îndeajuns de clare și care tocmai din această cauză apar cititorului ca ținînd, într-o anumită măsură, de acel ,,imperialism" al valorii denunțat chiar în paginile cărții,adică de o expansiune lipsită de echilibru a axiologicului asupra celorlalte domenii ale gîndirii filozofice. Deși avem convingerea intimă că este vorba de o simplă aparență, și nu de un panvalorism real, vagul în care își menține Ludwig Grünberg aceste pagini de considerații generale asupra filozofiei contravin adevăratelor sale intenții. Declarații de genul : ,,axiologia oferă *principii de reconstrucție* filozofică" (p. 23) — neurmate în paginile următoare de nici un fel de precizări referitoare la aceste principii — țin evident de exultarea autorului în fața virtualităților întrezărite ale axiologiei,și nu de rigorile demersului teoretic așteptat.

Un loc aparte ocupă în volum raportările critic-analitice ale autorului la *structuralismul contemporan*. Confruntarea cu structuralismul este anunțată din primele pagini și îi sînt rezervate, parțial sau integral, mai multe capitole. Ele relevă o suită de aprecieri lucide, bine cumpănite cu privire la virtuțile și scăderile orientărilor structuraliste.

Spre deosebire de alți teoreticieni ai lumii valorilor umane, care continuă să-și dezlănțuie cu vehemența cunoscută patosul critic împotriva structuralismului, îmbinînd invectiva cu ironia și considerîndu-l global ca o ideologie a tehnocratismului contemporan, Ludwig Grünberg scrutează cu sagacitate abundenta literatură structuralistă a ultimului deceniu, încercînd să discearnă tot ce ar putea fi utilizat într-o eventuală teorie a valorilor crescută sub semnul metodei structurale. Exprimînd ,,tendinţa pronunţată a ştiinţei contemporane spre formalizare şi matematizare, spre găsirea unui limbaj şi a unor metode cît mai exacte, cît mai riguroase'', structuralismul, notează autorul, pretinde şi merită întreaga atenţie a cercetătorilor din domeniul ştiinţelor sociale. ,,O carte de axiologie marxistă — precizează L. Grünberg — şi-ar trăda finalitatea dacă n-ar acorda importanţă orientărilor şi tendinţelor din metodologia şi epistemologia contemporană înglobate în denumirea generică de *structuralism*, cu atît mai mult cu cît ele au reanimat pretutindeni interesul pentru studiul operei lui Marx, recunoscut ca adevăratul deschizător de drum al analizei structurale în domeniul ştiinţelor sociale'' (p. 258). Structuralismul contemporan apare ca o reacţie justificată, legitimă împotriva unor fenomene care au prejudiciat însuşi statutul teoretic al ştiinţelor umane : labilitatea vecină cu arbitrarul în enunţarea unor legi şi principii infirmate apoi copios de realitatea socială, facilitatea cu care se considera că se pot elabora analize satisfăcătoare la nivelul simţului comun, caracterul pur declarativ al multor teze neintegrate într-o explicare globală a unei totalităţi, insuficienta rigoare a unor concepte etc. Dezvoltînd ,,o epistemologie a modelului care renunţă la punctul de vedere empirist'', metoda structurală, subliniază L. Grünberg, ,,permite, pe de o parte, surmontarea tradiţionalei opoziţii dintre descriere şi explicaţie, iar pe de altă parte depăşirea tradiţionalei opoziţii dintre atomism şi organicism'', explicaţiile rezultînd ,,prin dezvăluirea constelaţiei interne de raporturi care dau semnificaţie atît totalităţii, cît şi fiecărui element component'' (p. 259).

Atent, totodată, la limitele şi îngustimile punctului de vedere structuralist, autorul notează scrupulos fiecare din implicaţiile care pot transforma şi efectiv transformă în unele cazuri metoda structurală într-o ideologie structuralistă deformantă şi negatoare a subiectivităţii umane în istorie. Neglijarea istoriei, închiderea structurii, vizarea strictă a invarianţilor se pot transforma din *reducţii operaţionale* — justificate metodologic — în *reducţii ontologice*. ,,Într-un asemenea caz — constată L. Grünberg — se realizează trecerea ilegitimă de la o *metodă* fertilă la o *filozofie* a raţionalismului ultraformalist, neoeleatic . . .'' (p. 260), la o filozofie înrudită cu neopozitivismul, caracterizată prin excluderea totală a subiectivităţii, a istorismului, a valorilor, prin reducerea omului la un simplu obiect epuizabil prin studiul structurilor care-l cuprind, prin neglijarea caracterului concret-istoric al practicii umane etc. Reluîndu-l pe J. M. Domenach, autorul remarcă cu îndreptăţire că ,,principalul pericol pentru structuralism este structuralismul însuşi, în sensul că structuralismul ca metodă eşuează atunci şi acolo unde este autonomizat în ideologie'' (*ibidem*). În acest caz se ajunge la justificarea structurilor existente, la îngheţarea istoriei, la nihilism axiologic.

Structuralismul i se înfăţişează, astfel, lui Ludwig Grünberg drept Cainul şi Abelul axiologiei. Ca filozofie, structuralismul încearcă să desfiinţeze axiologia printr-un raţionalism ultraformalist. Ca metodologie însă, ,,el oferă un nepreţuit sprijin axiologiei în realizarea aspiraţiilor ei spre rigoare ştiinţifică. Şi implicit o cale pentru ceea ce ne-am permis să numim «reevaluarea valorii»'' (p. 260—261).

Ne aflăm, aici, într-unul din *punctele nodale* ale cărţii. Autorul pretinde structuralismului şi are convingerea de a fi găsit în metoda acestuia nu numai *mijlocul cel mai adecvat* pentru a asigura axiologiei mult rîvnita rigoare ştiinţifică, dar şi *varianta optimă* pentru o ,,reevaluare a valorii".

De ce această nevoie acută de *reevaluare a conceptului de valoare*, după ce, în prealabil, pe mai bine de 200 de pagini, autorul şi-a expus pas cu pas, opţiunile sale cu privire la *teoria* valorii, închegînd treptat ceea ce-şi propusese : o expunere sistematică a axiologiei ? Momentul apare ca derutant, cu atît mai mult cu cît această reevaluare presupune ca demers imediat ulterior şi o *reconstrucţie a teoriei*. Explicaţiile autorului, în pofida bunelor lor intenţii, rămîn, după părerea noastră, insuficient de clare.

Prin *reevaluarea* conceptului de valoare, autorul înţelege ,,*o regîndire a valorii prin prisma contribuţiilor aduse de ştiinţe*" (p. 209), altfel spus, *depăşirea rupturii* existente în prezent între demersul axiologic şi cel ştiinţific. Este timpul, consideră autorul, ca maniera pur filozofică, ,,tradiţional-speculativă" în axiologie să fie înlocuită cu o ,,manieră ştiinţifică modernă". Această ,,depăşire" este considerată realizabilă prin ,,*scientizarea metodologiei*", dar ,,fără a pierde *statutul filozofic* al obiectului". Din această formulare şi din alte cîteva asemănătoare rezultă că autorul distinge între : a) ,,statutul filozofic al obiectului", adică al valorii ; b) o metodologie ştiinţifică modernă de investigare a domeniului valorilor şi c) o teorie filozofică ,,modernă" a valorii, respectiv *axiologia* propriu-zisă.

În ipoteza că am reţinut corect gîndul autorului, primele două părţi ale lucrării (*Contur* şi *Repere*) ar constitui o expunere a *statutului filozofic* marxist al problemei valorilor, de fapt o expunere a problemelor de bază ale teoriei valorilor, coloana vertebrală a oricărei axiologii. Este partea sistematică a cărţii. Partea a treia (*Reevaluarea valorii*) îşi propune o dezbatere a unor probleme de metodologie modernă şi schiţarea unei reconstrucţii a teoriei valorilor, iar ultima parte, a patra, (*Homo aestimans*) încearcă să surprindă efectele perspectivei axiocentrice în filozofie şi în cazul particular al unei ontologii a umanului. Mai ales disjuncţia dintre *statutul filozofic* al valorii şi *teoria filozofică* a valorii—presupusă de cititor (altfel reconstrucţia teoretică iniţiată la jumătatea cărţii ar fi un nonsens), dar neexplicitată de autor — constituie punctul nevralgic al expunerii, pe care o lucrare sistematică de axiologie ar fi fost datoare să-l elucideze cu maximă claritate.

Ludwig Grünberg năzuieşte, aşadar, spre constituirea unei teorii generale moderne a valorilor ,,în termeni de autentică semnificaţie metodologică", spre o reformulare riguroasă a teoriei valorilor ,,cu ajutorul «instrumentelor » de cercetare pe care le oferă ştiinţele moderne" (p. 210), în scopul obţinerii operaţionalizării ei. În această încercare de anvergură, marxismul i se înfăţişează ca oferind sistemul de referinţă epistemologic cel mai adecvat. Analiza principalelor cuceriri metodologice ale ştiinţelor moderne, în intenţia utilizării lor în cîmpul axiologiei, constituie astfel adevăratul centru de greutate al cărţii, toate celelalte părţi şi capitole subsumîndu-i-se. Dar el nu se mai încadrează în expunerea sistematică anunţată de autor, ci apare ca o căutare pasionată, liberă a noului în axiologie.

Posibilele ,,tentative promiţătoare" sînt trecute în revistă rînd pe rînd :

1. Una dintre cele mai interesante încercări, apreciază autorul, este legată de reinterpretarea unor probleme de axiologie în termenii *teoriei informaţiei*. Ea se bazează pe constatarea că în experienţa valorii,alături de trăiri subiective, există şi o *trăsătură noetică*, posibil de considerat ca *latură informaţională a valorii* şi tratată ca atare.

2. Ţinînd seama de faptul că valorile apar în conştiinţa individuală şi ca *acte de preferinţă*, studiul valorilor a putut fi revitalizat şi prin contactul cu *teoria deciziilor* şi cu *studiul psihologic al preferinţelor*. Dar cercetările întreprinse din această perspectivă n-au putut depăşi satisfăcător dificultăţile teoretice legate de încercarea de a trece de la *constatarea* preferinţei la *explicarea* opţiunii.

3. Axiologia se poate sprijini azi în acţiunea de ,,reevaluare a valorii'', constată autorul, şi pe o *teorie ştiinţifică a finalităţii*, la elaborarea căreia a contribuit mai ales *studiul cibernetic* al finalităţii sistemelor dinamice cu autoreglare. Finalitatea apare astfel, precizează L. Grünberg, ,,ca un *proces de echilibrare progresivă, prin utilizarea informaţiilor anterioare în raport cu exigenţele programării*. Ea este, concomitent, o *direcţie* impusă de echilibrarea crescîndă a unei structuri şi *o schemă* a tatonărilor dirijată din afară de reuşite şi eşecuri'' (p. 217—218). Valorile implică şi ele finalitatea, dar măsurarea lor, cuantificarea valorilor calitative presupune abordarea finalităţii în termeni de cauzalitate. Altfel spus, cuantificarea din această perspectivă devine posibilă ,,ori de cîte ori accentul cade pe *randamentul* valorii, şi nu pe *finalitate*'' (p. 219). Aceasta este ,,alternativa dramatică'' a axiologiei : ,,ea are de ales între a refuza măsurarea sau a o admite cu preţul cumplit, al trecerii de la finalitate la randament'' (p. 219—220).

4. În fine, ,,considerarea valorii ca o *coordonată a acţiunii social-umane*'' i se înfăţişează autorului ca îngăduind, pe de-o parte, obţinerea unui concept de valoare ,,apt să surprindă specificul calitativ al modalităţii existenţiale a omului'' pe linia unei interpretări ontologice a valorii, iar pe de altă parte ,,trecerea la aspectul operaţional'' al valorii (p. 224).

5. În încheierea acestui inventar, L. Grünberg se opreşte şi la tentativa iniţiată de Robert S. Hartman de a elabora o axiologie formală, ,,ştiinţă a valorii obiectivă şi apriori'' (p. 226), rezultată dintr-o aplicare originală a teoriei mulţimilor. Acest *sistem de măsurare* a valorilor, ,,aproape ireproşabil'' sub raport logic şi matematic, are ca viciu fundamental, observă autorul, ambiţia de a reorganiza întregul domeniu al axiologiei, cînd de fapt ,,nu poate fi acceptat decît ca o *metodă de măsurare* cu aplicaţii limitate şi numai în cazul cînd i se aduc corective esenţiale'' (p.233, subl. ns.). Ea ar trebui ,,*fertilizată printr-o perspectivă sociologică şi conjugată cu alte metode, într-un complex teoretico-metodologic*, în care măsurarea să nu mai fie un scop în sine, ci un mijloc pentru elaborarea unei teorii explicative, pentru descoperirea unor relaţii cauzale şi funcţionale.Cercetări actuale par a lăsa să se întrevadă că *o asemenea analiză structurală* — pertinentă şi nuanţată—*ar putea fi adevărata «magistrală» ştiinţifică spre măsurarea valorilor*'' (p. 240, subl. ns.).

Am transcris acest citat amplu pentru a învedera modul puţin uşuratic în care traversează autorul aceste ,,tentative de reconstrucţie ştiinţifică a teoriei axiologice''. Concluzia finală, pledînd pentru o nedeterminată ,,conjugare'' a metodei lui R. S. Hartman cu ,,alte metode'', la fel de nedeterminate, vizează obţinerea unui „complex teoretico-metodologic" denumit — fără nici un temei cît de cît plauzibil — „analiză structurală" şi considerat a fi însăşi soluţia mult dorită pentru operaţionalizarea valorilor. Între capitolul 6 şi capitolul consacrat propriu-zis metodei structurale (cap. 8) apare un neaşteptat hiat. Într-adevăr, chiar dacă şi în acest al doilea capitol menţionat autorul consideră *metoda structurală* (implicit *analiza structurală*) drept varianta optimă a demersului spre o axiologie riguroasă, strict ştiinţifică, opţiunea sa are de astă dată ca temei referiri bogate la metoda structurală propriu-zisă, şi nu la un iluzoriu simulacru, fără de motiv numit în capitolul 6 tot analiză structurală.

Revenind după acest excurs, impus de elucidarea conceptului de „reevaluare a valorii", la încercările autorului de a racorda metoda structurală la investigaţia axiologică, menţionăm modul metodic în care încearcă Ludwig Grünberg să-şi desfăşoare demonstraţia. Ne întîmpină mai întîi şase argumente sintetic prezentate asupra posibilităţii, în general luate în consideraţie, a acestei acuplări, urmate de o serie de precizări asupra unor corective obligatoriu de adus metodei structurale pentru a corespunde pretenţiilor neaşteptatului ei partener. Pe bună dreptate, precizează autorul, „aplicarea metodei structurale implică. . .o serie de exigenţe metodologice speciale în axiologie", determinate de faptul că „valoarea este o *totalitate* de alt ordin faţă de alte structuri semnificante, fiind un ansamblu structurat care se constituie *prin* om şi *pentru* om, o totalitate virtual *dinamică* (şi nu statică), un eveniment *deschis*, articulat pe o discontinuitate evolutivă printre alte ansambluri"(p. 263). De aceea cercetarea fenomenului axiologic presupune nu numai „explicarea *echilibrului sincronic* (reglări şi autoreglări), ci şi a *transformărilor diacronice* (producerea de noi structuri), precum şi a *schimbărilor* (de la o structură la alta)" (*ibidem*). Structura valorii este un *sistem deschis* şi, fireşte, aşa cum menţionează autorul, nu poate fi supusă unei tratări structurale obişnuite, elaborate pentru cazul sistemelor închise. În consecinţă, analiza trebuie să fie concomitent *structurală* şi *genetică* şi să deschidă o cale spre elaborarea unei *teorii a semnificaţiei umane*, menită „să analizeze mesajul uman conservat şi transmis prin diferite «limbaje», precum şi procesul realizării valorilor ca finalitate a activităţii creatoare a omului, ca obiectiv al proiectelor umane" (p. 267). Aceasta presupune, totodată, „apelul explicit la *semiotică*, la teoria generală a semnelor", apel justificat de faptul că semiotica şi axiologia s-ar intersecta în studiul semnelor utilizate în cadrul comportamentului uman şi îndeosebi în cel preferenţial, bazat pe semne evaluative şi prescriptive. Convins că analiza de tip structural permite cercetarea modului în care structurile se traduc în termeni de conduită umană cu semnificaţie axiologică, autorul propune, cu multă dezinvoltură, depăşirea modelului structural elaborat de Claude Lévi-Strauss, care distinge între *structuri de cod* şi *structuri de reţea* şi reduce *comunicaţia* la *limbaj*. Aici se află, după opinia lui L. Grünberg, sursa incapacităţii structuralismului de a obţine rezultate fructuoase în domeniile politic, etic sau estetic.

În consecinţă, ni se propune sau, mai precis, „se impune o *generalizare a noţiunii de sistem de comunicaţie*" (p. 272) în sensul că trebuie să admitem nu unul, ci două sisteme de comunicaţie distincte : „pe lîngă *sisteme de cod SAU de reţea, există sistemul de cod ŞI de reţea*" (p. 273). Prin această *generalizare* a sistemului de comunicaţie s-ar crea premisele depăşirii tuturor obstacolelor pe care le mai întîmpină structuralismul în explicarea unor sisteme socioculturale cu un pronunţat caracter axiologic. Ea ar trebui doar *concretizată* prin construirea unor modele, nu mai complexe, ci *total diferite* de cele utilizate în prezent în cercetarea structuralistă a limbajului sau a înrudirii (*ibidem*).

Am urmărit, într-un succint rezumat, restrîns la momentele ei principale, întreaga analiză făcută de autor structuralismului, pentru a-l aduce la acelaşi numitor cu pretenţiile întru totul justificate ale axiologiei. Dar, spre regretul cititorului, ea este *lipsită de eficacitate reală*. Căci, dacă elaborarea unei teorii moderne şi sistematice asupra domeniului valorilor presupune, în accepţia autorului, o reconstrucţie ştiinţifică a teoriei axiologice, reconstrucţie care, la rîndul ei, presupune utilizarea unei metode de cercetare în care să-şi găsească loc cele mai noi şi fertile instrumente ale ştiinţelor de azi, este evident că întreg acest proces trebuie să înceapă, în mod efectiv, cu elaborarea acestei metode. Or, în mod neaşteptat, autorul se limitează să constate specificul situaţiei date, virtuţile şi limitele diferitelor metode moderne de cercetare, apoi să opteze decis şi cu pasiune pentru una dintre aceste metode, respectiv pentru cea structurală, pe care o supune unei analize agere, evidenţiind direcţiile în care ea ar trebui modificată pentru a putea răspunde noilor solicitări. Atît. Or, deşi observaţiile critice formulate la adresa metodei structurale sînt în cea mai mare parte justificate şi unele dintre ele aduc chiar elemente noi în dezbaterea mai largă ce se desfăşoară pe plan internaţional asupra legitimităţii acestei metode, momentul cel mai important din întreaga lucrare abia trebuia să urmeze : el ar fi constat din contribuţia directă a autorului la elaborarea unui *nou tip de metodă structurală* adecvat propriilor pretenţii teoretice anterior formulate. Căci numai astfel reconstrucţia ştiinţifică a axiologiei putea fi urnită din loc. Altfel, totul rămîne în faza declaraţiilor, a luărilor de atitudine, a bunelor intenţii sau, cel mult, a sarcinilor trasate altor cercetători privind direcţiile spre care ar trebui purces în elaborarea noii metode.

Desigur, ceea ce pretindem aici este dificil, extrem de dificil de realizat. Elaborarea unui model structural adecvat sistemelor deschise, evolutive, producătoare de noi structuri, un model care să înglobeze toate faţetele activităţii umane şi care, totodată, să permită o analiză riguroasă, operaţională asemenea modelelor sincronice, anistorice, închise, depăşeşte, după opinia noastră, posibilităţile teoretice ale momentului actual. De aceea, a condiţiona constituirea unei teorii axiologice moderne (bazată pe un contact direct cu ştiinţele cele mai avansate ale prezentului) de constituirea unei metode structurale ideale pentru acest domeniu al disciplinelor umane înseamnă, deocamdată, a amîna fără termen elaborarea acelei teorii. Aici se situează, după părerea noastră, principala contradicţie internă a întregii lucrări. Numeroasele pretenţii critice formulate la adresa modelului structural existent nu sînt urmate de riscul nici celei mai mici sau parţiale propuneri *concrete* (nu declarative !) de ameliorare, deşi întreaga reconstrucţie teoretică anunţată presupune această operaţie ca iminentă şi, ceea ce este cel mai uimitor, ca lipsită de dificultăţi teoretice prea mari.

★

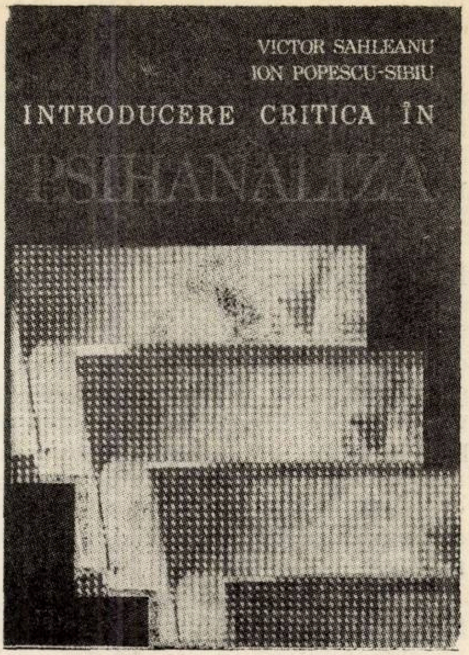
Toate aceste probleme sugerate de lectura cărții demonstrează cu prisosință inserția ei într-o tematică de larg interes, sistematic dezbătută în literatura de specialitate pe toate meridianele lumii. Ea probează o vastă documentare, dezvăluie un ascuțit simț critic al autorului, ca și marile sale posibilități pentru munca de cercetare științifică. Este o lucrare densă, elaborată cu pasiune, deloc banală. Faptul că incită la discuții este cea mai bună confirmare a actualității ei.

În obiectiv:

Victor Săhleanu,
Ion Popescu-Sibiu,

INTRODUCERE CRITICĂ
ÎN PSIHANALIZĂ,

EDITURA DACIA, CLUJ, 1972



PSIHANALIZA AZI

DE

CLARA DAN

Psihanaliza reprezintă unul dintre multiplele fenomene bizare ale secolului nostru. Interesul pe care această teorie îl trezeşte în rîndul savanţilor şi al oamenilor de cultură şi artă din lumea întreagă este imens. După cum ne informează autorii cărţii pe care o recenzăm*, o bibliografie aproximativă ar trebui să ţină cont de peste 50 000 de titluri de lucrări consacrate ei. Totodată, psihanaliza face parte dintre teoriile care nu au nici un fel de statut oficial. Ce este ea în fond : o teorie medicală a nevrozelor, o psihologie pătrunzătoare a omului în general, a antropologie care explică omul în toate îndeletnicirile sale sau o filozofie şi o etică? Dacă ne-am lua după programele universităţilor, deruta abia că ar creşte. Am întîlni — sau n-am întîlni — numele lui Sigmund Freud în cursurile diferitelor facultăţi, după bunul plac al conferenţiarului, iar aprecierea care se dă operei sale — în cazul în care se fac referiri la ea — este arbitrară şi contradictorie : de la considerarea lui Freud drept unul dintre cei care marchează cu numele lui un secol şi pînă la contestarea oricărei valori atribuite vreodată teoriei sale, vom găsi toată gama de aprecieri posibile.

---

* Victor Săhleanu, Ion Popescu-Sibiu, *Introducere critică în psihanaliză*, Cluj, Edit. Dacia, 1972.

Rev. filoz., 20, 2, p. 187–193, Bucureşti, 1973

Interesul mondial continuu, în creștere chiar de la cel de-al doilea război mondial încoace, ar fi în sine o motivație suficientă pentru a saluta apariția unei cărți consacrate analizei critice a acestei teorii. Dar faptul că discuția pe care această carte o inițiază ne situează în plinul unei problematici actuale nu dă cont pe deplin de importanța ei reală. Mai sînt încă cel puțin doi factori care se cer a fi menționați.

Primul se referă la frămîntata relație dintre psihanaliză și marxism. La apariția psihanalizei, cercurile marxiste și socialiste au salutat, au susținut și au îmbrățișat această teorie cu toată căldura. Prima catedră universitară de psihanaliză funcționa la Budapesta, în timpul Comunei din 1919. În perioada dogmatismului însă, psihanaliza a fost anatemizată ca neștiințifică și reacționară. Astăzi, în rîndul marxiștilor, necesitatea unei reevaluări a psihanalizei este unanim recunoscută. În toată această perioadă, care însumează mai bine de jumătate de secol, numeroase lucrări, atît ale unor marxiști oficial recunoscuți ca atare, cît și ale unor savanți ori filozofi care se reclamau marxiști, au încercat fie o asimilare, integrală sau parțială, a psihanalizei, fie o critică constructivă a ei, fie una distrugătoare.

Al doilea factor care conferă importanță acestei cărți este legat de faptul că psihanaliza a pătruns mult mai puțin în viața culturală a țării noastre în raport cu situația din celelalte țări din centrul Europei. Cu toate că psihanaliza a influențat într-un anumit fel gîndirea lui Blaga și a lui Ibrăileanu, ea lipsește din conștiința culturală, artistică și științifică autohtonă. Toate acestea fac ca lucrarea pe care o recenzăm, prima dintr-o suită de lucrări consacrate psihanalizei și înscrise în planurile diverselor edituri de la noi, să fie binevenită.

Din însăși această enumerare fugitivă a problemelor reiese că nu putem aștepta de la o carte — și nici de la o suită de cărți — să lămurească, să limpezească sau să dea soluții satisfăcătoare simultan pe toate planurile. Cartea celor doi autori, purtînd titlul semnificativ de *Introducere* ..., care de astă dată nu este o figură de stil, ci o apreciere lucidă a intențiilor și a realizărilor lucrării, reușește să implanteze în cititor ideea că psihanaliza este un fapt cultural de mare semnificație, care trebuie cunoscut: că nu poți fi contemporan cu propria ta epocă, ignorînd-o.

Dînd dovadă de o mare erudiție, bazîndu-se pe o bibliografie copleșitoare, cei doi autori se retrag, în mare măsură, îndărătul scenei : ei își pun personajele să vorbească, iar din multitudinea graiurilor acestor personaje cititorul învață multe lucruri. Astfel, după prezentarea unei idei sau a unei teorii parțiale a lui Freud — redată în ordinea istorică a apariției teoriei —, cititorul este introdus într-o confruntare între multiplele aprecieri și interpretări care s-au dat teoriei respective ; și este instructiv pentru oricine de a urmări noi și noi aspecte și nuanțări care se pot da aceleiași teorii, precum și aprecieri contradictorii care se exclud reciproc și care totuși dau fiecare de gîndit ... Astfel, cartea ne *introduce* realmente într-un domeniu plin de frămîntări și marcat de aprecierile foarte variate ale unei pleiade de gînditori și savanți din toate domeniile.

Stilul cărții este mai mult enciclopedic decît analitic. Acest fapt prezintă și avantaje, dar și dezavantaje. *Avantajul* major constă în faptul că cititorul necunoscător al psihanalizei nu poate avea nici o îndoială asupra însemnătății majore a problemelor în care este introdus, iar cititorul specialist găsește o *bogată sursă de informații* și un îndreptar dintre cele mai serioase pentru cercetare. *Dezavantajul* constă în faptul că *nici o dimensiune a psihanalizei nu este realmente analizată*, disecată, inserată într-un șir de argumente din care *să reiasă* valoarea sau eroarea ei ori cîntărită în perspectiva sistematizării experiențelor menite s-o susțină. Psihanaliza este prezentată *în afara unui discurs propriu al autorilor*. Cei doi autori își expun părerile doar printre rînduri, fără să și le susțină sistematic și argumentat. Ei și-au ales mai mult rolul de regizori. Or, lucrarea ar fi avut de cîștigat, credem, dacă autorii și-ar fi lărgit stilul de abordare. Din acest motiv, valorificările proprii — cîteodată observații judicioase, altă dată generalități insuficient precizate — nici nu pot fi discutate, ele nefiind, în cadrul cărții, decît opinii sumare, neexplicitate. Așadar, nu vom antrena autorii în discuții pe un plan pe care ei nu și l-au ales în această carte; ne vom mărgini la unele observații care respectă tactica adoptată de autori.

Introducerea critică în psihanaliză introduce realmente pe cititor în *freudism*, conceput ca o *teorie psihiatrică a nevrozelor*, plan care rămîne dominant în întreaga carte. Ea ne introduce totodată și în freudism conceput ca *antropologie*, adică ca o încercare de a explica unele articulații de bază ale istoriei și mai ales ale culturii, conceput deci ca o teorie explicativă a umanității. Dar, din păcate, este foarte palid reprezentat în carte freudismul în calitate de *psihologie individuală*, dar totodată generalumană, care, după părerea noastră, rămîne unul dintre aspectele cele mai viabile și fructuoase ale psihanalizei.

Autorii cărții formulează, între altele, două opinii deosebit de pertinente : prima se referă la faptul că psihanaliza nu poate fi înțeleasă și judecată numai prin prisma creației părintelui ei, a lui Sigmund Freud ; psihanaliza, într-o jumătate de secol, s-a dezvoltat impetuos și contradictoriu; or, *fenomenul psihanaliză include astăzi toată această variație*. Această opinie, care este una *metodologică* și de *concepție*, este exprimată, dar nu urmată de autori. Autorii expun ideile lui Freud, ca și a discipolilor săi dizidenți, oarecum independent, cîntărindu-i, pe fiecare dintre ei, în propria lor sferă ; o a doua idee, mai larg dezbătută de autori, se referă la problema sexualității. Se subliniază, cu temei, că Freud a avut o concepție biologizantă asupra omului. După Freud, instinctele, mai ales cel sexual sau, mai precis, *transpoziția* pe plan psihic a instinctelor (nuanțare importantă, pe care autorii nu o fac), sînt determinante pentru înțelegerea comportamentului uman. Autorii arată, în continuare (aici ei *se conduc* realmente după principiul metodologic enunțat că psihanaliza este un tot), că imensa importanță a sexualității pentru om nu derivă în primul rînd din aspectul ei biologic , de satisfacere a unei nevoi organice, ci din alte dimensiuni. Sexualitatea mijlocește relațiile umane cele mai importante. Tandrețea, afecțiunea, simțămîntul de securitate, atît de indispensabile omului pentru un echilibru psihic, se realizează mai ales prin intermediul ei ; pînă și integrarea omului în societate și statutul lui social se stabilesc, în mare măsură, în funcție de partener. Într-un cuvînt, sexualitatea, în afara unei impetuoase necesități biologice, este totodată un drum obligatoriu prin care trec cele mai importante relații umane, precum și un simbol al propriei valori și realizări.

Freud a descoperit imensa importanță a sexualității în viața umană, fără să înțeleagă însă *cărui fapt* i se datorește amploarea fenomenului; apreciind și chiar supraapreciind ponderea ei în ansamblul vieții psihice, el nu a depășit perspectiva biologică pentru explicarea locului privilegiat pe care sexualitatea îl ocupă.

În felul în care cei doi autori expun psihanaliza, această limitare reală a lui Freud devine linia dominantă a prezentării.

Or, într-adevăr revelatoare la Freud este nu numai și nu în primul rînd descoperirea importanței sexualității, ci înainte de toate descifrarea *mecanismelor psihice*, a *dinamismului psihic*, a *structurii personalității*, descoperiri la care Freud a ajuns *prin* înțelegerea importanței sexualității; mai mult chiar, tot ceea ce a descoperit el, atît de tulburător în direcția arătată, este colorat de propria sa teorie a sexualității.

Dar un demers analitic al gîndirii poate neutraliza această coloratură, poate desprinde ceea ce este general-valabil în creația lui Freud de ceea ce este accidental și chiar eronat.

În această ordine de idei, vom spune că descoperirile lui Freud se țin lanț. Întîi, descoperirea faptului că inconștientul ocupă un loc enorm în *comportamentul omului normal*, ; că ceea ce face, crede, gîndește omul normal este determinat *uneori* în mai mică măsură de conștiința lui, de care el este atît de mîndru; că omul crede că acționează, gîndește, simte, dominat de partea lucidă a personalității sale, în timp ce, în realitate, el este mișcat în mare măsură de procese care au loc la un nivel inconștient. Faptul că Freud a atribuit în mod dominant conținuturi sexuale acestei părți inconștiente n-are importanță primă; alții, urmașii lui, au descoperit în inconștient alte conținuturi: sociale, de conflicte actuale etc. Dar nu numai conținuturile refulate fac parte din inconștient. Moralitatea cea mai profundă, cea mai constrîngătoare a omului este și ea inconștientă.

Astfel psihicul oricărui om normal are partea lui inconștientă, conștientă, ca și super-ego-ul lui, iar între aceste substructuri proprii există relații specifice, pe care Freud s-a străduit să le descifreze: refularea din conștiință a conținuturilor neconcordante cu un ideal moral acceptat, o „cenzură" (denumire plastică pentru o funcțiune psihică specifică de reprimare), care nu permite ca anumite conținuturi psihice să devină conștiente, compensări și sublimări prin care aceste conținuturi refulate se afirmă totuși ... (și, subliniem încă o dată, *independent* de faptul dacă aceste conținuturi sînt predominant de natură sexuală ori de dorință de putere, de agresiune, ori de orice fel de alt tip de conținut nepermis).

Conținuturile nepermise folosesc o strategie *general-umană* pentru a se manifesta: condensare, proiectare, identificare , deplasare. Acest *travaliu sufletesc general-uman*, acest *limbaj specific* al sufletului descoperit și descifrat, decodificat de Freud stă la baza inserării imensului domeniu al viselor în știință. Pînă la Freud, visele — cercetate științific — erau privite doar în semnificația lor minoră, de reacții la stimuli interni sau externi. Omului nu i-a scăpat totuși, și încă din cele mai vechi timpuri, ideea că visele, în întregimea lor, în povestea lor, au o semnificație majoră. Dar semnificația majoră a visului era văzută, pînă la Freud, mai ales într-un sistem mitic. Prin descoperirea structurii personalităţii şi prin decodificarea limbajului specific al psihicului, visele în *semnificaţia lor majoră* au fost inserate intr-un sistem *ştiinţific*.

Ar mai fi de adăugat la aceste descoperiri ale lui Freud şi ambivalenţa funciară a sentimentelor, complexele ca sisteme care funcţionează pe principiul unui cerc închis, fixaţia, regresiunea, actele involuntare şi scăpările, uitările sau repetările compulsive, toată *psihopatologia vieţii cotidiene* şi degradeul prin care hotarele dintre normal şi patologic se şterg.

După părerea noastră, *toate aceste descoperiri* rămîn legate, în primul rînd, de numele lui Freud; or, acest Freud, analitic desprins din propriile sale slăbiciuni teoretice, apare mult prea palid în această carte. În schimb, cartea ne prezintă un Freud medic şi psihiatru, descoperitor al cauzelor şi al unui tratament specific al nevrozelor, precum şi un Freud filozof al culturii. Lipseşte *veriga principală* a lanţului : Freud descoperitor al funcţionării şi dinamicii psihicului general-uman, dimensiune care-l duce în mod necesar spre încercări de a înţelege creaţia culturală, atît de specific umană.

Menţionăm încă o dată ideea pe deplin justificată a autorilor de a considera psihanaliza — deci întregul ansamblu al creaţiilor atît de diversificate care au luat naştere de o jumătate de veac sub inspiraţia şi influenţa lui Freud — ca un tot. Dar tocmai această idee metodologică nu este urmată cu consecvenţă, după părerea noastră, de autori. Ei nu reuşesc şi de fapt nici intenţionează să facă o reală osmoză între aceste diferite variante.

De fapt, nimic mai simplu decît a afirma, şi cu deplin temei, că diversele sisteme psihanalitice trebuie integrate şi sintetizate. Dar, totodată, nimic mai greu decît a realiza acest deziderat. Căci sistemele psihanalitice, *luate în totalitatea lor*, se exclud şi se contrazic. Freud are o perspectivă predominant biologică şi sexuală ; Adler una socială şi obsedată de dorinţa de putere. Pentru Freud, ceea ce este important în primul rînd este descoperirea *cauzei* care dă naştere unei nevroze; pentru Adler, importanţa primă o deţine *finalitatea* simptomelor nevrotice, funcţia pe care nevroza o ocupă în planul de viaţă al individului; pentru Freud, primordiale sînt traumatismele suferite în copilărie, iar vindecarea trece necesar prin conştientizarea acestor traume şi descărcarea afectivă care s-a acumulat odată cu trauma; pentru psihologia culturalistă, şi în general pentru cea americană (Sullivan, Horney etc.), traumatismele sînt în special născute din conflicte şi relaţii interpersonale nesatisfăcătoare *actuale*, în consecinţă vindecarea este şi ea centrată pe rezolvări şi descărcări de tensiuni actuale. Din cauza acestor *contradicţii reale* dintre diversele tipuri de teorii psihanalitice, apelurile raţionale şi repetate la sinteze psihanalitice au rămas doar un deziderat; şi nici cartea de faţă nu contribuie de fapt la această sinteză.

În ceea ce ne priveşte, credem că o sinteză reală a aportului diverselor şcoli psihanalitice contradictorii este posibilă, pe baza *distincţiei* dintre ceea ce este *general-uman* şi ceea ce este *concret-particular*, deci variabil, în opera lui S. Freud. Sarcina este grea, deoarece Freud însuşi nu a făcut niciodată această distincţie ; din contra, poate că el atribuia o mai mare însemnătate unor descoperiri proprii *particulare*, pe care le considera *general-umane*, cînd, în fond, ele nu reprezentau decît *calea* care i-a deschis accesul către decodificarea, către înţelegerea dinamicii şi a structurii psihice în general.

În această perspectivă, vom vedea că *toate* școlile psihanalitice utilizează *aceeași* structură fundamentală a personalității — es, ego și supraego —, *același* travaliu psihic decodificat de Freud : refulare, sublimare, cenzură, compensare, proiecție, condensare, identificare etc. ; toate dau *aceeași* importanță visului, ca activitate de semnificație majoră în care inconștientul apare *mai puțin* travestit decît în rest, la fel, *mecanismele de travestire* sînt recunoscute ca identice de toate școlile psihanalitice. Acestea constituie, după părerea noastră, articulațiile de bază care *unifică* toate școlile psihanalitice ; aceste articulații de bază fac ca, oricît de diversificate și antagonice ar fi și orice denumire și-ar da, școlile respective să rămînă *derivații psihanalitice*. Așadar, considerăm că Freud a creat *un model* — cel mai cuprinzător și mai explicativ existent pînă la ora actuală — al structurii și al dinamicii psihice în general, într-o fuziune nediferențiată cu un model particular, ocazional, situînd totul la același nivel de generalitate. Adler, ca și alți sciziониști, au descoperit alte conținuturi particulare, concrete, pe care le-au inserat în partea generală a modelului freudian ; dar fără a se mulțumi cu acest rol istoric, deloc minor, care le-a revenit, ei considerau, ca și Freud în mod nediferențiat, propriul lor model, ca fiind general-uman și necesar în toate dimensiunile sale. Or, aceste modele, în afara ierarhiei particularului și a generalului, se exclud reciproc. Pe cînd, în perspectiva acestei ierarhii, deși conținuturile particulare continuă să se excludă, ele satisfac totuși modelul general. Am îndrăzni să spunem chiar că modelul *particular* al lui A. Adler este mai cuprinzător decît modelul particular al lui Freud, că mulți se regăsesc mai degrabă în Adler decît în Freud, și aici amintim în primul rînd complexul de inferioritate, dorința de dominație, ca și importanța constelației familiale întîi, sociale apoi, traductibile toate în terminologia psihologiei sociale moderne de statut și rol. Tot lui Adler îi datorăm descoperirea fenomenului general-uman de supracompensare, ca și o înțelegere mai amplă și mai detaliată a fenomenului, tot general-uman, de compensare și sublimare. Dar acest model, la rîndul lui revelator, surprinzînd o sferă particulară mai largă de subiecți, dar și mecanisme generale, își capătă semnificația abia prin inserarea ei în coordonatele general-umane ale structurii și dinamicii psihice descoperite de Freud.

Animozitatea dintre Freud și discipolii săi dizidenți este proverbială, iar intransigența lor și a școlilor cărora le-au dat naștere puerilă de-a dreptul. Dar, oricît ar contesta dizidenții și oricît ar demonstra că variabilele lor sînt mai viabile sau mai vaste decît variabilele lui Freud, ele nu sînt *decît* variabile care satisfac ecuația generală stabilită de Freud.

În ceea ce ne privește, pornind de la considerații metodologice similare cu autorii cărții, opunem *această* înțelegere și valorificare a lui Freud și a psihanalizei în general celei care domină cartea. Am putea spune că în această carte unilateralitățile și erorile modelului particular al lui Freud întunecă perspectiva de ansamblu ; Freud, prizonier al unei viziuni unilaterale, biologiste, sexuale stă în calea sesizării realelor merite ale lui Freud. Dar se prea poate ca cele afirmate de noi să nu fie incompatibile cu concepția autorilor, care însă, după cum am mai afirmat, au ales în această carte un stil enciclopedic, şi nu unul analitic. Or, dincolo de avantajele pe care acest stil le implică şi pentru care aducem încă o dată un omagiu autorilor cărţii, el generează şi o deficienţă care afectează întreaga lucrare : centrînd cartea pe comentariile altora, şi aceasta cît mai exhaustiv posibil, *autorii s-au autoexclus* şi fără motiv din rîndul celor a căror analiză proprie ar putea aduce o contribuţie de substanţă la înţelegerea şi valorificarea psihanalizei.

Salutînd aspectele *realizate* ale acestei cărţi, menţionăm că ea va rămîne multă vreme în literatura de specialitate autohtonă drept o lucrare indispensabilă oricărui specialist care va cerceta impresionanta şi pasionanta teorie a psihanalizei.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

TITU MAIORESCU ŞI FILOZOFIA KANTIANĂ (II) *

DE

SIMION GHIŢĂ

Dacă gîndirea maioresciană are două surse principale — ştiinţa epocii sale şi filozofia kantiană — , se pune problema : care este raportul dintre ele ? Maiorescu a optat pentru filozofia kantiană din *Critica raţiunii pure*, deoarece aici Kant răstoarnă vechea metafizică cu soluţiile ei ce trădau reminiscenţe scolastice, fără să propună o nouă metafizică. Ea lăsa astfel porţi larg deschise noilor cercetări şi mai ales ştiinţei. De aceea, renunţînd la filozofia herbartiană, Maiorescu n-a adoptat un alt sistem — nici chiar pe cel al lui Kant — şi nici n-a continuat să şi-l elaboreze pe al său propriu [1]. Neadoptînd teoriile din *Critica raţiunii practice*, Maiorescu a respins nu numai sistemul metafizic al lui Kant, ci orice sistem metafizic, inclusiv pe cel al lui Schopenhauer. Aceasta constituie o mare concesie făcută ştiinţei. În lupta împotriva vechii metafizici spiritualiste, kantianismul reprezenta pentru Maiorescu un aliat al ştiinţei. El constată cu satisfacţie că teodiceea şi psihologia raţională, care pretindeau că argumentează existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului, ,,şi-au făcut din fericire veacul de cînd cu « *critica raţiunii pure* » şi *mai ales de cînd spiritul pozitiv al timpului* a hotărît a supune la cele mai riguroase observări şi analize orice noţiune care aspiră la dreptul de a intra în ştiinţă sau în filozofie ca adevăr recunoscut'' [2].

Convergenţa dintre scientismul maiorescian şi kantianismul său se constată în straturile mai adînci ale gîndirii sale. Ca filozof Maiorescu aprecia din ştiinţă mai mult decît rezultatele ei concrete, care urmau să fie depăşite, *metoda* ştiinţifică sau *spiritul* ştiinţific pe care căuta să-l introducă şi în filozofie : întemeierea pe fapte reale, rigurozitatea demonstraţiei, certitudinea adevărurilor, examinarea critică a teoriilor existente etc. Din punctul de vedere al rigurozităţii cercetării filozofice, criticismul

---

* Vezi ,,Revista de filozofie'', 1972, nr. 11.

[1] Început în scrierile din tinereţe şi cristalizat în forma cea mai elaborată în lucrarea *La Relation — Essai d'un nouveau fondament de philosophie* (1861).

[2] ,,România liberă — număr literar'', nr. 7 din 28 octombrie 1884, p. 78.

Rev. filoz., 20. 2, p. 195–207, Bucureşti, 1973

kantian se apropia de metoda ştiinţifică şi era în fond un reflex al spiritului ştiinţific în filozofie.

Cu toată convergenţa dintre spiritul ştiinţific şi cel filozofic, manifestată şi prin respingerea teologiei şi a vechii metafizici spiritualiste, Kant şi, într-o anumită măsură, şi Maiorescu nu resping orice metafizică. Mai întîi, însăşi distincţia radicală dintre lumea fenomenală şi cea noumenală (a lucrului în sine) presupune existenţa a două discipline intelectuale distincte, care să le cerceteze : *ştiinţa*, avînd ca obiect lumea fenomenală, şi *metafizica*, avînd ca obiect ,,lucrul în sine''. De asemenea, pentru Maiorescu — ca şi pentru Kant — gnoseologia nu reprezintă întreaga filozofie, ci doar o introducere la o metafizică posibilă, dacă nu cumva face chiar parte din ea. Năzuinţa metafizică a omului nu dispare ; ea nu poate fi însă satisfăcută pe planul filozofiei tradiţionale. Deşi nu-l urmează pe Kant mai departe în întemeierea unei noi metafizici (*Critica raţiunii practice*), cele de mai sus sînt suficiente pentru a demonstra că Maiorescu, renunţînd la vechea metafizică şi la diverse sisteme metafizice din vremea lui, n-a renunţat la interogaţia metafizică în genere. El respinge numai metafizica de tip prekantian, sistemele dogmatice care se prezentau ca adevăr absolut. Maiorescu admite însă legitimitatea întrebărilor şi a problemelor metafizice, precum şi ,,încercările'' de sistem cu titlu de ipoteze. ,,Filozoful — spunea el în 1889 — e dar o inteligenţă eroică pe care-l atrage necunoscutul şi inaccesibilul ; plin de ambiţiune sublimă, el încearcă, prin cugetarea sa, să refacă universul. În acelaşi timp însă, şi aici îi stă originalitatea şi puterea, el trebuie să ţină seama, în această a lui lucrare, de toate cunoştinţele speciale ale epocii şi (trebuie) a întemeia pe procedurile cele mai riguroase ale ştiinţei legitimitatea generalizaţiunilor sale cele mai vaste. Prin aceasta numai, filozofia e ceea ce trebuie să fie, expresiunea cea mai completă a spiritului omenesc la un moment dat al dezvoltării sale''.*

În raport cu Imm. Kant, Maiorescu a mers mai departe în direcţia ştiinţei, limitînd kantianismul însuşi. Aceasta a făcut-o, cum am văzut, renunţînd la filozofia din celelalte două critici, dar şi ignorînd ,,Analitica transcendentală'' din *Critica raţiunii pure*. Singura categorie — cauzalitatea — admisă la un moment dat, sub influenţa lui Schopenhauer, a fost abandonată în favoarea determinismului ştiinţific. Prin aceasta, toate ştiinţele naturii se emancipează de apriorism, care este limitat astfel numai la fundamentarea ştiinţelor matematice.

Remarcăm totodată că Maiorescu, prin kantianismul său, a limitat într-o anumită măsură şi ştiinţa, căreia i-a interzis accesul la absolut, la ,,lucrul în sine''. Trebuie observat însă că limitările reciproce — a filozofiei în favoarea ştiinţei şi a ştiinţei în favoarea filozofiei — aveau ca scop asigurarea *autonomiei* fiecăreia dintre ele. Dealtfel unul din principalele motive ale opţiunii lui Maiorescu pentru filozofia kantiană a fost tocmai faptul că aceasta asigură autonomia ştiinţei faţă de religie şi de metafizică, precum şi a filozofiei faţă de religie şi de ştiinţă.

Există, aşadar, în gîndirea filozofică maioresciană o acomodare reciprocă între filozofie şi ştiinţă, linii de convergenţă şi chiar de coincidenţă. Totuşi, cel puţin în prima etapă a kantianismului maiorescian (pînă pe la 1890), există şi oarecare paralelism şi chiar contradicţie între soluţia ştiinţifică şi cea kantiană, soluţii adoptate de el în acelaşi timp *. Astfel, în 1883, deci după mărturisirile kantiene din prelegerile universitare (1880—1881), Maiorescu critică pozitivismul tocmai pentru că limitează cunoaşterea la fenomene, pentru că neagă progresul cunoaşterii şi posibilitatea soluţionării problemelor metafizice. Extinzînd legea evoluţiei la întreaga existenţă — natură, societate şi gîndire —, el argumentează, prin doctrina darvinistă, legea progresului nelimitat al cunoaşterii ştiinţifice şi filozofice (metafizice) : ,,Cu ce drept se afirmă că necunoscutele de azi, că ixurile minţii omeneşti nu vor fi mîine cunoştinţe limpezi şi luminate, principiuri cucerite şi stabilite în mod neîndoios? *Dacă am admite ... limita cunoştinţelor şi neputinţa de a trece în domeniul ştiinţei ceea ce este astăzi metafizic, atunci ar trebui să negăm legea evoluţiei*. Problemele cele mai grele de acum cîteva veacuri sînt cunoştinţe pe care le învaţă copiii începători la şcoală sau care aleargă din gură în gură. Tot astfel întrebările metafizice vor ajunge mîine cunoştinţe limpezi şi de domeniul comun'' [3]. Observăm că Maiorescu nu restrînge progresul cunoaşterii exclusiv la domeniul ştiinţei, deci la lumea fenomenală, ci afirmă capacitatea minţii noastre de a răspunde şi la problemele metafizice. Cum se împacă această idee cu agnosticismul kantian? Şi aceasta nu e o manifestare sporadică, întîmplătoare. El revine asupra acestei probleme chiar în cursul de istoria filozofiei, situîndu-se pe aceleaşi poziţii antiagnostice. ,,*Limita dintre cunoscut şi necunoştibil* — spunea el în 1889 — *nu trebuie admisă după starea de astăzi a cerebralităţii omeneşti, ci ca fază a unei dezvoltări nelimitate în viitor*'' [4].

---

* ,,Fîntîna Blanduziei'', nr. 41 din 12 noiembrie 1889, p. 3.

Toate aceste consideraţii privind posibilităţile nelimitate ale cunoaşterii sînt un reflex al influenţei spiritului ştiinţific şi vin în contradicţie cu agnosticismul kantian, care este susţinut de el, e drept destul de sfios şi de timid, în această perioadă. Ele vin în contradicţie şi cu pozitivismul comtean, pe care l-a criticat tocmai pentru limitarea posibilităţilor cunoaşterii. În această primă etapă kantiană, Maiorescu a criticat şi filozofia lui Herbert Spencer. ,,Ce seacă şi constînd doar din searbede abstracţii devine, zău, filozofia îndată ce vrea să fie pozitivistă şi pierde fantasticul dar şi profund necesarul farmec al metafizicii transcendentale'', nota el în ziua de 15/27 octombrie 1882, după citirea *Primelor principii* ale lui Spencer [5]. Citind, în 1882, această lucrare fundamentală a lui Spencer, Maiorescu făcea unele consideraţii critice fie în ale sale *Însemnări zilnice*, fie pe marginea textului din carte. Reţinem două obiecţii principale, obiecţii care trădează atît influenţa spiritului ştiinţific, cît şi a filozofiei kantiene. Mai întîi, Maiorescu respinge încercarea lui Spencer de a limita ştiinţa în favoarea religiei şi de a le armoniza. ,,Religia opreşte mersul progresului, pretinzînd că rezolvă problemele viitorului şi închide astfel mersul ascendent'', nota el pe marginea unui text spencerian [6]. Pe altă pagină, Maiorescu face o ,,obiecţie kantiană fundamentală: Abstractul nu poate conţine mai mult decît concretele din care este extras. Dacă ideile nu sînt decît rezultatul senzaţiilor, ele n-ar putea conţine « necunoştibilul », sau contradicţia cuprinsă (*comprise*) a unui început fără sfîrşit ... Această contradicţie trebuie deci să aibă o altă sursă decît experienţa, aprioritatea timpului şi a spaţiului'' [7].

---

* Menţionăm că Maiorescu făcea o distincţie clară între adevărurile stabilite de ştiinţă sau de logică şi ipotezele filozofico-metafizice. În spiritul gîndirii sale, trebuie să considerăm că el acorda prioritate ideilor bazate pe ştiinţă.

[3] Titu Maiorescu, *Darwinismul în progresul intelectual*, în volumul *Patru conferinţe*, Bucureşti, 1883, p. 82—83 (subl. ns.).

[4] Idem, *Curs de istoria filozofiei*, Biblioteca Academiei R.S.R., Ms. rom. 1521, f. 332 (subl. ns.).

[5] *Însemnări zilnice*, vol. II, p. 127.

[6] Însemnare în limba franceză pe exemplarul existent la Biblioteca centrală universitară : H. Spencer, *Premiers Principes*, traduit de l'anglais par M. E. Cazelles, Paris, 1871, p. 16.

Mai tîrziu, la cursul de istoria filozofiei engleze — seria I, 1886—1887 —, Maiorescu îi va da o mare atenţie filozofiei lui Spencer şi va aprecia trăsătura ei esenţială: ,,legarea naturală a cercetării filozofice de rezultatele generale ale ştiinţei exacte'' [8]. Datorită acestui fapt, el se va apropia tot mai mult de Spencer, pe care, după 1890, va încerca să-l concilieze cu Kant.

Pentru a înţelege caracterul kantianismului maiorescian din această etapă, trebuie să-l raportăm nu numai la ştiinţă, ci şi la Schopenhauer. În 1937, Ion Petrovici scria că Maiorescu îl prezenta la curs pe Kant ,,îndeobşte cu schemele simplificate ale lui Schopenhauer'' [9], iar mai recent afirma că ,,Maiorescu îl vedea pe Kant prin prisma lui Schopenhauer'' [10], ceea ce nu este acelaşi lucru. Căci, chiar dacă Maiorescu a prezentat un kantianism simplificat după schema lui Schopenhauer, el a avut altă viziune şi a dat altă finalitate kantianismului. Dar problema este mult mai complexă şi trebuie mai adînc cercetată. Pentru aceasta va trebui să analizăm mai întîi raporturile dintre filozofia lui Schopenhauer şi cea a lui Kant şi apoi raporturile dintre Maiorescu şi Kant.

Schopenhauer a adus o mare contribuţie la reînvierea kantianismului şi la popularizarea lui în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. El a susţinut şi popularizat însă un kantianism limitat, simplificat şi în unele aspecte chiar alterat. Schopenhauer a redus esenţa kantianismului la doctrina din *Critica raţiunii pure*, deşi, cum vom vedea, a căutat şi în celelalte *Critici* kantiene puncte de sprijin pentru metafizica sa. Din *Critica raţiunii pure*, Schopenhauer a apreciat cel mai mult *Estetica transcendentală*, pe care o considera suficientă pentru ,,a imortaliza numele lui Kant'' [11]. În schimb a criticat aspru ,,Analitica transcendentală'' şi a denunţat ,,lipsa de fundament a teoriei categoriilor'': ,,Eu cer în consecinţă ca din cele douăsprezece categorii să aruncăm peste bord unsprezece şi să nu păstrăm decît una singură, aceea de cauzalitate'' [12]. Aparatul aprioric kantian e redus astfel la trei forme, care devin ale intelectului. Remarcăm de asemenea că spre deosebire de apriorismul kantian, care era de natură logică, apriorismul schopenhauerian capătă, sub influenţa metafizicii voinţei, o coloratură biologică.

,,Dialectica transcendentală'' este privită critic de Schopenhauer, prin prisma metafizicii sale voluntariste, tinzînd să-i reducă valoarea la critica religiei. El susţine că Imm. Kant a dat alt sens *ideii* decît Platon, rupînd-o de orice intuiţie sensibilă. Pentru a scăpa de contradicţie, el susţine că trebuie să se dea *ideilor* din dialectica transcendentală a lui Kant sensul platonician. Schopenhauer apreciază critica făcută de Kant psihologiei raţionale şi „teologiei raţionale", reproşîndu-i doar faptul de a se fi limitat la teologia speculativă, ignorînd religia populară. În schimb, critică aspru teoria kantiană a antinomiilor, apreciind că „ansamblul antinomiilor este o pură fantasmagorie, un simulacru de combatere"[13]. Dar şi aici, ca şi la „Analitica transcendentală", el reţine o singură idee, aceea a libertăţii, modificînd-o şi făcînd din ea un punct de sprijin pentru metafizica sa voluntaristă. Schopenhauer apreciază, de asemenea, *Critica puterii de judecată*, mai ales teoria sublimului din critica judecăţii estetice şi argumentarea din critica judecăţii teleologice.

---

[7] *Ibidem*, p. 239. Există pe acest exemplar mai multe observaţii, publicate de Liliana Popa şi Ion Stoica în ,,Revista de filozofie'', nr. 11/1969. Ele trebuie coroborate însă cu reflecţiile din *Însemnări zilnice*, vol. II, p. 112, 114, 125, 127, 130, 132.

[8] *Cursul de istoria filozofiei engleze*, Ms. rom. 1521, f. 361.

[9] Ion Petrovici, *Schopenhauer*, Bucureşti, 1937, p. 26.

[10] Idem, *Despre Titu Maiorescu*, în ,,Convorbiri literare'', nr. 2 din iunie 1970, p. 30.

[11] ,,Demonstraţiile sale au o atît de mare putere de convingere, încît eu pun învăţăturile sale în rîndul adevărurilor imuabile ..., se poate deci vedea în ea unul din cele mai rare lucruri din lume, anume o adevărată şi mare descoperire metafizică'' (Arthur Schopenhauer, *Critique de la philosophie kantienne*, traduit en français par J. A. Cantacuzène, Bucarest-Paris, 1889, p. 43).

[12] *Ibidem*, p. 61.

Aşa cum a recunoscut el însuşi, Schopenhauer l-a privit pe Kant prin prisma metafizicii sale, căutînd în filozofia kantiană fie o bază de plecare, fie puncte de sprijin. Nu trebuie să uităm că sistemul său filozofic n-a suferit numai influenţa kantiană, ci şi „aceea a scrierilor sfinte ale hinduşilor şi a lui Platon". Prin urmare, filozofia kantiană nu a fost privită obiectiv şi apreciată pentru propria ei valoare, ci în raport cu locul pe care-l ocupă în sistemul lui Schopenhauer. Acest fapt se observă chiar şi în modul în care vede el meritele lui Kant. Cel mai mare merit al lui Kant, apreciază Schopenhauer, este distincţia dintre fenomen şi lucrul în sine. Această apreciere are însă la Schopenhauer menirea de a minimaliza valoarea lumii fenomenale, reducînd-o la rangul de „reprezentare" şi a cunoaşterii raţionale. După el, Kant ar fi demonstrat într-o manieră modernă „acelaşi adevăr ca Platon în alegoria peşterii : această lume nu are o existenţă veritabilă, ci numai o devenire perpetuă ; ea există şi nu există, iar perceperea ei este mai puţin o cunoştinţă cît o iluzie"[14]. Schopenhauer nu se mulţumeşte să-l subordoneze pe Kant concepţiei lui Platon, ci merge mai departe, considerîndu-l un reprezentant modern al metafizicii Vedelor şi Upanişadelor. „Acelaşi adevăr, expus într-o altă manieră, formează o doctrină principală din Vede şi din Puranas, doctrina Maia, prin care nu se înţelege altceva decît exact ceea ce Kant numeşte fenomen în opoziţie cu lucrul în sine"[15]. După Schopenhauer, între hinduşi şi Platon, pe de o parte, şi Kant, pe de altă parte, este acelaşi raport ca între astronomii heliocentrişti din antichitate şi Copernic.

Aceasta este o serioasă corectare şi alterare a concepţiei kantiene[16]. Din „părintele filozofiei contemporane", cum a fost considerat de mulţi filozofi, Kant a devenit un simplu reprezentant modern al străvechii metafizici filozofico-religioase hinduse.

Al doilea mare merit al filozofiei kantiene îl constituie, din punctul de vedere al lui Schopenhauer, tendinţa voluntaristă din *Critica raţiunii*

---

[13] *Ibidem*, p. 136.

[14] *Critique de la philosophie kantienne*, p. 11—12.

[15] *Ibidem*, p. 12.

[16] În legătură cu această corectare a kantianismului de către Schopenhauer, vezi şi Victor Delbos, *De Kant aux post-kantiens*, Paris, 1940, p. 180—188.

practice. Deși nu recunoaște direct că lucrul în sine este voința, Kant ,,face un mare pas spre aceasta cunoștință, prezentînd semnificația, indubitabil morală, a conduitei umane ca fiind complet diferită și independentă de legile fenomenului, ca inexplicabilă prin aceste legi și ca — dimpotrivă —, legîndu-se direct de lucrul în sine'' [17].

Cel mai mare merit al lui Kant îl constituie, după Schopenhauer, răsturnarea totală a filozofiei scolastice. ,,Prin aceasta eu înțeleg să desemnez aici, într-o manieră generală, întreaga perioadă care începe cu părintele Bisericii — Augustin și care sfîrșește imediat înainte de Kant. Căci caracterul principal al scolasticii este tutela exercitată de religia dominantă a țării asupra filozofiei, căreia nu-i rămîne în realitate decît să demonstreze și să ornamenteze dogmele fundamentale prescrise de aceasta. Adevărații scolastici, pînă la Suarez, o mărturisesc deschis, filozofii următori o fac mai degrabă fără să-și dea seama sau cel puțin fără să o spună expres'' [18].

Deși se consideră că de la Descartes începe filozofia modernă, emancipată de religie, în realitate, consideră Schopenhauer, cu excepția lui Bruno și Spinoza, filozofii n-au îndrăznit să înfrunte religia. Abia Kant a avut curajul să examineze liber valoarea religiei și să demonstreze imposibilitatea teologiei speculative și a psihologiei raționale de a proba existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului.

Normal era ca prin această condamnare a religiei — cu ajutorul lui Kant — Schopenhauer să se plaseze pe pozițiile spiritului modern, adică ale științei sau cel puțin ale realismului kantian. Totuși — lucru ciudat —, el nu merge în această direcție. Dimpotrivă, el condamnă nu numai materialismul scientist, ci și realismul kantian, care afirmă existența obiectivă, reală a lucrului în sine. El îl critică pe Kant tocmai pentru că a susținut — iar în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* a subliniat — realitatea obiectivă a lucrului în sine și acțiunea lui asupra aparatului nostru de cunoaștere. De aceea Schopenhauer a criticat cu înverșunare ediția a II-a a marii opere kantiene, considerînd că, prin reeditarea ediției I, în 1838, a acestei opere kantiene, Rosenkranz a făcut un mare serviciu omenirii.

Atunci care este sensul aprecierii elogioase a criticii făcute de Kant bazelor raționale ale religiei și în general filozofiei spiritualiste? Ni-l destăinuie însuși Schopenhauer în *Parerga și Paralipomena* : ,,Adevăratul titlu al *Criticii rațiunii pure* și al *Criticii judecății* reunite ar trebui deci să fie *Critica teismului occidental* ... În India, Kant n-ar fi avut niciodată ideea de a scrie o asemenea critică a rațiunii. El ar fi expus — sub cu totul altă formă — doctrinele pozitive ale acesteia. Criticile rațiunii și ale judecății sub forma lor actuală au deci un raport local și nu condițional'' [19]. Iată-l pe Kant trecut la brahmanism și decorat pentru bravura de a fi răsturnat ,,teismul occidental'' [20]. Este tot ce poate fi mai opus spiritului kantianismului, considerat aproape unanim ca expresie

---

[17] *Critique de la philosophie kantienne*, p. 16—17.

[18] *Ibidem*, p. 17.

[19] Arthur Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena. Philosophie et Philosophes*, traduit en français par Aug. Dietrich, Paris, 1912, p. 157—158.

[20] Nu numai Kant s-ar integra în spiritualitatea brahmană, ci și Bruno și Spinoza, care nu aparțin secolului și lumii în care au trăit. ,,Adevărata lor patrie spirituală era pe țărmurile sfinte ale Gangelui'' (*Critique de la philosophie kantienne*, p. 17—18).

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

filozofică a spiritualităţii moderne. Titu Maiorescu — care nu şi-a însuşit metafizica lui Schopenhauer — remarcă şi el ciudăţenia filozofiei schopenhaueriene şi distonanţa ei cu spiritul modern: *Lumea ca voinţă şi reprezentare* — scria el în recenzia la traducerea franceză a *Evangheliei pesimismului modern* — cuprinde, în toată dezvoltarea ei, acea stranie, dar genială concepţiune a lui Budha, renăscută în mijlocul culturii secolului XIX" [21]. Lui Schopenhauer nu i se părea totuşi straniu. În tendinţa sa romantică, el era atît de entuziasmat de această spiritualitate exotică, încît spera că descoperirea textelor sanscrite în secolul al XIX-lea va produce o renaştere spirituală a Europei, asemănătoare cu Renaşterea produsă de descoperirea lucrărilor fundamentale ale culturii greco-romane la sfîrşitul evului mediu. Sistemul său filozofic era considerat prima manifestare a acestei renaşteri [22].

Gustînd cu plăcere din farmecul operelor sale, cu parfum exotic şi scrise într-un încîntător stil literar, spiritul modern, în esenţa lui, nu s-a abătut însă din calea sa, iar ceea ce a rămas mai durabil după istovirea curentului schopenhauerian a fost — pe lîngă influenţa asupra lui Nietzsche, Ed. von Hartman, Renouvier, Bergson etc. — kantianismul, pe care el, deşi l-a simplificat şi adesea l-a alterat, are meritul de a-l fi reactualizat şi popularizat. Kant s-a văzut astfel răzbunat pe acela care voia, sub mantia elogiilor, să-l transforme în discipol şi a apărut din nou în postura de maestru. Ca autentic reprezentant al spiritului secolului al XIX-lea la noi, Titu Maiorescu consideră că cele mai mari merite ale lui Schopenhauer sînt reactualizarea şi popularizarea kantianismului şi estetica.

Să vedem acum în ce raport se află kantianismul maiorescian cu cel schopenhauerian. Pentru a înţelege mai bine acest raport, trebuie să ţinem seama de faptul că pe la 1870 Maiorescu continua să se afle sub influenţa tot mai puternică a spiritului ştiinţific. De asemenea, cu toate că se îndepărta de Herbart şi de Feuerbach, el a rămas cu o tendinţă realistă şi pshihologistă de la cel dintîi şi cu una ateistă de la cel de-al doilea. De aici respingerea metafizicii voluntariste şi pesimiste a lui Schopenhauer [23] şi, după cum vom vedea, interpretarea realistă a kantianului „lucru în sine”.

---

[21] Titu Maiorescu, *Schopenhauer tradus în franţuzeşte de I. A. Cantacuzino*, în „Convorbiri literare", nr. 3 (iunie) 1886, p. 284.

[22] Trebuie observat că metafizica lui Schopenhauer, inspirată din concepţia filozofico-religioasă budistă, apărea totuşi, pe plan local, ca o reacţie împotriva religiei şi a ideologiei oficiale a ţării, sprijinind indirect tendinţele progresiste. În afară de aceasta, concepţia budistă-brahmană era mai mult filozofică decît religioasă, lăsînd gîndirii o mai mare libertate de mişcare. Este modalitatea romantică de a reacţiona la prelungirea vechii spiritualităţi şi ideologii. Spre deosebire de atitudinea curentului progresist realist care oferă soluţii cu totul noi, curentul romantic, nesatisfăcut nici de soluţiile noi prea realiste, îşi manifestă opoziţia recurgînd fie la paseism, fie la exotism. Între misticismul şi conservatorismul religiei dogmatice oficiale, pe de o parte, şi ultrarealismul şi hiperraţionalismul doctrinelor radicale, mulţi scriitori — aflaţi sub influenţa romantismului — au preferat o cale proprie, care să nu le răpească posibilitatea de a transcende realul fie şi numai cu imaginaţia. Totuşi ca direcţie de emancipare a gîndirii de dogmatismul religiei oficiale, tendinţele budiste-schopenhaueriene ale multor scriitori de la „Junimea" convergeau cu cele pozitivist-ateiste, formînd împreună curentul larg şi difuz al liberei cugetări. În acest fel înţelege şi George Păun tendinţele budhiste-schopenhaueriene ale scriitorilor de la Junimea. Ca şi gîndirea pozitivist-materialistă, gîndirea filozofică junimistă avea o tentă antiteologică caracteristică şi filozofiei kantiene, dar care nu era străină nici de cea schopenhaueriană. Căci sub acest raport şi Schopenhauer se integra în spiritul antiteologic al secolului al XIX-lea.

Influenţa remarcabilă a opticii schopenhaueriene asupra kantianismului maiorescian este un fapt incontestabil. Aşa, bunăoară, el a limitat, în esenţă, ca şi Schopenhauer, kantianismul la doctrina din *Critica raţiunii pure*, pe care, ca şi acesta, a simplificat-o. Ca şi Schopenhauer a apreciat mult „Estetica transcendentală” şi a ignorat, dar n-a criticat însă, „Analitica transcendentală”. Apriorismul său se reducea la *spaţiu, timp* şi *cauzalitate*. Tot sub influenţa lui Schopenhauer, apriorismul lui Maiorescu a căpătat o coloratură biologică. Într-adevăr, în timp ce pentru Kant formele apriorice ale aparatului nostru de cunoaştere erau de natură logică, Schopenhauer — şi după el Maiorescu — le fundamentează pe structura creierului şi a sistemului nervos. Aceasta este de fapt o alterare şi o relativizare a apriorismului, care la Kant constituia condiţia experienţei, iar la Schopenhauer apare condiţionat de structura sistemului nervos, deci un element schimbător şi supus legii evoluţiei. Poate pentru Schopenhauer la 1818, cînd domina fixismul în biologie, acest fapt n-avea semnificaţia relativistă pe care o va căpăta condiţionarea biologică a apriorismului în epoca de glorie a darvinismului, al cărui adept era şi Titu Maiorescu.

Influenţa lui Schopenhauer se resimte şi în atitudinea lui Maiorescu faţă de „Dialectica transcendentală” din *Critica raţiunii pure*, în sensul că apreciază mai mult critica religiei. El îşi însuşeşte, de asemenea, extinderea acestei critici dincolo de teologia speculativă la religia populară, ignorată de Kant şi considerată de Schopenhauer — şi după el de Maiorescu — o metafizică populară.

Cu toate aceste asemănări, între kantianismul maiorescian şi cel schopenhauerian există şi deosebiri importante, chiar esenţiale prin semnificaţia lor. Astfel, în problema cunoaşterii, Maiorescu menţine, în linii mari, tendinţa agnostică cu privire la lucrul în sine, mai exact spus cu privire la *natura* acestuia, dar agnosticismul său se atenuează treptat, transformîndu-se, sub influenţa crescîndă a spiritului ştiinţific, într-un fel de *scepticism metodologic*. Spre deosebire de Schopenhauer, care, deşi admitea posibilitatea cunoaşterii lucrului în sine, susţinea capacitatea gnoseologică-metafizică a intuiţiei, minimalizînd cunoaşterea raţională, Maiorescu a rămas toată viaţa, ca şi Kant, un raţionalist nedezminţit. Chiar şi apriorismul său, deşi de coloratură biologistă moştenită de la Schopenhauer, trece dincolo de biologism, căpătînd — poate ca o moştenire herbartiană, dar mai ales sub influenţa eforturilor psihologiei de a se întemeia ca ştiinţă pozitivă — o pronunţată tendinţă psihologistă. Se ştie că Titu Maiorescu avea o mare pasiune pentru psihologie, pe care o dorea emancipată de metafizică şi constituită ca ştiinţă pozitivă. Dar nu pentru a se rupe de filozofie, ci, dimpotrivă, pentru a-i oferi filozofiei cel mai corespunzător fundament ştiinţific. Dealtfel încercarea de mai tîrziu a lui C. Rădulescu-Motru de a revizui kantianismul pentru a-l pune în acord cu noua psihologie nu credem să fie străină de atmosfera maioresciană în care s-a format. Dar Maiorescu însuşi a publicat în această perioadă două studii de psihologie cu evidentă semnificaţie gnoseologică: *Despre progresul adevărului în judecarea lucrărilor literare* (1883) şi *Din experienţă* (1888). Gînditorul român tratează aici probleme de psihologia inteligenţei din perspectiva ştiinţei şi a experienţei, situîndu-se în planul lumii fenomenale şi al vieţii sociale, dar nu fără reflexe pe plan filozofic, chiar metafizic, căci el n-a săpat niciodată o prăpastie între ştiinţă şi metafizică. Din acest punct de vedere, ne apare semnificativ faptul că în anul 1887 Maiorescu a deschis cursul de istoria filozofiei germane cu disertaţia *Din experienţă*, prefaţînd astfel filozofia kantiană cu un studiu de psihologie [24].

---

[23] De nenumărate ori — la cursurile de istoria filozofiei germane, în conferinţe publice, în corespondenţa particulară, în parlament, în „Convorbiri literare” (1886), în prefaţa la publicarea în volum a traducerii aforismelor lui Schopenhauer (1890) etc. — Titu Maiorescu s-a delimitat fără echivoc de metafizica lui Schopenhauer, precizînd că el a apreciat la filozoful german doar *estetica* şi *kantianismul*. În 1900, punîndu-şi întrebarea ce opere l-au influenţat mai mult, Maiorescu răspunde (ne referim numai la cărţile de filozofie) : *Feuerbach* : *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit şi Schopenhauer; Die Welt/als Wille und Vorstellung/ drept introducere în kantianism şi Estetica* (Titu Maiorescu, *Jurnal*, nr. 21 Biblioteca centrală de stat, Ms. 15.183, C. E. f. 12). Ţinînd seama de data la care îşi pune această întrebare şi de caracterul de „biografie intelectuală” al chestionarului, răspunsul lui Titu Maiorescu trebuie socotit ca un document de prim ordin în interpretarea gîndirii sale.

Tendinţa psihologistă a apriorismului maiorescian a fost remarcată şi de Gr. Tăuşan. ,,Titu Maiorescu — îşi aminteşte fostul său student — punea astfel, în rigida expunere a lui Kant, înţelesul psihologic, adică al unei noi metode de deslegare a enigmei universale; şi aceasta ne duce nu la un strict criticism logic, ci la o metafizică creatoare, căci lucrul în sine nu mai rămîne o limitaţie prudentă a cugetării, ci un obiectiv de care mintea se poate apropia ca să-l înţeleagă prin forţa înnăscută a conştiinţei creatoare şi proiectoare în cosmos a esenţei ei ultime'' [25]. Ni se pare că interesanta interpretare a lui Gr. Tăuşan depăşeşte textele maioresciene. E foarte posibil ca în prelegerile sale de la curs Maiorescu să fi dat o asemenea tentă apriorismului. O confirmare ar fi, poate, lucrarea lui C. Rădulescu-Motru *Puterea sufletească* (1907), care trădează tendinţe fichteene în înţelegerea kantianismului. Textele rămase de la Maiorescu nu confirmă însă această interpretare. Reţinem totuşi faptul că şi Gr. Tăuşan confirmă coloratura psihologistă a apriorismului maiorescian.

Dar deosebirile fundamentale ale kantianismului maiorescian faţă de cel schopenhauerian se află dincolo de problema cunoaşterii din *Critica raţiunii pure* [26]. Le observăm atunci cînd căutăm să desprindem semnificaţia ontologică, precum şi finalitatea kantianismului la cei doi gînditori. Aşa, bunăoară, în problema ,,lucrului în sine'', Maiorescu se află la antipodul lui Schopenhauer. Pe cînd acesta din urmă căuta, prin intuiţie, ,,lucrul în sine'' în sufletul omului, identificîndu-l cu voinţa, şi concepea lumea ca un produs al voinței obiectivate, Maiorescu, dimpotrivă, plasează „lucrul în sine" în lumea obiectivă și concepe psihicul uman, inclusiv voința, ca un produs al evoluției acestei lumi. De aici opoziția față de Schopenhauer : legarea kantianismului de știință și, în ciuda unor manifestări agnostice, aprecierea valorii gnoseologice a experienței și a gîndirii raționale, precum și reabilitarea lumii fenomenale.

---

[24] ,,Sîmbătă 10/22 octombrie 1887. Reînceperea cursului de istoria filozofiei germane ... Introducerea spre Kant făcută cu disertaţiunea *Din experienţă*, pe care tocmai am terminat-o pentru Almanahul « României june » din Viena'', notează el în *Însemnări zilnice* (vol. III, p. 53).

[25] Gr. Tăuşan, *Kantianismul lui Titu Maiorescu*, în volumul *Filozofi români şi străini*, Bucureşti, (fără an), p. 13—14.

[26] În afară de cele arătate mai sus, există şi alte deosebiri între Maiorescu şi Schopenhauer în interpretarea *Criticii raţiunii pure*. Astfel, Maiorescu nu reduce totuşi *Dialectica transcendentală* la critica religiei şi admite în genere antinomiile kantiene (divizibilitatea-indivizibilitatea materiei etc.).

Remarcăm, de asemenea, atitudinea diferită față de *Critica rațiunii practice*, pe care Maiorescu o admiră, dar n-o asimilează, în timp ce Schopenhauer vedea în ea un punct de sprijin pentru metafizica sa voluntaristă.

Opoziția fundamentală și principială dintre Maiorescu și Schopenhauer apare izbitoare în privința finalității kantianismului. Ambii apreciază mai mult latura negativ critică a kantianismului și capacitatea acestuia de a produce o renaștere intelectuală. Dar pe cînd Schopenhauer spera, cu ajutorul lui Kant, să lege viața spirituală a Europei de o spiritualitate din trecutul îndepărtat [27], Maiorescu își propunea să folosească filozofia kantiană ca punct de sprijin pentru modernizarea culturii române, văzînd în criticism o direcție compatibilă cu știința modernă și capabilă să asigure o perspectivă generală de dezvoltare a culturii noastre.

★

În etapa următoare (după 1890), Maiorescu va căuta să lege și mai strîns filozofia de știință și să apropie kantianismul de pozitivism și de evoluționism, considerate atunci ca expresii filozofice ale științei moderne. În același timp, la cursul de istoria filozofiei germane, el va reduce la jumătate numărul de prelegeri despre Schopenhauer și va spori foarte mult numărul prelegerilor consacrate filozofiei kantiene. Chiar și dintre puținele prelegeri despre Schopenhauer — viața, și opera, apriorismul, etica, estetica etc. — , una este consacrată disertației *Filozofia la universitate*, în care se face elogiul filozofiei kantiene. Iată ierarhia valorică a filozofilor la cursul de istoria filozofiei germane prin anul 1890, așa cum rezultă din scrisoarea trimisă în 1891 lui Du Bois Reymond : „În primul an, filozofia germană: Kant, considerabil de mult și detailat (*zimlich ausfürlich*), Fichte, Hegel, Schelling (*kurz*), Herbart, numai în legătură cu psichofizica, Schopenhauer" [28]. Iată-l pe Schopenhauer—care în anul 1884—1885 avea consacrate zece lecții — plasat acum printre filozofii neprivilegiați, alături de Fichte și de Hegel, pe care-i combătuse cu atîta înverșunare.

În același timp, Maiorescu dă o mare dezvoltare problemelor filozofice ale științelor naturii și consacră lecții speciale teoriei darviniste. „În cursul meu de istoria filozofiei contemporane — îi scria el biologului Leon în ianuarie 1903 — de cîte ori am să tratez despre Spencer, încep cu cîteva lecții de expunere a « selecției naturale » și a « luptei pentru existență» după teoria lui Darwin [29]. Această tendință de a orienta filozofia spre ştiinţă se manifestă şi în teza de licenţă a lui C. Rădulescu-Motru, făcută sub îndrumarea lui Maiorescu, care în prefaţă laudă încercarea candidatului de a privi filozofia kantiană în raport cu situaţia ştiinţei contemporane.

---

[27] Deși Schopenhauer a criticat cu asprime filozofia scolastică pentru că era subordonată religiei, prin integrarea brahmanismului și pesimismului în sistemul său, el a înzestrat metafizica sa cu trăsături și funcții religioase.

[28] Vezi *Însemnări zilnice*, vol. III, p. 367.

[29] Cf. N. Leon, *Amintiri*, partea I, Iași, 1922, p. 222—223. Tot în legătură cu darvinismul, pe care l-a susținut și apărat cu mult înainte, Maiorescu nota la 28 sept. /10 oct. 1891 : „Traduc într-una Du Bois-Reymond și citesc corespondența lui Darwin cu încîntare" (*Însemnări zilnice*, vol. III, p. 361).

Dar cea mai semnificativă schimbare intervenită în jurul anului 1890 este încercarea de a apropia filozofia kantiană de pozitivismul lui August Comte şi de evoluţionismul lui Herbert Spencer: ,,Aici mi-a fost de mare importanţă să stabilesc relaţia, parţial trecerea, de la « Ding an sich » al lui Kant şi de la cele trei concepte — spaţiu, timp şi cauzalitate — la pozitivismul lui Comte şi la aplicarea teoriei evoluţioniste, cu acel element al său de « incomprehensibilitate » la Spencer; exact în sensul ştiinţelor moderne ale naturii'' [30].

În 1891, Maiorescu traduce şi publică în ,,Convorbiri literare'' celebrul discurs al lui Emile Du Bois-Reymond *Despre limitele cunoaşterii naturii*. Ce a urmărit Maiorescu prin traducerea acestui discurs? O mărturiseşte el însuşi într-o notă introductivă. ,,Pentru mica mişcare filozofică deşteptată printre studenţii Facultăţii de litere din Bucureşti, este de toată importanţa a se fixa exact punctul de tranziţie între pozitivismul lui Comte şi metafizica lui Kant. La o asemenea fixare precisă poate contribui, în prima linie, mult lăudatul şi mult discutatul discurs al renumitului profesor de la facultatea de medicină din Berlin Du Bois-Reymond *Despre limitele cunoaşterii naturii* '' [31]. Punctul de contact dintre Kant şi Comte îl constituie glorificarea matematicii, care nu numai că este considerată în sine ca ştiinţă ideală, dar poate conferi valoare ştiinţifică şi celorlalte discipline care pot folosi matematicile. Încă de la începutul cursului de istoria filozofiei contemporane (1884—1885), Maiorescu a sesizat această asemănare esenţială. El arăta atunci că numai Kant, prin apriorismul său, explică fundamentul metafizic al certitudinii matematice, în timp ce Comte, plasîndu-se pe poziţii empiriste, nu poate explica această certitudine. Acum nu se mai opreşte asupra fundamentelor metafizice ale certitudinii matematice. Luînd-o pur şi simplu ca un fapt, el constata cu satisfacţie că ,,*afirmarea lui Kant este conformă cu spiritul filozofiei pozitive*'' [32].

Fiziologul Du Bois-Reymond merge mai departe în această direcţie, propunînd trecerea de la matematică la mecanica atomilor, care trebuie să fie aplicată şi la chimie. Maiorescu îşi însuşeşte această tentinţă de pozitivizare a ştiinţelor fizico-chimice prin matematici. În acelaşi timp însă, el îşi apropie şi altă tendinţă din discursul lui Du Bois-Reymond, cea agnostică: neputinţa soluţionării prin ,,cunoaşterea astronomică'', adică mecanicistă, a problemelor esenţei materiei şi a conştiinţei. Aceasta n-avea însă semnificaţia unui agnosticism descurajant, a unei neîncrederi în ştiinţă, ci avea menirea să apere dreptul de existenţă al filozofiei , să-i asigure un teren de acţiune, investigînd pe cale speculativă zone care deocamdată nu sînt accesibile cercetării pozitive.

Prin această tendinţă cvasiagnostică, relativistă mai degrabă, apropie Maiorescu kantianismul de evoluţionismul spencerian. ,,Relativismul kantian conciliat cu evoluţionismul lui Herbert Spencer i se prezentau lui (Maiorescu) ca o soluţiune mai completă şi mai conformă realităţii — scrie C. Rădulescu-Motru. — Cultul adevărului obiectiv stă astfel în conflict cu mărginirea impusă de experienţă ... Atîta vreme cît va exista acest conflict — şi e mereu actual în filozofia contemporană — filozofia lui Titu Maiorescu va fi actuală" [33].

---

[30] *Însemnări zilnice*, vol. III, p. 368, din scrisoarea către Du Bois Reymond.
[31] ,,Convorbiri literare'' din 1 nov. 1891, p. 620.
[32] ,,Convorbiri literare'' din 1 nov. 1891, p. 622 (subl. ns.).

Un rezultat al tendinţei spenceriene a gîndirii lui Maiorescu din anii de după 1890 sînt cele două teze de licenţă din 1892 ale studenţilor săi Mihail Dragomirescu şi P. P. Negulescu. Acesta din urmă a criticat atît empirismul lui Mill, cît şi apriorismul kantian, optînd pentru soluţia spenceriană. Totuşi, acordînd studenţilor săi libertate de opţiune, Maiorescu însuşi nu a opus, în această fază, kantianismului nici pozitivismul şi nici evoluţionismul. El caută numai puncte de joncţiune şi convergenţă între ele, nu contopirea lor. Cu atît mai puţin s-ar putea vorbi de părăsirea kantianismului în favoarea spencerianismului [34]. Desigur că apropierea de pozitivism şi de spencerianism — considerate atunci ca expresii filozofice ale ştiinţei — a însemnat o relativă acomodare, printr-o interpretare mai liberă, a kantianismului pentru a-l pune de acord cu spiritul ştiinţei din acea vreme. Maiorescu n-a părăsit însă complet kantianismul, care reprezenta pentru el filozofia însăşi, singura filozofie clasică în stare, pe de o parte, să se adapteze noii spiritulaităţi, dominate de ştiinţă, iar pe de altă parte să apere filozofia însăşi. El n-a renunţat niciodată la Absolut, cum a făcut Spencer, care l-a cedat religiei şi a restrîns valoarea filozofiei, ca şi a ştiinţei numai la lumea fenomenală. Considerînd religia o metafizică populară, Maiorescu căuta să o înlocuiască cu o metafizică raţionalistă care în acelaşi timp valorifica din plin progresele cunoaşterii ştiinţifice.

*

Acesta a fost locul kantianismului în gîndirea lui Maiorescu. Influenţa kantiană este o realitate ce nu poate fi contestată. Ea n-a constituit însă un monopol şi nu a exclus alte influenţe, care ar putea fi socotite mai curînd „afluenţe" în evoluţia gîndirii maioresciene. Mai mult, în însăşi influenţa kantiană asupra lui Maiorescu există o evoluţie : de la forma indirectă şi cvasisubterană — pe fundalul influenţelor herbartiene şi feuerbachiene — în prima etapă — la influenţa filozofică dominantă, dar înrîurită ea însăşi de interpretarea schopenhaueriană şi limitată de spiritul ştiinţific — în a doua etapă — , pentru ca, în fine — după 1890 —, să aibă loc o uşoară detaşare a gîndirii maioresciene de kantianism şi o tendinţă de a-l apropia de pozitivismul lui Comte şi de evoluţionismul lui Spencer. Renunţarea la metafizica herbartiană şi la cea feuerbachiană pentru a se întoarce la *criticismul* kantian este foarte semnificativă pentru înţelegerea gîndirii maioresciene. Ea reprezenta tendinţa sa de a se desprinde de orice sistem filozofic închis[35] pentru a se plasa pe o direcţie de gîndire, în care singurul drum închis să fie spre trecut. Marele merit al lui Kant este, după Maiorescu, tocmai de a fi răsturnat vechea metafizică spiritualistă tributară religiei. Refuzînd să se închidă în orizontul îngust al unui singur sistem — fie el şi al lui Kant, —, Maiorescu a asigurat o perspectivă largă filozofiei, care, în colaborare cu ştiinţa, dar liberă să se avînte şi singură în necunoscut, rămîne o disciplină intelectuală necesară spiritualităţii moderne în general şi culturii române în special. Luptînd cu cele două tendinţe din cultura română — cea veche, care subordona filozofia religiei, şi cea nouă, care tindea să renunţe la filozofie, mulţumindu-se numai cu ştiinţa, Titu Maiorescu a contribuit substanţial la *introducerea filozofiei moderne ca disciplină autonomă în cultura română* şi la îmbogăţirea ei cu o dimensiune fundamentală. Aceasta a fost, în esenţă, funcţia kantianismului maiorescian în evoluţia filozofiei româneşti.

---

[33] C. Rădulescu-Motru, *Titu Maiorescu în filozofie*, în „Convorbiri literare", nr. 5—6 din mai-iunie, 1920, p. 297—298.

[34] Nu există o etapă pur spenceriană în evoluţia gîndirii lui Maiorescu, cum susţine Diogene (alias Oskar Briol) în broşura *Filozofia lui Maiorescu*, p. 24, ci numai o tendinţă de apropiere a kantianismului său de Spencer. Apropierea de Spencer este mai mult pe linia concepţiilor politice evoluţioniste (vezi traducerea de către Maiorescu a broşurii lui Spencer *De la libertate la asuprire*, sub titlul *În contra socialismului*). Deşi se apropie de Kant, evoluţionismul lui Spencer este, pe de o parte, mai agnostic decît relativismul maiorescian, iar pe de altă parte renunţă la metafizică în favoarea religiei. De aceea evoluţionismul nu-l putea satisface pe Maiorescu.

În acelaşi timp, filozofia kantiană i-a oferit lui Maiorescu un temei pentru *disocierea valorilor în cadrul culturii* române : religie, ştiinţă, filozofie, artă şi pentru *înlăturarea confuziilor* ce se făceau între aceste valori. Criticismul kantian l-a inspirat pe Maiorescu în *introducerea spiritului critic* în cultura română într-o perioadă istorică caracterizată prin mari mutaţii şi transformări generale în direcţia modernizării.

Necesitatea istorică a spiritului critic în cultură şi a gîndirii independente este, poate, gîndul cel mai fecund şi mai profund pe care Maiorescu l-a asimilat din sistemul filozofiei kantiene. Dealtfel, el a aderat mai mult la spiritul critic decît la litera sistemului kantian.

---

[35] ,,*Jurare in verba magistri*" — spunea el la inaugurarea cursului de istoria filozofiei (1884) — a fost pururea o piedică în dezvoltarea inteligenţei studenţilor. A da metoda sigură în căutarea adevărului, aceasta este datoria unui profesor, căci esenţialul stă tocmai în libera argumentare lăsată studenţilor... numai în acest caz vom simţi cu plăcere că progresul nu s-a curmat în calea sa, că generaţiunile noi tind să întreacă pe cele ce sînt pe cale de apus" (,,România liberă", număr literar, nr. 6 din 2 octombrie 1884, p. 66). Acest principiu maiorescian al dezvoltării gîndirii independente a studenţilor nu este în dezacord cu spiritul însuşi al filozofiei lui Kant : ,,Nu există — scria Kant — nici o întrebuinţare a facultăţilor noastre, oricît de liberă ar fi, şi nici chiar a raţiunii, care n-ar cădea în încercări greşite, dacă fiecare subiect ar fi să înceapă întotdeauna de la dispoziţia neformată a naturii sale şi dacă alţii nu l-ar fi precedat cu încercările lor. *De aici nu rezultă însă că urmaşii au devenit simpli imitatori, ci, prin procedeurile înaintaşilor, urmaşii au fost puşi pe calea de a căuta principiile în ei înşişi, pornind astfel pe calea lor proprie, adesea mai bună*" (*Critica puterii de judecată*, Bucureşti, 1940).

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

FILOZOFIE INDIANĂ ÎN ROMÂNEŞTE

Vreme de secole, ignoranţa publicului intelectual european referitoare la culturile asiatice îşi găsise scuze în distanţele geografice şi psihologice dintre cele două lumi. Dintre sanscritologii Europei, nu puţini şi nu doar cei de rînd au încurajat sentimentul de autosuficienţă europeană, schiţînd false tipologii. În zilele noastre, pretutindeni în lume se modifică, din an în an, în detrimentul exclusivismului europenist, harta valorilor culturale autentice şi implicit programul responsabilităţilor ce incumbă omului de cultură.

Sărăcia deconcertantă a literaturii române *de specialitate în privinţa informaţiei asupra* fenomenului spiritual indian face ca la noi în ţară trezirea la realitate să se producă lent. Apariţia cărţii de texte filozofice indiene[*], traduse, explicate şi interpretate de doctorul Sergiu Al-George, trebuie apreciată în primul rînd ca pe un eveniment dintre cele care, dacă ar fi mai multe, ar izbuti neîndoielnic să grăbească alinierea noastră la viziunea culturală impusă de contemporaneitate.

Din tezaurul adunat de milenii în subcontinentul indian, Sergiu Al-George a ales *Bhagavad-Gita*, *Samkhya-Karika* şi *Tarka-Samgraha*.

Prima dintre acestea, *Bhagavad-Gita*, care, formal, este o parte a poemului-fluviu *Mahabharata*, constituie, în fond, un corp de idei de sine stătător, bine conturat. Comentatorii sînt de acord asupra faptului că acesta nu are un caracter unitar. După cum notează interpretul român, se constată în *Gita* — nume prescurtat sub care circulă de obicei textul de care ne ocupăm — noţiuni ale ,,transcendentalismului monist upanişadic (preluat ulterior de *Vedanta*), dualismul *Samkhya*, teismul de tip devoţional şi tehnicile spirituale *Yoga*'' (p. 27). În ceea ce priveşte însă ponderea acestor variate elemente şi, în ultimă analiză, funcţia filozofică pe care o îndeplineşte *Gita*, părerile sînt întrucîtva împărţite. Relev *opinia lui T. N. Mohanty, succesorul ilustrului* filozof şi istoriograf al filozofiei S. Radhakrishnan la catedra acestuia de la Universitatea din Calcutta. Mohanty, care ne-a vizitat ţara în luna mai 1968, făcea observaţia că, în ciuda neomogenităţii ei, *Gita* este ,,principalul text pe care se sprijină sistemul filozofic *Vedanta*, după *Upanişade*''. Dacă ţinem seama de faptul că în zilele noastre *Vedanta* — mai exact mănunchiul de orientări vedantiste — constituie cea mai răspîndită convingere filozofică din India, atunci putem aprecia cît de bine inspirată a fost includerea *Bhagavad-Gitei* în volumul recenzat.

Samkhya-Karika este un text fundamental al şcolii filozofice *Samkhya*, poate cea mai minuţios elaborată dintre vechile sisteme

---

[*] *Filozofia indiană în texte*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971, 251 pagini. Traducere din limba sanscrită, studiu introductiv, comentariu şi note de Sergiu Al-George.

Rev. filoz., 20, 2, p. 209–222, Bucureşti, 1973

filozofice zise ortodoxe (termen prin care în istoriografia gîndirii indiene sînt desemnate orientările care nu se dezic de izvorul de înţelepciune iniţial, vedic). Este în acelaşi timp sistemul filozofic care dă istoriografului filozofiei universale cel mai mult de gîndit asupra universalităţii conceptualizării filozofice autentice. Din nou alegerea făcută de doctorul Al-George se dovedeşte bine chibzuită.

Cît priveşte *Tarka-Samgraha*, ea cuprinde atît logica sistemului *Nyaya*, cît şi ontologia *Vaiseşika* (p. 179). Cum *Vaiseşika* adoptase din vechime logica *Nyaya*, iar ontologia adepţilor *Nyayei* nu era alta decît aceea a *Vaiseşikăi*, avem în esenţă în acest tratat de reduse proporţii ambele doctrine în ansamblul lor. Dintre cele şase sisteme clasice ,,ortodoxe'', rămîn, aşadar, pe dinafară pentru cititorul cărţii noastre numai *Yoga* şi *Mimamsa*. Dat fiind faptul că ultima este mai mult un compendiu de rituri decît o construcţie teoretică aparte, concluzia asupra serviciilor pe care culegerea de texte le aduce informării publicului român este foarte îmbucurătoare.

Volumul se deschide cu un studiu introductiv, iar fiecare dintre cele trei texte este însoţit de ,,notiţe introductive'' şi de ,,note şi comentarii''. Autorul le intitulează modest. În realitate, ceea ce ne dă în ,,notiţe'', în ,,note şi în comentarii'' sînt expuneri pe plan istoric şi sistematic, care, privite în ansamblu, apar ca dări de seamă ample şi didactice ale celor patru construcţii filozofice. Sînt luate în discuţie puncte de vedere comprehensive ale altor comentatori, se procedează la inedite clarificări de sens. Punctul de vedere personal al traducătorului român este limpede şi erudit.

În privinţa traducerii, *Gita* a mai cunoscut versiuni în limba română, ca aceea, frumoasă dealtfel, întocmită de Th. Simenski. Celelalte n-au antecedent în româneşte. Într-o privinţă însă, traducerea tuturor textelor este altfel ,,pusă'' decît în toate traducerile similare de texte filozofice din sanscrită în română. Nu mai este vorba de a se căuta, în lexicul filozofic român, termenul relativ apropiat, atît cît poate să furnizeze vocabularul nostru filozofic. Fiind adesea vorba de categorii filozofice care nu au corespondent strict în sistemele pe temeiul cărora s-a format limbajul filozofic european, procedeul de mai sus este, poate, ,,literar'', dar nu mai puţin derutant. De astă dată însă avem o traducere analitică, a cărei compoziţie, adesea sintagmatică şi, uneori, perifrastică, e diriguită de preocuparea de a transpune în limba română semnificaţia pe care termenul sanscrit o are în *structura* sistemului filozofic originar. Aşa, de pildă, ,,prakarata'' din *Tarka-Samgraha* nu e ,,predicat'', cum traduce Foucher, ci ,,semn caracteristic'', versiune care, însoţită de o serie de lămuriri, ţine seama de faptul că termenul indian aparţine unei structuri teoretice străine de logica predicaţiei (p. 217, nota 35).

Cele trei texte au vechimi diferite, iar primul dintre ele, *Bhagavad-Gita*, aparţine unei epoci care ne duce înapoi, poate pînă în secolul IV, dacă nu chiar V î.e.n. Toate sînt în mod vădit consemnări scrise, care au în spatele lor o îndelungată practicare a filozofiei, o gîndire a cărei bogăţie în subtilităţi de cugetare uneori ne-ar fi scăpat fără intervenţia competentă a interpretului român.

Dacă desfăşurarea filozofică este în *Gita* mai degrabă extensivă şi deci mai aerată, apoi în ceea ce priveşte *Samkhya-Karika* şi *Tarka-Samgraha*, filozoficul e intensiv. Concentrarea e atît de densă, încît a fost necesară ampla cultură filozofică a traducătorului şi multă migală pentru ca să putem surprinde şi gusta bogăţia de sensuri, de heteroraporturi şi de implicaţii ale fiecărui enunţ. Prin fiecare paragraf simţim astfel un nou îndemn de a gîndi asupra iscusinţei vechilor filozofi de dincolo de Ind, asupra maturităţii intelectuale a publicului cărora textele le erau destinate, asupra întinderii cunoştinţelor acestuia în domeniul dezbaterilor filozofice ale vremii. Dacă astfel reuşim să ne dăm mai bine seama de nivelul intelectual al vechii Indii şi de locul pe care fenomenul filozofic indian l-a jucat în ansamblul istoriei filozofiei antice, datorăm acest rezultat în bună măsură faptului că traducătorul, renunţînd la ,,literaturizare'', ştie să ne semnaleze filozoficul acolo unde, prin alte procedee de traducere, n-am fi savurat, poate, decît poeticul. Nu rămîne deci fără acoperire observaţia lui Sergiu Al-George cînd insistă asupra ,,nuanţelor semantice abstracte" ce mărturisesc existenţa la vechii indieni, în secole demult trecute, a ,,unui incomparabil vocabular filozofic".

Metoda structurală folosită de interpretul român îi permite să surprindă în substratul textelor valori noi. Reţinem astfel observaţiile consemnate în *Studiul introductiv* referitoare la acea ,,supremă abstracţie" transpusă în termenii de *vac* ori *brahman*, concept cu ,,virtualităţi filozofice majore" de ordinul a ceea ce am numi ,,logos suprem" şi care, plecînd de la *Rig-Veda*, conduce, dincolo de enunţurile de text, spre semnificaţia unui gen de absolut, noncontradictoriu (p. 15).

Sau, referitor la *Bhagavad-Gita*, autorul ediţiei române surprinde o structură totalizantă, constituită dintr-un complex de antinomii : între planul uman şi cel divin ; între raportul ideologic şi cel familial ; între ,,dialectica verticală a revelaţiei" şi aceea ,,orizontală a istoriei" (p. 40). O atare structură e susceptibilă să ne dezvăluie nu numai forma-model ce susţine construcţia intelectuală în cauză, dar, crede autorul, nu poate conduce către înţelegerea a ceea ce, după părerea sa, constituie unele din constantele metodologice ale cugetării indiene în genere.

În căutarea constantelor, autorul nu se opreşte la latura metodologică. Depăşind multitudinea orientărilor, fie ele ori nu ,,ortodoxe", făcînd un interesant efort de integrare-depăşire a singularităţilor, istoriograful nostru interoghează cugetarea filozofică indiană în ansamblul ei, considerînd că poate defini în modul următor ceea ce numeşte mesaj ,,al întregii Indii şi chiar al Asiei" : convingerea în virtutea căreia ,,experienţa spirituală trebuie să angajeze în întregime fiinţa umană cu toate experienţele sale — transfigurîndu-le, şi nu suprimîndu-le —, că omul nu se poate mîntui de ce este teluric în el decît plecînd din adîncul eului său teluric" (p. 36).

Vastă şi spinoasă problemă. Autorul nu poate fi decît elogiat pentru actul temerar de a o fi abordat, act dintre cele de care istoriologia filozofiei are ascuţită nevoie. Multe, tulburătoare şi stimulative întrebări sînt astfel stîrnite în mintea cititorului, unele sub sugestia directă a comentariului românesc : cum se diversifică această formulă-model în fiecare sistem luat aparte (dacă — ceea ce ni se pare îndoielnic — formula ar putea să cuprindă şi sisteme ca acela al *Locayatei* indiene sau ca cel confucianist)? Cum se diferenţiază, cum evoluează această formulă în *timp*, în raport cu seria perioadelor filozofice şi a stadiilor subordonate acestora? Pe ce drumuri ar trebui pornit ca de la această formulă asiatică să ajungem la constantele filozoficului *ca atare*, care preocupă atît pe recenzat, cît şi pe recenzent? Cum se produce întîlnirea, pe solul Indiei moderne, dintre ,,mesajul panindian" şi concepţiile filozofice europene, între care de pildă marxismul, şi cum se produce procesul de împămîntenire, acolo, a acestora din urmă? Ce raport este între formula sintetică dată şi acea structură socială care este asiatică, dar nu numai asiatică şi care a fost numită *tributală*?

★

Problema istoriologică în jurul căreia pivotează toate celelalte impuse istoriografului de privirea care îmbrăţişează în acelaşi timp ambianţe cultural-filozofice apărute în mod cu desăvîrşire independent una de cealaltă — în speţă cea europeană şi cea indiană — este aceea a raportului dintre universalul şi specificul raţiunii filozofice. Categorii, probleme şi soluţii, orientări teoretice şi ideologice, structuri de sisteme şi de stadii istorice — cîmpul de acţiune al dialecticii constant-variant în problema consemnată nici nu ar putea fi mai vast.

Cititorul simte îndemnul să mediteze asupra acestei dialectici la tot pasul, parcurgînd fie traducerea, fie textele interpretative. Autorul acestora are, desigur, bune temeiuri să considere că studiul comparat al filozofiei indiene duce spre concluzia ,,universalităţii gîndirii umane" (p. 209), a gîndirii filozofice inclusiv. Cazul existenţei în India a unei teorii atomiste ,,paralelă, dar independentă de cele din lumea chineză şi cea greco-romană" (*ibidem*) este, arată autorul, un argument în acest sens. Este, desigur, vorba — după ce am consemnat atomismul greco-roman — în ceea ce priveşte China, de atomismul, foarte probabil, al moiştilor, aşa cum se lasă întrevăzut în cartea *Mo-dzî*, 41 § 39. Numeroase alte pagini ne furnizează alte argumente şi sugestii demne de luat în seamă. Am parcurs, între altele, cu un sentiment de simpatie observaţiile pertinente şi nu mai puţin fine referitoare la faptul că progresul gîndirii filozofice europene din secolele XVIII — XIX *nu* conduce spre accentuarea particularităţilor — incontestabile dealtfel — care separă filozofia europeană de cea indiană, ci, dimpotrivă, către extinderea frontului de receptivitate reciprocă şi contact. ,,*Gita* — spune Sergiu Al-George — dezvăluie o problematică pe care cititorul european de astăzi pare mai învestit să şi-o apropie decît cel de odinioară" (p. 37). Spre ilustrare, sîntem îndemnaţi să ne gîndim la Nietzsche, la acel Nietzsche care a lăsat urme atît în fenomenologia, cît şi în existenţialismul contemporan — spre pildă al lui Camus — mai ales în tema privitoare la misiunea filozofiei. Ca şi în vechea *Bhagavad-Gita*, constatăm în lumea europeană convingeri în virtutea cărora rostul filozofării s-ar concentra în efortul de a anula orice finalitate personală, de a cuceri un în-sine înstrăinat de lume. Desigur — autorul român nu o spune, dar avem toate motivele să credem că o presupune —, structurile de sistem, de stadii istorice şi de instituiri ideologice în care se integrează aceste similitudini aduc amprenta lor multifuncţională de diferenţiere, dar prin aceasta nota de universalitate nu e ştirbită. Am mai pomeni, în afara celor expres evidenţiate de autorul ediţiei române, şi alte cazuri care ne-au dat de gîndit ,,întru universalitate". Este vorba, spre exemplu, de cele trei principii ontologice din *Samkhya-Karika* (vezi § 2—4, p. 139, şi nota 4 de la p. 150), anume *Spiritul* (puruşa), *Nemanifestatul* (avyakta) şi *Cel Manifestat* (vyakta), în care vedem o tulburătoare analogie cu cele trei principii pe care le afirmă Platon în *Timaios* (50^{CD}) : ,,ceea ce e reprodus în lucrul ce devine" (Ideea), ,,acel ceva în care are loc devenirea (noţiunea denumită uneori ,,hóra", un gen de ,,matrice") şi ,,ceea ce devine" (individualul corporal, manifest). Indiferent de deosebiri — cea mai relevantă este aceea dintre caracterul transcendent al Ideii platoniciene şi caracterul imanent-transcendent al *puruşei* —, similitudinea structurală dintre cele două soluţii teoretice rămîne în prim plan.

Sau, alt fapt, pe care ni-l aduce în minte argumentul din gîndirea *Vaiseşika* împotriva divizibilităţii infinite a materiei. Constatăm că e acelaşi cu cel pe care *Zenon din Eleea* îl formulează împotriva divizibilităţii în genere, cum şi cu acela enunţat în scop teoretic similar de filozoful chinez din şcoala noţiunilor, *Huei Sî*. Iată textele : filozoful indian spune că, ,,dacă diviziunea materiei s-ar putea face la infinit, atunci nu ar mai exista variaţiile dimensionale ale obiectelor sensibile şi astfel bobul de muştar ar fi egal cu muntele Meru" (*apud* S. Al-George, p. 208) ; *Zenon* : ,,dacă lucrurile sînt multiple (adică divizibile—*n.n.*), atunci e necesar să fie şi mici şi mari, atît de mici, încît să nu aibă nici o mărime ; atît de mari încît să fie infinite" (Diels, fr. 19 ^{B} 1, după Simplicius, *Phys*., 140, 34) ; în fine, noţionalistul chinez *Huei Sî* : ,,Ceea ce nu are grosime nu se adună, dar are o mărime de o mie de *li*" — — e adică imens — (teza a 5-a 1) (după *Kou Pao-Koh*).

Universalismul nu trebuie însă metamorfozat în uniformitate, iar comentatorul nostru e mereu atent să ne prevină contra unui asemenea mod simplist de soluţionare.

Mînat de atare considerente, d-sa spune referitor la *Samkhia*, că, spre a o înţelege, ,,trebuie să renunţăm în prealabil la categoriile gîndirii europene, deoarece conceptele acesteia rămîn nu numai inoperante aici, dar riscă să creeze grave confuzii"(p. 132). Cu toate acestea, făcînd rezervele de rigoare, S. Al- George traduce *Prakriti* prin natură (subliniind că nu e vorba totuşi de exact acelaşi semnificat), iar *Puruşa* prin spirit. Rămîne deschisă chestiunea de a se preciza în ce sens este posibilă în acelaşi timp utilizarea terminologiei categoriale din filozofia europeană şi renunţarea pe care o recomandă. Problema devine şi mai complicată în clipa cînd autorul, competent atît în domeniul filologiei sanscrite, cît şi în domeniul de ansamblu al lingvisticii moderne, afirmă că ,,structura conceptelor filozofice indiene rămîne legată de structura limbii sanscrite"

(p. 12). În altă parte citim că ,,în înţelegerea logicii indiene nu se poate face abstracţie de interpretarea structurilor sintactice respective" (p. 185).

Ţinîndu-se seama de deosebirea profundă de structură gramaticală dintre limba sanscrită şi, să spunem, cea elină sau oricare altă limbă europeană modernă, ne întrebăm : cum să înţelegem legătura dintre structura conceptelor filozofice, pe de o parte, şi, pe de altă parte, *universalismul raţiunii filozofice* legat intrinsec de posibilitatea *traducerii, a comunicării* cugetării filozofice dintr-o limbă într-alta? Cît este de delicată chestiunea rezultă — spre a recurge din nou la una din acele reflexii profunde în care abundă cartea recenzată — din examenul problemei ,,raţionamentului inferenţial" — *anumana* — pus de *Tarka-samgraha*. Nu trebuie, subliniază Sergiu Al-George, să-l confundăm cu silogismul aristotelic, deoarece ,,indienii nu operează cu termeni de extensie diferită, cu subsumarea genului şi speciei" (p. 184). Tema e cu atît mai semnificativă cu cît adepţii raportului necesar dintre structura unui sistem filozofic şi sintaxa limbii în care sistemul a fost gîndit utilizează tocmai cazul structurii silogismului aristotelic, care, calcat pe structura gramaticală a sintaxei eline, ar fi indisolubil legat de faptul că Aristotel a gîndit în greceşte. Dar sanscritologul român constată în acelaşi loc că, dacă avem în vedere nu logica aristotelică, ci logica stoică, lucrurile se schimbă. Este vorba, fără îndoială, de diferenţa dintre logica aristotelică a raţionamentului conceptual şi de logica stoică a raţionamentului propoziţional. Cum trebuie să explicăm atunci, în condiţiile de discordanţă între elină şi sanscrită, dar de necesară concordanţă între structurile categoriale şi cele sintactice, apropierea dintre logica *Nyaya* — logică a raţionamentului inferenţial — şi logica stoică cu caracter relaţional, gîndită şi ea, ca şi cea aristotelică, tot în structurile limbii eline? Chestiunea este soluţionabilă dacă interpretul român are în vedere nu altceva decît modalităţi diferite de formalizare.

După cum se vede, o amplă gamă de dificultăţi teoretice fundamentale este prezentă în cîmpul de preocupări al doctorului Sergiu Al-George şi este firesc ca în spaţiul restrîns al notelor introductive şi al comentariilor sale să nu-şi propună discutarea desfăşurată a soluţiilor posibile.

Un larg cîmp de cercetare istoriologică se desfăşoară aici avînd la bază învăţămîntele istoriografiei comparate a filozofiei. Traducerile efectuate de Sergiu Al- George oferă specialiştilor din ţara noastră o bază solidă în vederea cercetării textelor de filozofie indiană, dacă luăm în considerare şi efortul — încununat de succes — al aducerii cugetării indiene şi a celei europene la un numitor terminologic semnificativ comun. Volumul discutat constituie, aşadar, nu numai o reuşită a sanskritologului, ci şi a spiritului său de largă cuprindere teoretică, filozofică.

Ion Banu

SUBLIMUL CA ORIZONT ONTOLOGIC *

Ce idei noi se mai pot aduce după tot ce s-a scris despre sublim ? Ce piese noi se mai pot adăuga la multisecularul dosar al problemei ? Nimic sau aproape nimic, în orice caz nimic esenţial, vor fi răspuns scepticii, socotind că osificata categorie nu mai permite decît comentarii, desigur mai mult sau mai puţin inteligente, dar nu mai mult şi nu altceva decît comentarii, sau, dacă nu mai degrabă, platitudini cu mai puţin sau cu mai mult talent machiate. Şi iată că, notează Titus Mocanu, în timp ce spiritul epocii contemporane consideră chestiunea sublimului ca demult şi definitiv tranşată, se întîmplă că tocmai lipsa unei perspective clare asupra acestei dimensiuni fundamentale de existenţă să ducă la ,,una din cele mai dureroase erori ale spiritualităţii vremurilor noastre". Afirmînd acest lucru, autorul are în vedere ,,o tendinţă bine definită în filozofia actuală a Occidentului', şi anume înclinaţia de a reduce viaţa spirituală a omului contemporan la exerciţiul gîndirii ştiinţifice şi de a-l prezenta, astfel, ca singura măsură a vieţii şi a adevărului omului modern. O atare înclinaţie de gîndire — şi în aceasta constă eroarea — manifestă în modul cel mai explicit posibil ,,abdicarea spiritului uman în faţa demersului ştiinţei contemporane". Dar, se va pune eventual întrebarea, cum este posibil ca trecerea *sublimului* — o categorie estetică prin excelenţă — într-un plan de relativă uitare să provoace şi să motiveze semnalata dureroasă eroare? Ce legătură poate să fie între *sublim* şi actul de abdicare a spiritualităţii contemporane în faţa demersului ştiinţei contemporane? Previn prin aceste întrebări lectorul că abordarea, din această perspectivă, a studiului lui Titus Mocanu se va dovedi total inadecvată. Autorul lucrării pe care o recenzăm depăşeşte accepţia estetică, afectivă şi psihologică a categoriei în discuţie, propunîndu-ne înţelesuri izvorîte dintr-un mod sui-generis de fundare ontologică a sublimului. Unii recenzenţi s-au cam speriat în faţa unei atare tentative, dar gîndind sublimul ca ,,dimensiune fundamentală de *existenţă*", Titus Mocanu pledează — de-a lungul unei riguroase şi penetrante analize — pentru redescoperirea conştiinţei de sine a raţiunii ştiinţifice sau, mai exact, pentru descoperirea raţiunii ştiinţifice ca raţiune filozofică. Acesta îmi pare a fi sensul opţiunii lui Titus Mocanu în problema întemeierii ,,riguros ontologice" a sublimului. Cititorul va găsi în această carte deci o ipoteză de interes teoretic major, un proiect demonstrativ, un adevărat sistem, aş spune, clar, solid şi convingător construit, cu un cuvînt bilanţul unor aprofundate şi riguroase cercetări estetice şi filozofice la sursele cele mai autorizate din istoria filozofiei, ca şi din istoria gîndirii ştiinţifice. Ocolind teza şi frazele generale privind ,,reconcilierea" gîndirii dianoetice cu spiritualitatea, Titus Mocanu îşi construieşte ipoteza pornind de la fundamentele obiective şi umane proprii sistemului intelectual şi axiologic care reglează stăpînirea contemporană a universului, formulînd, din perspectivă marxistă, o poziţie metodologică originală în cercetarea raportului cultură — civilizaţie. Relevarea punctului de vedere din eseul *Despre sublim* o socotim cu atît mai oportună cu cît autorul cărţii este printre puţinii la noi care încearcă o construcţie filozofică în spirit modern.

---

* Titus Mocanu, *Despre sublim*, Cluj, Edit. Dacia, 1970, 181 p.

Cum era şi firesc, Titus Mocanu face o nouă lectură, pertinentă, nuanţată şi aprofundată în acelaşi timp a principalelor argumente şi contribuţii înscrise în istoria conceptului de ,,sublim", împărţindu-şi demonstraţia în două momente: primul (cap. II) analizează înţelegerea sublimului *ca stare de tensiune în faţa măreţiei lumii şi ca uimire*, iar al doilea moment (cap. III) analizează *dimensiunea raţională a sublimului şi modalitatea lui simbolică*.

Trecînd la analiză, Titus Mocanu va căuta să surpindă contribuţiile teoretice pe linia *fundamentării ontologice* a sublimului. Din această perspectivă sînt analizate concepţia lui Longinus, Schiller şi Schelling, apoi contribuţia lui Immanuel Kant (*sublimul dinamic şi sublimul matematic*) şi cu deosebire contribuţia lui Hegel, care va reuni *problematica sublimităţii cu aceea a simbolului*. Plecînd de la tradiţia longiniană şi de la viziunea lui Kant, dar mai ales de pe tărîmul moştenirii intelectuale hegeliene, Titus Mocanu îşi propune, în capitolele următoare, să aducă argumente în favoarea ipotezei sale, potrivit căreia ,,sublimul nu este în mod exclusiv o problemă a *expresiei*, ci în primul rînd o chestiune ontologică, şi că doar ulterior devine o trăsătură a sensibilităţii şi deci un domeniu al evocărilor umane spirituale" (p. 114).

În acest scop, autorul ia ca punct de plecare teza potrivit căreia ,,existenţa ca totalitate este duală în manifestarea ei intimă"; ,,această dualitate pe plan obiectiv...necesită o transcriere corespunzătoare la nivelul inteligenţei şi al aspiraţiilor noastre spirituale" (p. 118). Cum înţelege însă autorul să pună în evidenţă constituţia duală a existenţei şi care ar fi modalităţile cele mai corespunzătoare de transcriere a acestei dualităţi la nivelul inteligenţei şi al aspiraţiilor umane? Precizînd că teza dualităţii de esenţă a lumii se înscrie riguros pe linia tradiţiei hegeliene, Titus Mocanu consideră că problema trebuie pusă în alţi termeni decît cei specifici doctrinei hegeliene. După autor deci, manifestarea duală a existenţei s-ar concretiza :

a) în cîmpul fenomenelor de proporţii mari : constelaţiile galactice, desfăşurîndu-se către margini, ajung să neantizeze toate sistemele şi structurile ce le poartă cu ele ; configuraţii încă nedeterminate, pe de altă parte, aspiră la concentrarea de masă şi de materie, ca şi cînd ar năzui să obţină, în sens invers, făurirea structurilor stabile corespunzătoare lor. Această mişcare în direcţia determinării unor noi sisteme, cît şi pulsaţia către un cîmp de raporturi nedeterminate sau către un teritoriu de margine oferă existentului cîteva atribute predilecte : 1) existenţa are posibilitatea de a transcrie şi reconfigura atît punctual, cît şi distributiv oricare din momentele ei, şi 2) în orice sistem de reconfigurare, *ceva scapă* din noianul de trăsături ale sistemului generator sau din teritoriile de strictă vecinătate. În procesul reconfigurărilor deci poate fi detectată o stare de succesive scăpări. Această continuă scăpare din cîmpul determinaţiilor constituie şi ea o *realitate*, deşi este nedeterminată. Se poate afirma astfel că ,,domeniile de fugă sau de scăpare din strînsoarea unor determinaţii stricte constituie un teritoriu fundamental ontologic" (p. 122). Aceste două domenii nete de existenţă, şi anume *dimensiunea structurilor determinate şi dimensiunea cîmpurilor de fugă sau a teritoriilor sublime*, conchide Titus Mocanu, reprezintă tocmai cele două dimensiuni fundamentale ale lumii reale (p. 122). Dar de ce domeniul sau dimensiunea cîmpurilor de fugă primeşte denumirea de *teritoriu sublim*? Pentru că, răspunde autorul, prin ea, adică prin dimensiunea cîmpurilor de fugă, *se anunţă* ceva dintr-un domeniu mult mai amplu decît se poate explicita şi decît se reconfigurează de fapt în cuprinsul structurilor propriu-zise (p. 122—123). În acest moment, Titus Mocanu transcrie una din ideile capitale ale studiului său, şi anume că ,,legea de constituire a dimensiunii structurale a realităţii este aceea a *jocului către un centru bine configurat*. Dimpotrivă, relaţia de *anunţare* a dimensiunii sublime rezidă aproape numai *în jocul de fugă* către teritorii de margine" (p. 123). Aceste două dimensiuni — se precizează imediat — trebuie înţelese însă ca *funcţionale* sau dinamice, şi nu în sens extensiv sau spaţial. Astfel că noţiunea : ,,relaţie de anunţare a dimensiunii sublime" dobîndeşte întreaga semnificaţie în raport cu cel de-al doilea plan de manifestare duală a realităţii.

b) Pînă în acest moment, autorul a încercat să schiţeze posibilitatea de a concepe *provizoriu* sublimul, adică numai ca dimensiunea *indiferentă* a lumii reale. Această determinare provizorie devine operantă cînd se trece la *al doilea plan de manifestare duală a realităţii*, adică la planul condiţiei umane, astfel că reconfigurările permanente din lume vor căpăta o altă înfăţişare, şi anume : transformarea *dimensiunilor indiferente* ale existenţei în orizonturi *obiective*, care ajung astfel să aibă un sens prin excelenţă *uman*. ,,Dimensiunile reale şi indiferente ale existenţei se modifică acum în sensul unui anume colţ specific de univers. Şi astfel asistăm la *epifania lumii reale în orizontul sublimului şi al structurilor*" (p. 125). Ce înseamnă aceasta? Răspunsul, notează Titus Mocanu, acuză rezolvarea în prealabil a unei chestiuni de ordin filozofic, şi anume aceea a lămuririi cît mai depline a sensului ce-l poate avea legătura dintre orizontul structurilor determinate şi orizontul cîmpurilor de fugă. În acest sens, *mutualitatea* acestor două orizonturi concretizează domeniul cel mai însemnat de investigaţie, şi anume, notează Titus Mocanu introducînd un termen propriu, *regiunea ontologică mediană* (p. 126). Trecînd la determinarea regiunii ontologice mediane, autorul ipotezei filozofice în discuţie precizează că în structura ei subzistă *trei cîmpuri de medieri* :

Primul cîmp va fi configurat de faptul că fiinţa umană este angajată substanţial în domeniul de acţiuni mutuale al celor două orizonturi, astfel că ea tinde să transforme în mod curent orizontul cîmpurilor de fugă sau al sublimului în ceea ce se numeşte îndeobşte *spiritualitate* şi să convertească orizontul structurilor determinate într-un program al *cunoaşterii dianoetice şi al acţiunii concrete*. Dar nu numai atît. Fiinţa umană, observă Titus Mocanu, tinde permanent să transfere semnificaţii din orizontul sublimului în acela al structurilor, întrebîndu-se „cîtă substanţă spirituală şi inefabil omenească este conţinută în virtualităţile cunoaşterii *discursive*" sau care este „sensul practic implicat în *proiectele* şi în *năzuinţele noastre*". Aşadar, „interacţiunea dintre *sublim* şi *structuri* presupune o relaţie reciprocă între sensibilitatea estetică şi axiologică în general şi gîndirea dianoetică promptă şi explicativă" (p. 127). Dar această relaţie reciprocă este punctată de antinomii succesive în însăşi structura planurilor care intră în relaţie : gîndirea discursivă descifrează *structura* în raportul ei oponent faţă de *fenomenalitate*; în planul totalităţilor naturale deci, *structurii*, privită ca o constelaţie stabilă a raporturilor interioare, i se opune *evenimentul*. Şi invers : la nivelul manifestărilor spiritualizate ale fiinţei umane, certitudinii care rezultă din caracterul determinat al structurii i se opune dimensiunea *nedeterminării* sau a inefabilului, „care în forma ei absolută nu poate însemna decît orizontul sublimului" (p. 128). În această ordine de idei, conchide Titus Mocanu, „apare un ciudat paradox. În timp ce structura se vrea atît de stabilă şi de precisă, fără ca prin aceasta să fie cu adevărat de neclintit, sublimul implică indeterminarea fără măsură, grandoarea şi jocul discret al nuanţelor la marginea universului, pentru a apărea totuşi în faţa umanităţii ca cea mai perenă dimensiune şi cea mai greu de înlocuit cu putinţă "(p. 129).

Al doilea cîmp de medieri este configurat de „*relaţiile generale de cunoaştere* dintre fiinţa omenească beneficiind de raţiune *ca atare* şi existenţa ca totalitate" (p. 130). Acest cîmp presupune deci „orientarea raţională către intuirea şi *explicarea fundamentală* a esenţelor lumii privită ca totalitate abstractă", spre deosebire de primul cîmp, care invocă necesitatea orientării în direcţia,, «fulgerărilor clipei» şi a sugestiilor desăvîrşite în armonii de sublim" (p. 132).

Cel de-al treilea cîmp median (cristalizat pe temeiul primelor două) este acela al *instituirilor sau concretizărilor*. El este deci *sumativ*, evidenţiind şi el o *natură duală*, în înţelesul că în componentele lui intră sistemul civilizaţiei şi fenomenul culturii, dar într-un raport cu totul semnificativ, observă Titus Mocanu, şi anume : dacă actul civilizaţiei este raportul complex al condiţiei umane faţă de lumea lucrurilor, iar cultura un raport al societăţii omeneşti faţă de domeniul proiectelor spirituale, rezultă că sistemul civilizaţiei este mai aproape de orizontul iniţial al structurilor, în timp ce procesul culturii se sprijină pe simbolurile din orizontul sublimului, ca pe un pivot originar de care ascultă. Sensul şi substanţa complicată a acestui raport, mai observă autorul, au fost puse în evidenţă cu strălucire de către Marx : discutăm, pe de o parte, de un sens care pleacă din structurile de bază ale sistemului civilizaţiei către acelea ale culturii, iar pe de altă parte despre o conexiune inversă, care porneşte de data aceasta de la faptul subtil al culturii şi merge sinuos, dar mereu revelatoriu, către planul extrem de materializat al civilizaţiei (p. 133).

Determinînd, aşadar, cîmpurile regiunii ontologice mediane, Titus Mocanu aduce cîteva precizări de extremă importanţă în ordinea obiectului teoretic expus în primele rînduri ale acestei recenzii. Am în vedere observaţia că sistemul acestor cîmpuri de medieri a primit în diversele momente ale istoriei umanităţii accente *predilecte* şi *diferenţiate*. Modul de accentuare clasică, notează Titus Mocanu, se poate defini prin mişcarea ce pleacă din primele două cîmpuri mediane spre orizontul instituirilor, subliniindu-se relaţia dintre conştiinţă şi existenţă privită *ca esenţă şi ca totalitate*, afirmîndu-se astfel disponibilitatea metafizică a cunoaşterii şi a meditaţiei, afirmaţie în care „chemarea sublimului pare a fi presimţită ca subzistînd de la sine " (p. 134). Al doilea mod de accentuare începe să fie caracteristic pentru epoca noastră, observă Titus Mocanu, de data aceasta sensul accentului plecînd din cîmpul instituirilor spre sfera primelor două. Lucrurile se petrec ca şi cum umanitatea, sub stăpînirea implacabilă a legii ciclice, ar fi silită să abordeze în mod precumpănitor şi mereu mai atent sfera realităţilor constituite sau domeniul *mediilor asociate* omului (medii care iau neîncetat locul elementelor naturale), pentru ca abia ulterior să se îndrepte în direcţia relaţiilor consfinţite între orizontul structurilor şi acelea mult mai profunde ale străfulgerării sublime (p. 135). În acest sens, Titus Mocanu invocă argumentul că, în locul unei înclinaţii certe către gnoseologie (înclinaţia filozofiilor tradiţionale), filozofia contemporană manifestă tendinţa de a analiza cu precădere ramuri speciale şi ,,medianizate" ale gîndirii teoretice fundamentale (filozofia civilizaţiei, filozofia istoriei, filozofia culturii, filozofia acţiunii etc.). Acest nou accent, se observă în continuare, este în esenţă justificat, dar altul este aspectul îngrijorător al problemei în condiţiile civilizaţiei contemporane: ,,Primatul orientării către structuri parcă subzistă cu o tărie prea mare. Astfel, deşi consistenţa acestei înclinaţii a intelectului uman nu este în sine nejustificată, devine precar actul de diminuare a rostului pe care îl îndeplineşte orizontul sublimului" (p. 137). Şi aceasta cu atît mai mult cu cît ,,tensiunea sublimă reprezintă întotdeauna *modalitatea concentrată* şi pură *a luptei pentru spiritualitate*" (p. 160). Observaţia este, într-adevăr, cu atît mai valabilă pentru civilizaţia contemporană. Trecînd, astfel, la ultimul capitol al cărţii, intitulat ,,Aspiraţia către sublim şi spiritul epocii contemporane", Titus Mocanu nominalizează factorii care au conlucrat la deschiderea neobişnuită de perspectivă a civilizaţiei contemporane, notînd că această neobişnuită deschidere de perspectivă pune problema unei drepte cumpăniri spirituale. Dar o atare înclinaţie, notează Titus Mocanu, se manifestă zbuciumat, între *absolutismul tehnicist* şi *absolutismul paseist*. Prevalîndu-se cu exclusivitate de valorile trecute şi făcînd-o fără măsură, această a doua orientare persistă într-o eroare mai gravă, devenind pînă la urmă antiistorică. În această ordine de idei, Titus Mocanu ia în discuţie protestul lui Martin Heidegger şi al lui Herbert Marcuse.

Protestul heideggerian se întemeiază, scrie autorul, pe o ,,abdicare ontologică": fiinţa umană este aruncată în lume în virtutea misterului existenţial, consumîndu-se ca existenţă *anonimă, comună, neautentică*. Pentru a-şi regăsi autenticitatea interioară, fiinţa umană trebuie să apeleze la descripţia *hermeneutică* sau *explicitantă*, descripţie avînd ca scop dezvăluirea adevăratului fel de a exista al condiţiei umane. Omul îşi descoperă însă autenticitatea, adevăratul său fel de a exista în momentul în care — prin descripţie explicitantă — îşi face clară durata autentică, adică durata fiinţei capabile să se refuze ,,ispitirilor anonime". Dar refuzul ,,ispitirilor anonime" implică o *perspectivă sublimă*, perspectivă care nu se instaurează decît în momentul tragic al morţii, pentru că numai în acest moment fiinţa umană este, în sfîrşit, *singură*. Iată ceea ce Titus Mocanu consideră, pe drept cuvînt, a fi marea eroare a lui Heidegger, ,,ideea centrală, dar *exclusivistă*" a gînditorului german. ,,Plină de chemarea sublimului — scrie Titus Mocanu —, doctrina lui îmi pare că abdică undeva chiar de la imperativele autenticităţii, ajungînd să se consume pe un plan al refugierii de lume". În ultimă analiză, Heidegger ,,nu face altceva decît să pună o problemă contemporană majoră în termeni stranii şi ireductibili" şi să construiască ,,o invocaţie a însingurării". Ceea ce, de bună seamă, nu poate constitui o ieşire concludentă, conchide autorul, din ,,dualitatea implacabilă dintre *spiritualitate*, ca fond autentic cu înclinaţii spre trăirea sublimelor orizonturi ale lumii şi *viaţa cotidiană* automatizată şi industrială" (p. 11 ş.a.).

Protestul lui Herbert Marcuse i se pare autorului cărţii *Despre sublim*, de asemenea, extrem de semnificativ, cu atît mai mult cu cît el pune chestiunea într-un mod mult mai restrîns, şi anume ,,doar în contextul relaţiei dintre *logos* şi *eros*" (p. 12).

După cum se ştie, categoria centrală a filozofiei marcusiene este ,,*înstrăinarea*". Marcuse consideră însă această categorie din perspectiva relaţiei dintre spiritul uman integral fundat pe emoţie şi gîndirea raţională. ,,Din acest unghi de vedere — urmează Titus Mocanu — înstrăinare înseamnă nu numai creşterea distanţei dintre *logos* şi *eros* sau a discrepanţei dintre raţiune şi imaginaţie, ci însăşi *suprimarea* unei astfel de antinomii". *Logosul* absoarbe virtuţile *erosului*, capacitatea de imaginaţie a fiinţei umane şi o îndreaptă spre un singur proiect, acela al raţiunii constructive şi tehnocrate, ceea ce conduce, în ultimă analiză, la suprimarea lentă şi civilizată a posibilităţii insului de a se mai mişca sub imperiul destinului personal şi al plăcerilor dezinteresate sau *sublimate*. În vreme ce Heidegger, conchide Titus Mocanu, ,,tindea la o reevaluare a perspectivei spirituale autentice şi sublime prin sacrificarea virtuţilor reale ale ştiinţei şi ale gîndirii discursive, Marcuse procedează la analiză în sens invers. El desfiinţează, pur şi simplu, spiritualitatea, pentru a da şanse de evoluţie viitoare sau în «perspectiva realizării », numai capacităţii raţionale şi discursive a omului". Marcuse, observă în continuare autorul, nu este fericit să facă o asemenea constatare, dar el ,,se înclină sceptic în faţa unei situaţii ... despre care ştie că este o realitate inexorabilă" (p. 14).

Aşadar, soluţiile considerate (Martin Heidegger, Herbert Marcuse) circumscriu reacţii parţiale şi absolutizante, întrucît ,,problema este pusă numai şi în cîmpul strict al subiectivităţii". Trebuie observat însă, precizează Titus Mocanu, că raportului dintre structurile sensibilităţii axiologice şi estetice, pe de o parte, şi structurile gîndirii discursive sau dianoetice, pe de altă parte, îi corespunde o ,,dualitate de natură obiectivă" (ipoteza expusă mai înainte). În această alternativă, urmează Titus Mocanu, ,,o suprimare unilaterală şi omenească a unui factor — chiar dacă o asemenea teză ar părea să coincidă cu o stare provizorie a existenţei societăţii constituită istoric — este cu neputinţă" (p. 16).

Titus Mocanu aduce, după opinia noastră, o contribuţie de certă valoare teoretică la reconsiderarea imaginii tradiţionale asupra sublimului şi, pornind de aici, la modificarea modului de a pune şi a gîndi raportul actual al culturii cu civilizaţia. Formulînd o ipoteză — care s-ar putea dovedi extrem de fecundă — în chestiunea întemeierii riguros ontologice a sublimului, autorul cărţii în discuţie face foarte clară, în primul rînd, ideea că ceea ce afectează în chip dureros mentalitatea contemporană nu este sciziunea dintre ştiinţă şi viaţă, dintre lumea instituirilor tehnologice şi lumea spiritului, dintre raţiunea ştiinţifică şi conştiinţa afectivă, ci tendinţa de a lua, în faţa complexităţii crescînde a omului actual, o atitudine unică şi unilaterală, constînd în a nega *totalitatea* omului din perspectiva unei forme de activitate particulară a omului şi de a reduce, în ultimă analiză, totalitatea raporturilor pe care omul le întreţine cu universul la simplul *raport tehnic*. Are loc astfel o dureroasă disociere în planul raţiunii ştiinţifice înseşi, observă Titus Mocanu în contextul argumentelor sale, şi anume în înţelesul că se ia drept autentică şi definitorie pentru omul contemporan numai *raţiunea calculantă*, raţiunea care construieşte experienţa în ordinea obiectului, neglijîndu-se experienţa raţiunii în ordinea subiectului. Considerînd — pe temeiuri riguros fundate — că raportului dintre structurile gîndirii discursive sau dianoetice, pe de o parte, şi structurile sensibilităţii axiologice şi estetice, pe de alta, îi corespunde o *dualitate de natură obiectivă*, Titus Mocanu pledează, după cum observăm, pentru descoperirea raţiunii ştiinţifice ca raţiune filozofică, subliniind cu deosebire ideea că ceea ce se crede a fi *opoziţie* şi *conflict* în sistemul acestui raport nu este, în realitate, altceva decît o problemă a *funcţiilor* acestuia în actul de constituire a identităţii lumii noastre. Gîndirea dianoetică, susţine autorul, nu poate abdica de la modurile imaginaţiei, în înţelesul că ea rămîne o formă de exerciţiu a *libertăţii umane* şi în această ipostază a sa participă la reelaborarea raporturilor omului cu lumea, avînd drept corelativ — şi anume în ordine obiectivă — cîmpul imaginaţiei, al sublimului şi al orizonturilor sublime. Chestiunea comportă însă şi un aspect ideologic, cu implicaţii politice, şi anume necesitatea unei distincţii clare între *uzajul raţiunii ştiinţifice şi raţiunea ştiinţifică luată ca atare*. ,,În fond — notează în acest sens Titus Mocanu —, ştiinţa contemporană îşi îndeplineşte excelent misiunea. . . . Din partea ei nu poate veni, cred, niciodată, un dogmatism prevestind un nou ev de o natură exclusivistă şi apăsător de dianoetică". Posibilitatea instaurării unei astfel de situaţii nu stă la îndemîna ştiinţei, pentru că ,,ştiinţa, din fericire, nu are timp de aşa ceva. Pericolul stă în mîna acelora care manipulează pe plan social rezultatele obţinute din efortul masiv al demersului ştiinţific" (p. 18).

Lucrarea lui Titus Mocanu *Despre sublim* este, în primul rînd, o lucrare de filozofie — ale cărei rosturi şi sensuri am încercat să le cuprind în aceste rînduri — , şi numai în mod indirect ia în discuţie probleme de ordin estetic. Cum şi în acest compartiment se formulează idei şi gînduri inedite, idei pe care, nu mă îndoiesc, autorul le va integra, cu bune rezultate, în viitoare lucrări, ne propunem să revenim cu un alt prilej şi dintr-o perspectivă mai largă.

Dumitru Matei

CĂRŢILE DE ÎNŢELEPCIUNE ÎN CULTURA ROMÂNĂ *

Lucrarea lui Al. Duţu porneşte de la o idee mai veche a lui Nicolae Iorga privitoare la existenţa în literatura română a unui ,,gen cu totul nou în tipăriturile noastre", şi anume categoria ,,cărţilor de învăţătură". În timp ce lucrările istoricilor s-au limitat la o analiză cronologică, insistînd cu precădere asupra originii prototipurilor[1], lucrarea de faţă, întocmită de un istoric al culturii, încearcă o analiză a genului ca atare, urmărind evoluţia istorică a mentalităţii şi ideilor.

,,Cărţile de înţelepciune" nu se confundă nici cu produsele fanteziei, menite să satisfacă imaginaţia cititorilor, cum sînt cărţile populare, şi nici cu scrierile de uz strict liturgic (cazanii, cuvinte de învăţătură), menite să explice texte sacre. O categorisire şi studiere a lor aparte se impun, deoarece ,,în afara unor alăturări, determinate, în general, de concluzia erudită (izvor comun, filieră similară, paralelisme mai mult sau mai puţin întîmplătoare), înlănţuirea acestor scrieri a fost arareori argumentată, iar legătura care există între maximele din *Codex Sturdzanus*, de exemplu, şi *Pildele* lui Dinicu Golescu sau între regulile de comportare din *Floarea darurilor* şi *Diregătoriul bunei creşteri* al lui Damaschin Bojincă se pierde" (p. 8)[2].

,,Cărţile de înţelepciune" cuprind norme culese din diverse texte şi cu destinaţie strict personală; ele se adresează reflexiei cititorilor, transmiţînd o înţelepciune continuu îmbogăţită de schimbările intervenite în existenţa zilnică: ,,Fie că au în vedere, în prima fază, pe *clericul*, care este iniţiat în tainele unei doctrine supranaturale, fie că sînt adresate, într-o fază intermediară, *cărturarului* chemat să cerceteze rostul lumii şi al societăţii în limitele unor principii teologice, fie, în sfîrşit, că sînt menite, într-o ultimă etapă, *cetăţeanului* care are datoria să participe la « renaşterea » patriei sale, toate culegerile de înţelepciune apărute în cultura română au o structură asemănătoare, în cadrul căreia ideile se preschimbă în decursul timpului. Evident că între preceptele furnizate *clericului* şi cele oferite *cetăţeanului* deosebirile vor fi mai mari decît asemănările, dar toate normele laolaltă răspund unei întrebări unice, pe care atît oamenii din secolul al XVII-lea, cît şi cei din secolul al XIX-lea au trebuit să o rezolve: « Care este datoria omului în lume şi cum poate fi ea îndeplinită? »" (p. 11).

În ceea ce priveşte conţinutul, destinaţia şi circulaţia scrierilor ce se încadrează în categoria ,,cărţilor de înţelepciune", ele indică, după părerea autorului, existenţa a două grupe mari de opere : în prima, întîlnim sfaturi adresate *principelui*, norme de conduită oferite celui aflat în fruntea unei colectivităţi; în a doua categorie, maximele se adresează *tuturor*, avînd un caracter general. Un punct de contact între cele două categorii apare pe planul circulaţiei, majoritatea scrierilor din prima grupă înscriindu-se pe un circuit mai larg, pe măsură ce norma juridică începe să înlocuiască sfătuirea etică.

---

* Alexandru Duţu, *Cărţile de înţelepciune în cultura română*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1972, 168 p. (,,Biblioteca istorică", vol. XXXIV).

[1] Cf. N. Iorga, *Livres populaires dans le Sud-Est de l'Europe et surtout chez les Roumains. 1. Le roman d'Alexandre*; 2. *La Guerre de Troie*. 3. *Livres de sagesse*. 4. *Récits occidentaux*, Académie Roumaine, ,,Bulletin de la Section historique", 1928, p. 7—72.

[2] Pentru comparaţia cu cărţile populare, vezi N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura română*, 2 vol., Bucureşti, 1929, 1938; I. C. Chiţimia şi D. Simonescu, *Cărţile populare în literatura română*, 2 vol., Bucureşti, 1963.

Evoluţia *cărţilor de comportare* — cunoscute în ţările române din primele momente în care scrisul a început să fie utilizat — parcurge o fază hotărîtoare în momentul în care aceste cărţi au încetat să se adreseze exclusiv clericilor şi să servească numai iniţierii sacrale. Începînd cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea, îşi fac apariţia opere care pun la dispoziţia cititorilor ,,sfaturi către sine însuşi,'' deosebite de preceptele care solicitau o conformare aproape totală. Cîteva tipărituri precedă momentul în care îşi face apariţia ,,breviarul cărturarului", care marchează o deplasare în mentalitate, de la valoarea religioasă la cea etică, sub presiunea unei mutaţii în rîndul creatorilor : umaniştii încep să înlocuiască pe cărturarii clerici. *Divanul* lui Dimitrie Cantemir, *Floarea darurilor* şi *Pildele filosofeşti* dau un răspuns nou preocupărilor laicizante şi practice, relevînd o mutaţie de interes către experienţa şi meditaţia personală.

După părerea autorului, dezvoltarea acestei categorii de scrieri nu a fost însă liniară. Curţile fanariote nu au contribuit hotărîtor la amplificarea fondului de idei; manuscrisele greceşti trădează adeseori un spirit mai conservator şi mai puţin modern decît lucrările datorate laicului italian din secolul al XIV-lea, Antoine Galand sau savantului principe moldovean. Avalanşa de maxime din gîndirea filozofilor Eladei şi a părinţilor bisericii a menţinut problematica intelectuală în limitele sintezei realizate de bizantini între spiritul clasic şi doctrina patristică.

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, evoluţia poate fi mai uşor surprinsă. Lucrările care apar, în special datorită străduinţei profesorilor transilvăneni, deschid calea pătrunderii ,,manualului cetăţeanului'' în cultura română. Autorii lor lucrează cu asiduitate pentru ,,a lumina'' întreaga activitate, propunîndu-şi să dezvăluie omului capacităţile pe care le posedă şi care pot schimba, odată puse în acţiune, condiţiile existenţei.

Concepte noi, la care se alătură pilde autentice în locul celor legendare, intră tot mai masiv în circuitul culturii române, iar în deceniul care precedă anul revoluţionar 1848 apar tot mai des cărţi în care afirmarea drepturilor naţionale se îmbină cu o critică temeinică a societăţii feudale. Problemele se individualizează treptat, şi multiplicarea ,,cărţilor de înţelepciune'' înseamnă, totodată, destrămarea categoriei de scrieri ce s-a perpetuat timp de cîteva secole. În timp ce fondul de idei din cartea de comportare se implîntă tot mai adînc în domeniul ştiinţei sociale şi politice, forma mai îmbracă încă veşmîntul încă nedefinit al ,,bibliotecilor'' (iniţiate de un Carcalechi sau Stanciu Căpăţîneanu), pentru a sfîrşi în ,,culegerile de maxime'' ce vor apărea constant în reviste şi ziare sau în volume separate.

Categoria denumită ,,Oglinda principelui'' parcurge, în linii mari un traseu asemănător. *Învăţăturile* lui Neagoe, de pildă, pun în lumină, prin destinul lor, felul în care o ,,oglindă'' a putut oferi principelui o mustrare, a putut sprijini afirmarea unei conştiinţe naţionale şi, în sfîrşit, a devenit un punct de referinţă pentru intelectualii care au încercat să definească o tradiţie de gîndire.

În ultimul capitol al cărţii, intitulat ,,Vîrstele şi graiurile cărţilor de înţelepciune'', autorul îşi propune să desprindă din istoricul acestei categorii de scrieri, din interferenţa de curente ideologice şi din influenţa exercitată de ,,cărţile de înţelepciune'' asupra mentalităţii vremii, cîteva aspecte semnificative. Evoluţia acestor scrieri aruncă noi lumini asupra fazei de ,,criză de conştiinţă'' de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, ce se rezolvă prin aderarea la cîteva idealuri ale ,,luminării'', ca şi asupra momentului de ,,înscriere într-o Europă a naţiunilor'', în prima parte a secolului al XIX-lea.

Evoluţia acestor scrieri ar permite şi o analiză a raportului tradiţie—inovaţie din cultura română. În această privinţă, autorul caută să pună în lumină factorii care au determinat schimbarea gustului literar, precum şi elementele ce au participat la perpetuarea formelor vechi. În sfîrşit, sînt aduse în discuţie conceptele care au evoluat odată cu progresul spiritului laic în ,,cărţile de înţelepciune'', acceptîndu-se faptul că înţelepciunea a devenit treptat un atribut al cetăţenilor. În cadrul concluziilor, autorul insistă asupra soluţiilor originale propuse de intelectualii români din secolul al XIX-lea, care, utilizînd adesea o schemă a virtuţilor aristotelice, adoptau concepte iluministe de provenienţă germană sau franceză. Într-o evoluţie care acoperă aproape două secole, „cărţile de înţelepciune" au însoţit mutaţiile petrecute în mentalitatea oamenilor, iar conceptul de înţelepciune, după ce a fost dependent de cel de „salvare", a căpătat sensul de desăvîrşire personală dobîndită prin cunoaştere raţională şi prin activitate proprie. Ponderea valorii etice şi a sensului moralizator în categoria „cărţilor de înţelepciune" îi oferă comentatorului recent ocazia unor constatări pline de interes privind evoluţia şi particularităţile clasicismului în cultura noastră.

În anexa lucrării sale, autorul reproduce trei studii complimentare, privind conţinutul temei *translatio studii* la umaniştii şi iluminiştii români, o cercetare a mărturiilor referitoare la *imaginea Franţei* la scriitorii din perioada luminilor şi o prezentare a ceea ce a însemnat *civilitatea engleză şi moralismul sud-est european*.

Avînd la bază o întinsă bibliografie, cercetarea lui Al. Duţu aduce o valoroasă contribuţie la cunoaşterea mişcării de idei din ţările române în perioada cuprinsă între secolele XVII-XIX. Studiile de această factură sînt extrem de utile şi merită să fie continuate, ele oferind materialul necesar pentru reconstituirea şi făurirea unei imagini sintetice asupra culturii noastre din trecut.

L. P. Marcu

BINELE ŞI RĂUL

Este un fapt de constatare îmbogăţirea literaturii noastre filozofice în ultimii ani. Frecvenţa apariţiilor editoriale e un semn că reflecţia filozofică a devenit mult mai activă şi că rezultatele ei încearcă să răspundă unor nevoi reale ale culturii noastre. Domeniul eticii şi al problemelor morale în general cunoaşte şi el o înviorare concretizată în cercetări teoretice şi în titluri noi de cărţi. Lucrarea *Binele şi răul* (apărută la editura Junimea, 1971) a cercetătorului ieşean Ion Grigoraş se înscrie evident în sfera acestui domeniu de preocupări.

Cum era şi firesc, introducerea în tema binelui şi răului debutează cu întrebări legate de statutul istoric şi teoretic al celor două categorii morale, cu circumscrierea cadrului metodologic şi a perspectivei din care problemele îşi aşteaptă o soluţie. Chestiunea dacă „se poate şti ce este binele?", ridicată de autor în primul capitol, vizează „destinul gnoseologic" al binelui moral (p. 6) şi reclamă o încadrare în contextul istoric al răspunsurilor ce i s-au dat. Autorul va schiţa, aşadar, poziţiile diverselor curente filozofice din trecut relativ la posibilitatea noastră de a cunoaşte şi determina binele. O atenţie deosebită se acordă scepticismului — prima formă declarată a agnosticismului în etică. Pyrrhon, cum se ştie, susţinea că „binele prin natură nu este cognoscibil". Sextus Empiricus ajunge la concluzii similare. În vremurile noastre, posibilitatea determinării binelui alcătuieşte obiectul unor ample contestaţii venite atît din partea intuitivismului (Moore, Broad, Prichard ş.a.), cît şi din cea a emotivismului (Ayer, Carnap, Reichenbach etc.). Există şi alte orientări care se circumscriu aceluiaşi sistem de referinţă. Consecinţele unor atare poziţii sînt în genere cunoscute. Ele pun la îndoială statutul eticii ca ştiinţă, posibilitatea cunoaşterii regnului moral. Este şi motivul pentru care autorul se consideră dator să ia atitudine, susţinînd, în dezacord cu doctrina sceptică, teza cognoscibilităţii binelui.

Din perspectiva metodologică generală a materialismului istoric, autorul prospectează zonele transmorale-obiective, în care binele îşi descoperă temeiul şi semnificaţia funcţională; acestea „derivă din necesitatea convieţuirii sociale a oamenilor, necesitate care determină ordinea relaţiilor interumane, concordanţele dintre individ şi societate, armonia dintre oameni. Binele derivă din această necesitate şi în acelaşi timp este funcţia acesteia, finalizează împlinirea ei" (p. 29). Sînt idei la care subscriem, cu mențiunea însă că „teza caracterului social-obiectiv al binelui moral" (p. 39) s-ar fi pretat unor mai subtile nuanțări. Ne referim îndeosebi la natura specifică a formei de manifestare a obiectivului și subiectivului în viața morală, cît și la opinia mult prea categorică, după care, „subiectivitatea binelui depinde de obiectivitatea socială, derivă din ea și reprezintă funcția ei" (p. 39).

În fapt, lui Ion Grigoraș nu-i lipsesc nici forța și nici intenția nuanțării. Dovada o face suplețea analizei din cadrul unor paragrafe, cum ar fi : *Binele și răul ca sferă a moralului și imoralului*, *Determinările binelui*, *Moralitatea binelui* ș.a.

Un loc cu totul aparte în economia și concepția lucrării îl ocupă paragraful intitulat „Video meliora proboque, deteriora sequor" („Văd binele și-l aprob, dar urmez răul !"). Sînt proverbialele cuvinte ale Medeii din *Metamorfozele* lui Ovidiu prin a căror invocare s-a reușit a surprinde tonalitatea gravă, tensiunea care acompaniază aproape totdeauna actul moral, precum și puterea de fascinație a răului. În ce rezidă și din ce decurge forța răului, deși „văd binele și îl aprob?".

La o primă analiză, răul moral se edifică, reprezentînd „negarea sacrificiului, satisfacția abuzivă" rezultată din neconcordanța „binelui utilitar, practic legitim" cu „binele moral" (p. 45). Aprofundînd cercetarea, Ion Grigoraș ajunge la concluzia că, „dacă răul ar fi în chip absolut numai rău, evident că omul nu l-ar mai comite și n-ar mai fi nevoie de educație și de sancțiuni pentru a-i determina pe oameni să nu facă răul. La fel și în cazul binelui : dacă binele moral ar fi în chip absolut bine — și social și personal —, bine în orice condiții de loc și de timp, oamenii l-ar îndeplini automat și nu ar mai fi nevoie de educație și răspundere socială. Ceea ce condiționează existența binelui și a răului este tocmai relativitatea lor ce rezultă din interacțiunea lor necesară" (p. 46).

Interacțiunea binelui și a răului are loc în cadre concrete. Această concretitudine — fiind prin excelență istorică și în consecință aflată într-o continuă devenire — este cea care determină relativitatea binelui și a răului. Autorul se referă, desigur, la realitatea socială pe temeiul căreia se produce interacțiunea binelui și a răului. Societatea, într-o asemenea accepțiune, apare ca reprezentînd „factorul fundamental generator de rău sau bine" (p. 47). Dacă însă fenomenul de generare a răului în societățile dedublate antagonic are loc în principal pe fondul inegalității economice, al exploatării omului de către om, cum se petrec lucrurile în socialism?

În literatura etică de specialitate, această problemă, atît de complexă prin semnificațiile și implicațiile sale, a fost tratată uneori mult prea simplist. Răul — săvîrșirea de acte moralmente reprobabile — era pus aproape în exclusivitate pe seama persistenței unor reminiscențe ale vechii societăți. Fără a contesta nocivitatea influenței unor asemenea reminiscențe, Ion Grigoraș lărgește considerabil orizontul explicativ prin introducerea în ecuația raționamentului său a unui număr de factori care vin și schimbă obișnuita perspectivă asupra producerii binelui și răului în socialism.

Schimbarea perspectivei atrage după sine elaborarea unui nou sistem de coordonate. Autorul se va apleca din nou asupra „materiei" binelui și răului, încercînd să edifice din interior un sistem de coordonate prin care să cuprindă universul ce i se oferă spre cercetare. Astfel vor fi urmărite și analizate, din unghiul de vedere anunțat, „coliziunile binelui și răului", „binele, plăcerea și durerea", „natura umană și binele moral", „dialectica conținutului și formei binelui" etc. Nu cunoaștem o altă lucrare de etică marxistă care să fi avansat așa de mult pe spinosul tărîm al binelui și răului. Ion Grigoraș a reușit astfel să pună în lumină un număr de structuri, entități și interacțiuni ce țin de fenomenologia binelui și răului. Ele vor fi utilizate în continuare pentru identificarea notelor specifice pe care le imprimă socialismul binelui și răului. Așa se ajunge treptat la recunoașterea caracterului „antarc" al binelui în socialism — ceea ce impune acțiunii respectarea principiului „cel mai bun lucru de făcut" (p. 119) —, determinîndu-se totodată funcția socială a binelui, valoarea sa în dirijarea sensului vieții. Prin aceasta problematica adusă în discuție cîștigă în profunzime și se înscrie semnificativ în dezbaterile actuale de etică marxistă.

Stelian Stoica

CONSULTAȚIE

FINALITATE ȘI SCOP

DE

ION TUDOSESCU

Se observă astăzi o predilecție la mulți oameni de știință pentru categoriile de *finalitate* și *scop*. Eliberate de învelișul lor tomist tradițional, aceste concepte dau o nouă configurație teoriei determinismului și contribuie la o reinterpretare deterministă a teleologiei, din care materialismul dialectic elimină teologia și finalismul.

La această reconstrucție a conceptelor de finalitate și scop contribuie substanțial științele contemporane. Între altele, cibernetica, studiind fenomenele din punctul de vedere al dirijării unor sisteme dinamice complexe (cu autoreglare), a dat o nouă perspectivă în abordarea determinării cauzale, integrînd în sfera acesteia raporturile de finalitate. Expresie a autodeterminării fenomenelor, categoria de finalitate reflectă mecanismul de producere a conexiunilor inverse, tendința de autoreglare și autoconservare a sistemelor dinamice complexe. Scopul însuși se dovedește a fi o relație cauzală de tipul conexiunii inverse, în care efectul, ca proiecție conștientă anticipatoare a consecințelor cauzei, acționează cauzal asupra acesteia. Pe această bază, conceptele de finalitate și scop devin fundamentale în multe domenii ale cunoașterii care se pretează la o modelare cibernetică.

a. FINALITATEA

Reconsiderarea conceptului de finalitate în știința contemporană a adus după sine și reluarea sensului tomist al acestuia, astfel încît succesele științei moderne și îndeosebi ale ciberneticii au fost uneori interpretate ca premise pentru extrapolarea ideii de scop asupra tuturor domeniilor în care sînt puse în evidență raporturi cauzale. Aceasta semnifică însă nu atît o repunere în drepturi a categoriei de finalitate, ci mai degrabă o recrudescență a finalismului și implicit o perspectivă deschisă creaționismului în știință. În maniera unei asemenea concepții, în cadrul unui simpozion desfășurat în 1956 la Veneția, pe tema „Valoarea finalității în lume”, la

Rev. filoz., 20, 2, p. 223–230, București, 1973

care au participat reprezentanți ai diverselor domenii ale științei, Carlo Giacon afirma că finalitatea, care este proprie și în fizică sau în oricare domeniu al realității, necesită inteligență, indiferent dacă este denumită mecanism ordonat (în lumea naturală) sau libertate, alegere conștientă (la om)[1]. Într-o comunicare prezentată la cel de-al XIV-lea Congres internațional de filozofie de la Viena, 1968, Carlo Giacon consideră, de asemenea, că ontologia și întreaga filozofie a naturii nu pot explica schimbările și transformările decît pe baza exploziei unui suflu vital[2].

La concluzii asemănătoare ajung și alți neotomiști contemporani. Filippo Selvaggi, de exemplu[3], consideră indeterminismul ca o dovadă a predestinării fenomenelor. Rezultat din intervenția factorilor întîmplători, care țin de natura intrinsecă a fenomenelor, indeterminismul prejudiciază posibilitatea previziunilor, spune el, dar nu anulează necesitatea obiectivă extrinsecă a acestor fenomene, necesitate ce decurge dintr-un plan rațional stabilit de o inteligență primară universală. Datorită acestei predeterminări raționale, legile obiective ale microstructurilor rămîn totdeauna un mister insondabil, ceea ce motivează astfel caracterul probabilist al imaginilor noastre despre lumea cuantelor. În această perspectivă se ajunge la o motivare spirituală a comportării microstructurilor, pledoaria pentru determinism în microfizică fiind de fapt o încercare de a acredita un teologism teist.

Neotomismul, după cum se vede, folosește noțiunea de finalitate într-o viziune deterministă, dar rămîne în limitele unui determinism (deși obiectiv) teologic. Conceptul de cauză finală este în continuare preluat în manieră tomistă. Cu toate că unii neotomiști contemporani încearcă o modernizare a ontologiei filozofice în concordanță cu problematica antropologică și praxiologică contemporană, raportează în continuare esența umană la Dumnezeu. De exemplu, Michele Federico Sciancia, criticînd pe bună dreptate pozițiile extremist-scientiste în abordarea naturii umane, afirmă totodată, în această privință, că orice ontologie — și antropologia este ontologia actuală care ne interesează — jalonează problema principiului metafizic suprem, problema lui Dumnezeu[4].

*

Categoria de finalitate se integrează în teoria determinismului, exprimînd *raporturi de necesitate*. Aceste raporturi asigură de-a lungul unui lanț cauzal o anumită direcție de dezvoltare a fenomenelor. Acțiunea constantă a acelorași grupuri de condiții conduce la păstrarea unei linii orientative în dezvoltarea fenomenelor, astfel încît, în structura spațio-temporală a sistemelor materiale, sînt prefigurate stările lor viitoare. Finalitatea nu exprimă deci un plan prestabilit, ci un proces de devenire, în care interacțiunile dintre cauze și condiții sînt relativ stabile, se conservă structural și funcțional.

---

[1] *Causalità a finalità, Atti del Convegno, Il valore del fine nel mondo* a cura di Marino Gentile, Firenze, Sansni, VIII, 1959 (Quaderni di San Giorgio, nr. 7), p. 183.

[2] Carlo Giacon, *Les principaux problèmes de l'actuelle philosophie de la nature, Akten des XIV Internationalen Kongresses fur Philosophie*, Wien, 2—9 sept. 1968, Verlag Herder Wien, 1969, Band 4, p. 377.

[3] Cf. Filippo Selvaggi, *Nécesité et contingences dans la Nature*, Actele Congresului internațional de filozofie de la Viena (1968), vol. 4.

[4] Michele Federico Sciacia, *La métaphysique*, Actele Congresului internațional de filozofie de la Viena (1968), vol. 3.

Interpretată ca expresie a *repetabilității condițiilor*, a ordinii în succesiunea genetică a fenomenelor, finalitatea nu se disociază de cauzalitate, ci se manifestă ca o modalitate specifică a lanțurilor cauzale, în care schema șirului efectelor se structurează *anterior* acțiunii cauzelor care le determină, potrivit unor modele de codificare informațională înglobate structural în cauze.

Constanța și repetabilitatea raporturilor de finalitate sînt relative, necesitatea care reglează funcțional acțiunea condițiilor se împletește cu întîmplarea, ceea ce determină ca sensul orientativ al fenomenelor, exprimat de categoria de finalitate, să cuprindă un procent (mai mare sau mai mic) de variabilitate. Tocmai această inconstanță (nerepetabilitate, variabilitate) în desfășurarea lanțurilor cauzale reprezintă fundamentul obiectiv, genetic al transformărilor, al schimbărilor calitative. Absolutizarea acțiunii „cauzei finale'' contrazice ideea de dezvoltare. În obiectivarea acestui tip de relații cauzale, continuul și discontinuul în procesul dezvoltării formează o unitate. Este ceea ce în biologie se traduce prin relații între variabilitate și ereditate în procesul evoluției.

Așadar, structurarea schemei șirului efectelor anterior acțiunii cauzelor se realizează *relativ* și nu absolut; finalitatea nu exclude împletirea lanțurilor cauzale cu cele de condiționare, interacțiunea necesarului și întîmplătorului. Cu alte cuvinte, conceptul de finalitate este incompatibil cu determinismul mecanicist și implicit cu fatalismul și finalismul.

Deosebirea dintre conceptele de finalitate și finalism se întemeiază și pe faptul că sistemul de codificare genetică a stărilor viitoare ale unui sistem în stările lui inițiale se realizează ca produs al *autodinamismului* și interacțiunii sistemelor materiale, proces care la scara biologicului îndeosebi poate fi verificat și dirijat experimental. *Codificarea genetică* este o specie a categoriei de *informație*, iar aceasta la rîndul ei este o formă fundamentală de reflectare — proprietate generală internă a materiei. Este exclus astfel orice fel de plan prestabilit (scop) în interpretarea categoriei de finalitate.

La interpretarea materialist-dialectică a conceptului de finalitate a contribuit hotărîtor, după cum am relevat, cibernetica. Meritul ei este acela de a fi oferit modelul logic al cauzei finale. Prin analiza sistemelor cu conexiune inversă (*retroacțiune*), cibernetica a dovedit existența obiectivă a unor condiții în care efectul corectează propria sa cauză, îi dirijează acțiunea, astfel încît să-i fie favorabilă, să-i conserve calitativ și cantitativ propria sa natură.

Deși, deocamdată, sînt dificultăți în generalizarea servomecanismelor (mecanisme cu autoreglare), mai ales în lumea fizică și chimică, se poate vorbi totuși, după cum menționează și Jacques Guillamaud[5], de *legea universală a retroacțiunii*. La nivel elementar, însuși conceptul de *acțiune reciprocă* sau *principiul acțiunii și reacțiunii* semnifică un model de retroacțiune care ar putea fi redat, după cum notează Guillamaud, în termenii următori :

---

[5] Jacques Guillamaud, *Cibernetica și materialismul dialectic*, București, Edit. științifică, 1967, p. 71–79, 155.

„orice fenomen tinde să se opună prin efectele sale cauzei care îl produce”, ceea ce, în condiţiile luării în consideraţie a cauzalităţii tranzitive, înseamnă că „orice fenomen se află în acţiune reciprocă cu lumea exterioară, în aşa fel încît orice fenomen este limitat prin însăşi acţiunea sa asupra lumii exterioare” [6].

Aceste enunţuri, punînd în valoare *relaţia de la efect la cauză* (efectul reacţionează asupra cauzei), nu sînt altceva decît exprimări concentrate ale conceptului de finalitate. În această privinţă, prin conceptul de retroacţiune, cibernetica a contribuit la lărgirea cîmpului de aplicabilitate al conceptului de finalitate dincolo de limitele biologiei. La o primă aproximaţie, s-ar putea defini finalitatea ca *raport cauzal inelar.*

Menţionăm însă că absolutizarea conexiunii inverse conduce la un cerc vicios din care este exclusă posibilitatea deducerii dezvoltării. De aceea în orice raport de conexiune cauzală inversă se păstrează criteriul determinismului de la cauză la efect şi al variaţiei efectului în raport cu cauza, chiar dacă în principiu relaţia dintre cauză şi efect este o relaţie inelară. Rezultă că retroacţiunea trebuie privită ca raport cauzal în care finalitatea se împleteşte cu devenirea, ca reflex al dialecticii obiective a constanţei şi variabilităţii, a repausului şi mişcării. Această împletire a finalităţii cu devenirea şi, respectiv, corelarea conexiunii inverse cu cauzalitatea ne obligă să definim finalitatea numai ca o *tendinţă către echilibru* a sistemelor, *tendinţa către conservarea calitativă*, izvorul acestei tendinţe fiind lupta contrariilor interne. Orice sistem îşi creează imanent tensiunea necesară pentru a reacţiona şi totodată a acţiona asupra contextului său (cauzal extern şi intern). Echilibrîndu-şi prin conexiune inversă comportarea, în sensul conservării calitative şi adecvării la context, sistemul realizează totodată şi operaţia de a acţiona asupra contextului, eliberîndu-se de acesta printr-un şir de mutaţii calitative.

Semnalăm faptul că biologia, deşi a operat de mai multă vreme cu o accepţie materialistă a conceptului de finalitate, nu a putut totuşi impune generalizarea acestei interpretări. De aceea, cu toate progresele biologiei deterministe, care a repus în circulaţie în ştiinţă conceptul de finalitate, chiar în secolul al XX-lea continuă să circule o anumită opoziţie a filozofiei materialiste faţă de conceptul aristotelic de *causa finalis*. Confundîndu-se termenii de finalitate şi scop (acesta din urmă fiind extrapolat de finalişti de la universul uman la universul natural în general), în baza criticii îndreptăţite a teleologismului neotomist, încă întîmpină rezistenţă încercările de a conferi un temei ontic natural conceptului de finalitate şi de a fixa în mod corespunzător un cadru epistemologic şi praxiologic adecvat conceptului de scop. Prin extinderea domeniului de aplicabilitate al conceptului de retroacţiune, cibernetica a generalizat achiziţiile biologiei evoluţioniste şi darviniste în privinţa comportării autoreglate a organismelor vii, sugerînd pentru prima oară un statut epistemologic materialist conceptului de finalitate în deplină concordanţă cu principiile cauzalităţii şi determinismului. Odată cu aceasta nu este însă respinsă *de plano* teleologia, ci i se limitează sfera de aplicabilitate la nivelul determinismului social, fiind o componentă motivaţională specifică a acţiunii umane.

---

[6] *Ibidem*, p. 73.

Înainte de a ne opri asupra conceptului de scop, relevăm că asupra conceptului de finalitate aruncă o nouă lumină discuțiile actuale în domeniul structuralismului. O amplă dezbatere asupra conceptului de finalitate abordat în perspectivă structuralistă a avut loc la lucrările colocviului de la Cerisy (1959) despre *Structură și geneză* [7]. Din lucrările acestui colocviu a reieșit că înțelegerea diacronică a structurilor, la care face apel structuralismul genetic întemeiat de Jean Piaget, oferă premisa metodologică a integrării cauzei finale în teoria determinismului și a dezvoltării. Genetic, orice structură este prefigurată anterior, în sînul altor structuri din care a emers. Există o continuitate genetică între structurile pe scara evoluției, astfel încît o anumită structură nu este înlocuită de oricare alta în procesul dezvoltării, ci de o structură căreia îi oferă propriul său model de configurare a interacțiunilor ce o caracterizează.

În relația diacronică dintre structuri se realizează astfel un raport de predeterminare. Unitatea dintre geneză și structură, dintre sincronic și diacronic în procesul dezvoltării oferă, așadar, contextul obiectiv de împletire a cauzei eficiente cu cauza finală.

Aceasta înseamnă că înțelegerea dialectică a conceptului de structură asigură temeiuri raționale pentru respingerea finalismului și totodată pentru o interpretare consecventă a conceptului de finalitate.

Din confruntarea conceptului de finalitate cu cel de structură rezultă următoarele elemente definitorii ale conceptului de finalitate :

— *finalitatea se împletește cu cauzalitatea*, se concretizează ca un tip de cauzalitate. În perspectivă structuralistă, cauza finală se împletește strîns cu cauza formală (este vorba de modelul sincronic al structurilor) și (întrucît structura este privită genetic) cu cauza eficientă. Această multicorelație obiectivă de specii cauzale exclude conceptul de scop (subiectiv și cu atît mai mult obiectiv — scop suprem) și prin aceasta finalismul ;

— *finalitatea este o tendință internă către echilibru* a structurilor. Se definește ca tendință, deoarece absolutizarea echilibrului ar semnifica anularea mișcării, a devenirii. Or, finalitatea, ca expresie a conservării calitative a structurilor, se corelează cu noțiunile de dezvoltare și progres ; există un *raport de unitate contradictorie între finalitate (echilibrare) și devenire* (dezechilibrare). Din jocul echilibrului și mișcării rezultă că finalitatea exprimă o *necesitate deschisă* (în corelație cu variația factorilor întîmplători și condiționali), este un fundament cauzal obiectiv al depășirii ; finalitatea se manifestă ca *orientare spre viitor* a fenomenelor, luată în sens de *predeterminare obiectivă* proprie, și nu ca predestinare. Predeterminarea este funcție de constanța condițiilor, a raporturilor de necesitate în diacronia obiectivă și exclude intervenția oricărui factor volitiv, intențional sau teleologic ;

— concepută ca *liant între structură și geneză*, sincronic și diacronic, finalitatea se conturează a fi o *relație cauzal-biunivocă între posibilitate și realitate* (trecut și viitor), realitatea fiind structură înfăptuită, iar posibilitatea structură în devenire.

Toate aceste idei, pe care discuțiile actuale în privința conținutului conceptului de structură le oferă discursului filozofic, asupra cauzei finale, precum şi consecinţele teoretice pe care cibernetica le oferă în vederea susţinerii universalităţii conceptului de finalitate, atestă afirmarea gîndirii materialiste în domeniul teoriei determinismului dialectic şi totodată dovedesc inconsistenţa teoretică a finalismului şi mecanicismului în problema cauzalităţii şi determinismului.

---

[7] Cf. *Entretien sur les notions de „Genèse et de Structure"*, sous la direction de M. de Gandillac, Lucien Goldmann, Jean Piaget, Mouton et Co., Paris, La Haye, 1965.

b. SCOPUL

Respingînd teleologismul finalist în interpretarea conceptului de finalitate, izvorît din extrapolarea semnificaţiei aristotelice dată cauzei finale aplicate la scara întregului univers, materialismul dialectic nu exclude total *teleologia*. Central în neotomism, conceptul de scop este prezent şi în concepţia materialist-dialectică asupra determinismului. Există însă o deosebire radicală între modul materialist-dialectic şi interpretările neotomiste în definirea conceptului de scop.

În primul rînd, scopul este o noţiune aplicabilă numai la studiul cauzalităţii fenomenelor sociale. Nu există scop în natură. În al doilea rînd, admiterea scopului în viaţa socială, integrarea sa în concepţia deterministă despre societate nu înseamnă nicidecum finalism, predestinare. Conceptul de scop este diferit nu numai de cel de „scop suprem", cu care operează finalismul, ci şi de cel de finalitate. Exprimă doar o formă particulară a acestuia, în care, în determinarea obiectivă a fenomenelor sociale se împletesc necesitatea (obiectivă) şi libertatea (de alegere subiectivă), legitatea (obiectivă) şi acţiunea (conştientă).

Scopul este subordonat celorlalte categorii ale determinismului şi, în primul rînd, cauzalităţii. Pe de o parte, trebuie subliniat că numai omul poate acţiona deliberat, îşi poate manifesta intenţii, dorinţe, se poate conduce după acte normative stabilite de comun acord cu alţi oameni etc. Pe de altă parte, posibilitatea scopului nu înseamnă „liber arbitru", „libertate (deplină) de alegere", anarhism, ci rezultă dintr-o cunoaştere a cauzalităţii. În împrejurările în care în activitatea lor oamenii nu respectă desfăşurarea cauzală a fenomenelor (din nesocotirea sau din necunoaşterea cauzalităţii), scopurile nu pot fi atinse, iar libertatea îşi pierde sensul. Corelîndu-se cu libertatea, scopul este subordonat de asemenea, odată cu aceasta, necesităţii. Din expresie a libertăţii individuale (subiective), prin integrarea individualului în social în fixarea ţelurilor majore ale unei colectivităţi, scopul devine expresie a necesităţii (obiective). Scopurile indivizilor sînt subordonate scopurilor unei comunităţi sociale, iar acestea sînt media statistică a scopurilor individuale, fapt care evidenţiază unitatea dintre obiectiv şi subiectiv în fixarea scopurilor. Intervenind în raporturile de determinare a comportării oamenilor, scopurile nu afectează, aşadar, determinismul social obiectiv, ci, dimpotrivă, se manifestă ca expresie a acestuia, un determinism în care parametrii cauzali obiectivi interacţionează cu cei subiectivi.

Dezvăluirea fundamentalului obiectiv al scopurilor oamenilor prin sesizarea corelaţiei dintre scop şi cauzalitate, scop şi necesitate, atestă inconsistenţa oricărui indeterminism şi finalism sau subiectivism în domeniul teleologiei. Disocierea noţiunilor de finalitate şi scop şi, respectiv, limitarea conceptului de scop la sfera scopului uman, permite totodată o reinterpretare a conceptului de cauzalitate în general şi a celui de *causa finalis* în special. Într-o interpretare materialist-dialectică, *causa finalis* îşi pierde semnificaţia aristotelico-tomistă de scop (şi cu atît mai mult de scop suprem) şi se relevă a fi expresia unor raporturi cauzale *imanente*, pe care le înglobează conceptul de finalitate.

Ne apare astfel suficient de argumentată afirmaţia că explicarea materialist-dialectică a conceptelor de finalitate şi scop conferă o deplină consecvenţă principiului universal al determinismului şi totodată deschide, pentru prima oară, perspectiva abordării teleologiei în afara oricărui finalism şi teologism neotomist.

★

Conceptul de scop are o mare valoare operaţională în cercetarea determinismului praxiologic. Din analiza structurii acţiunii sociale[8] rezultă că eficienţa actului uman depinde în mare măsură şi de natura dimensiunii sale teleologice. Scopurile oamenilor intervin cauzal în structurarea activităţii lor practice. În acest caz, scopul, deşi se instituie ca premisă anticipatoare a trecerii de la potenţă la act(în producerea lui gîndirea umană procedează inductiv de la cauză la efect), se instituie, din punctul de vedere al desfăşurării circuitului praxiologic, ca un *raport de conexiune inversă* (de la efect la cauză). Ceea ce prezumtiv se consideră a fi efect al acţiunii intervine motivaţional în producerea actelor care-l vor obiectiva. Determinismul teleologic se dovedeşte a fi deci un determinism cauzal. Şi în cazul acestui tip de determinism, ca şi în cadrul finalităţii, intervin raporturi de retroacţiune, motiv pentru care cibernetica oferă modelul oricărui determinism inelar, indiferent dacă este aplicaţie a unor sisteme de acţiune naturale sau sociale.

Scopul prezintă o deosebită complexitate. Se manifestă ca o *activitate conştientă*, ca *intenţionalitate*, ca act de *voinţă*, ca act deliberativ. Se manifestă, de asemenea, ca *stare de conştiinţă de sine* a subiectului care urmăreşte întotdeauna o *idee-ţel*, indiferent dacă aceasta poate fi atinsă sau ratată[9]. De aceea lipsa de scop este aparentă. Inexistenţa unui ţel semnifică manifestarea altui ţel sau intervenţia altor ţeluri cărora agentul, din considerente practice adecvate lui, le dă prioritate.

Ca specie a relaţiilor de determinare, scopul este el însuşi determinat : *nomologic* — deoarece izvorăşte din cunoaştere, presupune o întemeiere cauzal-obiectivă ; *psihologic* — presupunînd volitivitate şi adeziune subiectivă, convingere, dorinţă, credinţă, părere ; *sociologic* — întrucît se întemeiază pe *trebuinţă*, pe nevoi individuale şi sociale ale oamenilor, pe *interese* (materiale şi spirituale). Acestea hotărăsc, în ultimă instanţă, în mod obiectiv, natura şi sfera ţelurilor activităţii oamenilor, influenţează dorinţele şi năzuinţele lor. În raport cu interesele (individuale sau colective, acestea din urmă avînd o sferă variabilă : de grup, de clasă, naţionale, internaţionale), scopurile proiectează şi luminează acţiunea oamenilor, activitatea lor teoretică şi practică.

---

[8] Cf. Ion Tudosescu, *Praxiologie şi determinism*, în *Teoria acţiunii umane* („Forum" — Ştiinţe sociale, Buc., nr. 1/1969) ; *Motivaţie şi scop în praxiologia contemporană*, în *Cunoaştere şi umanism* („Forum" — Ştiinţe sociale, Buc. nr. 2/1970) ; *Structura acţiunii sociale. Momentul previzional al acţiunii*, în *Teoria conducerii societăţii*, Bucureşti, Edit. politică., 1971.

[9] Cf. Israel Scheffler.

Scopurile au o multitudine de *funcţii* în structurarea activităţii umane : *mijlocesc eficienţa actului uman* (prin scop, acţiunea umană capătă potenţial atributul de eficienţă) ; *orientează acţiunea*, sugerează căile şi mijloacele ei de realizare, este *călăuză* a procesului de umanizare a realului ; joacă rol de *regulator al acţiunii*, este mijlocitor al comportamentului uman autoreglat. În acest sens, scopul are şi rol de *factor de selecţie*, de corijare şi control al actelor agentului în raport cu varietatea şi multitudinea complicată de situaţii care intervin perturbator în desfăşurarea acţiunii.

Pe baza tuturor acestor funcţii praxiologice, scopul intervine în universul natural de interacţiuni ca *forţă motrice principală a detaşării socialului de natural*, a subiectului de obiect, ca *termen central al distincţiei şi corelaţiei dintre cultură şi natură.*

Se învederează, aşadar, că fără includerea scopului în ansamblul conceptelor determinismului nu este posibil de surprins specificul determinismului social. Acest nivel al determinismului universal se caracterizează prin asocierea la relaţiile de determinare cauzale, funcţionale, necesare şi întîmplătoare, legice a unor raporturi praxiologice de determinare, în structura cărora relaţiile teleologice dintre subiect şi obiect au caracter definitoriu. În consecinţă, teleologia este prin excelenţă o disciplină praxiologică. Şi, întrucît praxiologia — după cum consideră Kotarbinski — este o metaştiinţă a acţiunilor umane, o disciplină care-şi propune stabilirea unor criterii de maximă eficienţă a actului uman, este evident că teleologia nu poate fi aplicabilă oricărui tip de acţiune (naturală), ci numai acţiunilor subiectului asupra obiectului. În afara acestui tip de acţiune este exclusă aplicabilitatea teleologiei şi odată cu aceasta lipsită de sens orice speculaţie finalistă sau teistă asupra conceptului de scop.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

ȘTIINȚA, TEHNICA, OMUL

Între 26 și 27 decembrie 1972 a avut loc la București, din inițiativa Secției de filozofie și logică a Academiei de Științe Sociale și Politice a Republicii Socialiste România și a Institutului de filozofie, o sesiune științifică în întîmpinarea celui de-al XV-lea Congres mondial de filozofie, care se va desfășura în vara acestui an la Varna.

Întrunind comunicări de o mare diversitate, sesiunea a avut totuși o unică temă: „Știința, tehnica, omul''. Comunicările prezentate și-au canalizat interesul în cîteva direcții principale :

1) Logica și metodologia științei (Dobre Axinte, *Implicații epistemologice ale conceptului matematic de infinit*; Ion Banu, *Metoda structurală și investigarea istoriei filozofiei*; Petre Botezatu, *Era logică*; Cornel Damian, *Structuri ontice și modalități de cunoaștere*, Tudorel Dima, *Încercare asupra unei etiologii inductive*; Cătălin Mamali, *Statutul subiectului în cercetarea socială. Consecințe epistemologice și etice*).

2) Axiologie și filozofie în era științifică-tehnică (Pavel Apostol, *Valorile și viitorul*; Aneta Busuioc, *Filozofia și revoluția științifică tehnică actuală*; Alexandru Florian, *Timp, construcție și creație*; Ludwig Grünberg; *Cunoașterea și valorile în era științifică-tehnică*; Ion Ivanciu, *Considerații asupra ideii de ierarhie a valorilor*; Mihai Nadin. *Filozofie și reificare*; Radu Pantazi, *Civilizația umană și destinul ei*; Ileana Răceanu, *Posibil științific și posibil uman*; Henri Wald, *Inventarea semnului și geneza valorii*).

3) Artă, estetică, tehnicizare (Marcel Breazu, *Cu privire la noțiunea de accesibilitate a artei*; Pavel Cîmpeanu, *Implicații sociale ale unei industrii de imagini*; Victor Mașek, *Angajarea umană a esteticii*; Dumitru Matei, *Natura filozofică a experienței estetice*; Grigore Smeu, *Arta populară și corelația tehnică a mass-mediei*).

4) Probleme ale personalității umane (Niculae Bellu, *Omenescul și omenia ca raport de diferență valorică în dinamica etosului socialist*; Fred Mahler; *Ontogeneza personalității morale*: *raport cu normele sociale și afirmare a libertății*; Vasile Pavelcu, *Determinarea factorului psihic*; Petre Pânzaru, *Conceptul de esență umană în filozofia politică marxistă*; Teodor Pop, *Corelația dialectică dintre progresul tehnic și dezvoltarea culturală. Implicații asupra personalității umane*; Ernest Stere, *Tehnică și personalitate în civilizația elină*; Ion Stroie, *Conștiința contemplativă și conștiința teoretică activă. Contradicția dintre ele.*).

M. B.

MARGINALII ŞI COMENTARII

PROCESUL DEZVOLTĂRII ŞI STAREA DE DEZVOLTARE

Sub semnătura lui Mihai Dulea, revista „Era socialistă” nr. 3/1973 ne oferă o excelentă consultaţie pe tema „România — ţară socialistă în curs de dezvoltare”. Enunţată de tovarăşul Nicolae Ceauşescu, mai întîi în cuvîntarea rostită la Conferinţa pe ţară a inginerilor şi tehnicienilor (mai 1972), apoi în raportul prezentat la recenta Conferinţă Naţională din iulie 1972 a partidului, această teză defineşte *stadiul actual de dezvoltare economică a României*, precum şi *perspectiva* de viitor.

Pentru a răspunde unei aparente contradicţii între ritmurile înalte de dezvoltare social-economică a ţării noastre (care de peste două decenii o situează pe unul din primele locuri din lume) şi caracterizarea ei drept „ţară în curs de dezvoltare”, Mihai Dulea distinge între *procesul dezvoltării* şi rezultatul lui istoric — *starea de dezvoltare*. A aprecia prezentul exclusiv prin raportare la trecut înseamnă „a realiza o imagine unidimensională asupra realităţii, de natură să ducă la idealizarea stărilor de lucruri existente, la suficienţă şi absolutizări sterile”. De aceea, o viziune realistă presupune nu numai *analiza înnoirilor* înfăptuite în anii regimului nostru, dar şi *confruntarea lor* cu situaţia existentă pe plan mondial, cu nivelul atins de alte state, şi în primul rînd de cele avansate din punct de vedere economic, şi numai în acest context *raportarea* succeselor la ţelurile finale ale *revoluţiei şi construcţiei socialiste*.

Decalajul care ne desparte de statele avansate, deşi s-a redus simţitor, continuă să fie important. Venitul naţional pe locuitor este în ţara noastră de 4—5 ori mai mic decît în ţările propriu-zis dezvoltate economic. „Se înţelege de la sine — conchide autorul — că o ţară care trebuie să depună încă eforturi serioase pentru a se ridica la nivelul ţărilor cu o economie avansată este practic în curs de dezvoltare”.

Un interes teoretic deosebit prezintă paragraful „Socialismul şi dezvoltarea”. Problema dacă caracterizarea României ca ţară în curs de dezvoltare este sau nu compatibilă cu calitatea ei de ţară socialistă poate fi examinată, arată Mihai Dulea, pe două planuri diferite :

a) din punct de vedere doctrinar ;

b) sub aspectul raporturilor dintre structura *social-economică* şi *nivelul* de *dezvoltare* al forţelor de producţie.

În perioada imediat următoare celui de-al doilea război mondial, configuraţia extrem de complexă a lumii a fost reprezentată printr-un model alcătuit din două serii paralele, care grupa ţările lumii după caracteristicile politice şi ideologice care le situau cel mai direct şi mai acut în raporturi antagoniste : state socialiste — state capitaliste ; tinerele state (prin excelenţă ţări în curs de dezvoltare) — state imperialiste (prin excelenţă ţări dezvoltate). Termenul comun al contradicţiilor fundamentale din lumea postbelică

Rev. filoz., 20, 2, p. 233—237, Bucureşti, 1973

fiind imperialismul, modelul a căpătat forma simplificată a celor „trei lumi" : lumea socialistă, lumea capitalistă şi lumea a treia. Raportată la acest model, menţionează autorul, teza care arată că România, ţară socialistă, este concomitent şi ţară în curs de dezvoltare, este nouă şi de neintegrat. Dar ea deschide drum unui *nou model*, mai realist şi mai riguros : ţări socialiste—ţări capitaliste, fiecare grup cuprinzînd atît ţări dezvoltate, cît şi ţări în curs de dezvoltare.

Deci, subliniază Mihai Dulea, „*sub aspect doctrinar*, noţiunea de ţară socialistă poate fi — şi în cazul României este — *compatibilă* cu aceea de ţară în curs de dezvoltare...". În schimb, sub aspectul raporturilor dintre structura social-economică şi nivelul efectiv al forţelor de producţie, situaţia este diferită. „*Pe acest plan* — arată autorul — socialismul este *incompatibil* cu înapoierea economică". Legitimitatea noii orînduiri este dată, în ultimă analiză, de gradul înaintat de dezvoltare a forţelor de producţie, de socializarea masivă a producţiei. Dar, datorită unor împrejurări istorice concrete, revoluţia socialistă a învins într-o serie de ţări mai puţin dezvoltate economic. *Înapoierea lor economică* este *un dat al istoriei*, care îşi pune amprenta asupra situaţiei existente. Din această cauză, precizează Mihai Dulea, „*atîta timp cît se menţine această situaţie socialismul nu numai că este lipsit de o bază materială adecvată, dar nici nu poate prezenta încă înfăţişarea lui plenară*" (subl. ns.). Dar decalajele existente la un moment dat nu vor putea fi motivate la nesfîrşit prin împrejurări istorice dintr-un trecut tot mai îndepărtat. De aceea „*socialismul poate şi trebuie să se afirme ca un cadru de accelerare a dezvoltării forţelor de producţie*".

Ţinînd seama de toate datele problemei, se poate conchide că *teza potrivit căreia România este o ţară socialistă în curs de dezvoltare*, „departe de a fi o simplă formulă de circumstanţă..., *reflectă în fond abordarea frontală a celei mai importante teme istorice* pe care timpurile noastre o pun în faţa unei ţări socialiste cu o economie rămasă în urmă : **problema dezvoltării**".

I.O.

NOŢIUNI ÎN DERIVĂ

Imprecizia terminologică din domeniul antropologiei filozofice este repusă în discuţie de Andrei Roth în articolul *Individ, persoană, personalitate*, apărut în revista „Cronica" din 2 februarie a.c. Autorul constată că aceste noţiuni, „adesea folosite ca sinonime în limbajul comun", sînt de multe ori „tratate în mod nediferenţiat" chiar în limbajul ştiinţific. În consecinţă îşi propune o încercare de delimitare a lor.

După opinia sa, noţiunea de *individ* „nu desemnează altceva... decît un exemplar al speciei"; în cazul individului uman, *un exemplar al speciei umane*, unic şi irepetabil, *considerat sub aspect strict biologic*. „...Oamenii — precizează A. Roth — sînt diferiţi unul de altul, ca indivizi ai speciei, sub aspectele unui număr incalculabil de mare de note dobîndite prin zestrea lor biologică, ereditară". Omul este însă, prin excelenţă, o fiinţă nu numai biologică, ci şi socială. Natura sa socială, arată autorul, nu numai că se suprapune celei biologice, dar o impregnează. Sistemul social de valori, normele socioculturale „pătrund pînă în cele mai intime cute ale fiinţei noastre biologice". De aceea, conchide A. Roth, „omul concret este..., necesarmente, nu numai individ — exemplar al speciei, cu o zestre ereditară determinată —, ci persoană umană". Iar studiul *persoanei umane* revine *psihologiei*. Autorul distinge persoana de *personalitate*, studiul ultimei fiind de competenţa *sociologiei*.

„*Trăsăturile persoanei* — notează A. Roth — diferenţiază fiinţele umane în plus faţă de deosebirile strict biologice, native dintre ele. Aceste trăsături *sînt produse ale relaţiilor sociale* şi se realizează în procesul activităţilor sociale desfăşurat de om" (subl. ns.). Prin socializare progresivă, persoana umană se singularizează, ca fiinţă conştientă şi activă, situată la intersecţia unor relaţii sociale.

Aşadar, „orice om este *eo ipso* individ şi persoană", dar „nu fiecine este personalitate". Autorul distinge între „dezvoltarea individului ca persoană, afirmarea multilaterală a valenţelor sale psihosociale, pe de o parte, şi afirmarea persoanei umane ca personalitate, pe de altă parte...". Deşi există o legătură reciprocă între persoană şi personalitate, ele trebuie net distinse.

În accepţia autorului, „*personalitatea* este persoana caracterizată prin *capacităţi şi realizări ieşite din comun*, care prin prezenţa şi activitatea sa influenţează în mod deosebit o comunitate socială concretă din care face parte". Există personalităţi de anverguri diferite în cele mai variate domenii de activitate umană. Activitatea lor este totdeauna un model de urmat, „un etalon la care se raportează, în domeniile respective, activitatea oamenilor obişnuiţi...". Aici este inclusă şi noţiunea de „personalitate istorică", adică, menţionează autorul, personalitatea ce se afirmă pe planul vieţii politice.

Prezenţa personalităţilor în viaţa socială, subliniază A. Roth, „se datorează, pe de o parte, unei reale inegalităţi de înzestrare nativă a indivizilor umani, pe de altă parte, inegalelor condiţii sociale de afirmare şi dezvoltare a persoanei umane, în sfîrşit unor cerinţe *sui generis* ale diviziunii sociale a muncii...".

Dezvoltarea multilaterală este o condiţie a formării şi afirmării persoanei umane. În cazul personalităţii, nu multilateralitatea este hotărîtoare, ci „potenţialităţile şi realizările de excepţie într-un domeniu determinat". În acest context, una din sarcinile istorice ale *societăţii socialiste* este realizarea condiţiilor sociale care să stimuleze *dezvoltarea completă multilaterală a persoanei umane* în întregul corp social, descătuşînd rezervele de creativitate şi oferind cele mai propice şanse de realizare a personalităţilor potenţiale. Dacă nu e posibil ca toţi membrii societăţii să devină personalităţi, nici unul dintre cei care pot deveni nu trebuie să rateze această posibilitate.

Distincţiile astfel introduse între aceşti termeni de mare frecvenţă implică, însă, dincolo de o serie de precizări binevenite, un uşor schematism didactic, izvorît, poate, din dorinţa de limpezire maximă a delimitărilor propuse.

Cele trei concepte curente în dezbaterea problematicii umane sînt concesionate, fiecare, altei discipline teoretice: individul devine un concept *biologic*; persoana — un concept *psihologic*, iar personalitatea — unul *sociologic*. Această schemă simplă neglijează caracterul multidisciplinar al preocupărilor antropologice la care concură în egală măsură, între altele, psihosociologia, antropologia culturală şi, evident, antropologia filozofică, al cărei rost nu este de a reuni doar, într-o sinteză globală, rezultatele investigaţiilor biologice, psihologice şi sociologice asupra fiinţei umane, ci de a desfăşura investigaţii specifice, cu mijloace specifice. Personalitatea, de pildă, nu este doar un concept sociologic, ci cu precădere un concept central al antropologiei filozofice, la elucidarea căruia participă diverse discipline din zonele umanului.

Rigiditatea poziţiei adoptate de A. Roth răzbate, după părerea noastră, şi în restrîngerea excesivă a atributului de personalitate doar la „*acele persoane în care capacităţile omeneşti îşi ating culmile*, cele care realizează performanţe de vîrf în domeniile lor de activitate..." (subl. ns.). Fireşte, ar fi utopic să ne imaginăm o societate alcătuită exclusiv din personalităţi, dar sfera lor depăşeşte cu mult cercul îngust al elitei de excepţie.

Necesitatea precizării acestor concepte uzuale este învederată şi de modul vag speculativ în care multe din articolele apărute în presa noastră continuă să dezbată problemele umanismului socialist. Un articol semnat de Călina Mare în „Era socialistă" nr. 3/1973, despre *Personalitatea umană în socialism*, rămîne neconcludent din aceleaşi cauze. Insuficienta rigoare teoretică duce la formulări neclare, dominate de generalităţi vagi. Astfel, aflăm că în devenirea societăţii umane se înfăptuieşte „procesul de desăvîrşire a omenescului din om, îngemănat cu procesul de desăvîrşire a structurii sociale...". Iar ,,desăvîrşirea omenescului din om înseamnă desăvîrşirea tocmai a acelor trăsături care ţin de esenţa umană, ea însăşi mereu perfectibilă". La rîndul ei, ,,în conceptul de *esenţă umană* este cuprins tot ce caracterizează omul din punctul de vedere al capacităţii proprii de creaţie materială şi spirituală". Iar în concluzie se subliniază că ,,desăvîrşirea omenescului din om înseamnă deci, în cele din urmă, *desăvîrşirea notelor definitorii ale omului*, care permite o tot mai mare deschidere spre afirmarea unor posibilităţi superioare". Iar imediat în continuare se menţionează fără nici o legătură cu ideile anterior formulate că ,,în această dialectică a continuităţii şi a discontinuităţii dintre biologic şi uman au excelat soluţiile antropologice marxiste". Aşadar, desăvîrşirea omenescului din om înseamnă desăvîrşirea esenţei umane, care, la rîndul ei, înseamnă desăvîrşirea notelor definitorii ale omului. Dincolo de faptul că acest gen de staţionare în zona vagului nu aduce nici un spor de cunoaştere, formulările autoarei ne amintesc de vechea dispută a iluminiştilor veacului al XVIII-lea cu privire la natura umană: este oare omul bun de la natură şi deci perfectibil sau nu?

Jocul cu conceptele continuă şi atunci cînd autoarea consideră că ,,se poate demonstra" (dar nu demonstrează!) că *marxismul este ,,un structuralism umanist*; sau — ceea ce e totuna — *un umanism structuralist*, adică o concepţie care vede individul uman progresînd prin intermediul propăşirii sociale, iar societatea accelerîndu-şi ritmurile progresive prin faptul că acordă o pondere tot mai mare individului creator". Acest joc gratuit este cel mai sigur mijloc de autoanulare a conceptelor.

În privinţa conceptului central al articolului, cel de *personalitate umană*, Andrei Roth l-ar înlocui, cred, aproape peste tot cu cel de *persoană umană*. Şi nu cred că ar greşi, deoarece despre ea este vorba, de fapt, în articolul Călinei Mare.

O încercare de elucidare a conceptelor de *persoană* şi *personalitate umană* întîlnim şi în cartea recent apărută a lui Petru Pânzaru, *Convingeri filozofice* (Editura Albatros, Bucureşti, 1972). După opinia sa, ,,denumirea de persoană desemnează modul cum caracteristicile bio-psiho-sociale general-umane se structurează, se particularizează la diferiţi oameni, făcînd din aceştia fiinţe *unice* şi, ca atare, *nerepetabile*. Termenul de persoană nu asociază încă aprecieri de valoare". Termenul de *personalitate* în schimb implică aprecieri de valoare. ,,Noţiunea de personalitate desemnează un relief uman, conştient de sine, un contur particular, un mănunchi de *calităţi* intelectuale, afective, voliţionale, socioprofesionale, etice, ideologice, estetice etc. — manifestate relativ constant în comportarea persoanei respective". Ea este ,,*un rezultat al educaţiei şi influenţei sociale*, pe un fond nativ de înclinaţii, posibilităţi şi talente valorificate şi recunoscute social". De aceea ,,originalitatea şi creativitatea — *oricît de modeste* — sînt notele definitorii ale personalităţii considerate prin prisma sociologiei şi psihologiei sociale" (subl. ns.). În viziunea lui Petru Pânzaru, personalitatea îndeplineşte un rol de fotosinteză în viaţa socială: ,,prin intermediul ei, energia şi capacităţile individuale — potenţate şi direcţionate de societate — se transformă continuu în energie socială... Aşadar, din punct de vedere filozofic şi sociologic, personalitatea este o valoare creatoare de valori, fie materiale, fie spirituale".

Spre deosebire de punctul de vedere formulat de Andrei Roth, conceptele de persoană şi personalitate nu mai sînt considerate din perspectiva limitată a cîte unei singure discipline teoretice (psihologie şi, respectiv, sociologie), ci dintr-un unghi multidisciplinar (psihologie generală, psihologie socială, sociologie, ştiinţe istorice, politice, juridice etc.), subordonat, la rîndul său, perspectivei teoretice mai largi oferite de filozofie.

Deosebirile substanţiale apar însă mai ales în precizarea sferei fiecărei noţiuni. Dacă în primul caz, la A. Roth, am întîlnit *o excesivă restrîngere* a conceptului de personalitate, rezervat strict pentru autorii unor performanţe de vîrf într-un domeniu sau altul al vieţii sociale, de astă dată asistăm la *o diluţie cvasitotală* a personalităţii în mase.

Într-adevăr, dacă personalitatea, aşa cum o caracterizează Petru Pânzaru, are ca note definitorii „originalitatea şi creativitatea — *oricît de modeste*" (subl. ns.), ea este proprie practic fiecăruia dintre noi, cu condiţia integrării conştiente şi responsabile în micro- şi macrogrupul social din care facem parte. De asemenea, limitîndu-ne la a atribui personalităţii „un mănunchi de *calităţi* intelectuale, afective, volitionale, socioprofesionale, etice, ideologice, estetice etc.", o reducem inevitabil la condiţia curentă a semenilor noştri, un minimum de asemenea calităţi neputînd fi refuzate nici unei fiinţe umane normal dezvoltate (fie că înţelegem prin *calităţi*, laturi şi însuşiri esenţiale ale unui obiect, fie că utilizăm acest termen într-un sens valorizant). Respingînd „dihotomia falsă şi interesată pe care ideologia burgheză o operează între elite şi mase", Petru Pânzaru restrînge, totodată, nejustificat de mult, după părerea noastră, notele definitorii ale persoanei, în beneficiul conceptului de personalitate. Primul devine un concept tern, neutru sub raport axiologic. Al doilea îşi subordonează orice activitate specific umană, adică creatoare de valori. Întreaga problematică a dezvoltării omului devine astfel subordonată procesului dezvoltării multilaterale a personalităţii umane.

Cele două concepte înscriu variabile neaşteptate în publicistica noastră filozofică. Poziţiile extreme semnalate aici relevă nu atît caracterul deschis al problemei, cît lipsa unor abordări temeinice, riguroase şi multidisciplinare a problematicii omului contemporan.

C. Ioan

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001, telex 011631. Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ȘI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

Astra

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

P.P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. I (**Problema cunoașterii**), 1969, 785 p., 34 lei ; vol. II (**Destinul omenirii**, vol. 5), 1971, 764 p., 34 lei ; vol. III (1. **Istoria filozofiei moderne** ; 2. **Problema ontologică**), 1972, 530 p., 27 lei.

ION BANU, **Platon heracliticul. Contribuție la istoria dialecticii**, 1972, 243 p., 9,25 lei.

Acad. C. I. GULIAN (sub red.). **Confruntări despre om și cultură**, 1972, 188 p., 8 lei.

ION PASCADI (sub red.), **De gustibus disputandum**, 1972, 440 p., 18,50 lei.

ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei ; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei ; vol. IV, 1972, 340 p., 20 lei.

* * * **Istoria filozofiei românești**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR ERNEST MAȘEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil și imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

PSIHOLOGIE

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.

GH. IOSIF, **Funcția de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 155 p., 7 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul și activitatea umană. Atenția și zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPÎNOIU, **Relațiile umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie socială concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

SOCIOLOGIE

OVIDIU BĂDINA (sub red.), **Tineret rural. Participare și acțiune socială**, colecția „Tineretul și lumea de mîine", 1972, 255 p., 10,50 lei.

MARIA FULEA și MARIA COBIANU, **Organizarea muncii în cooperativele agricole de producție**, „Bibliotheca sociologica 2", 1972, 371 p., 121 lei.

HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 203 p., 8,50 lei.

MIRCEA ȘILEȚCHI și LISETTE CURTA, **Modelarea matematică a proceselor sociale**, „Bibliotheca sociologica 1", 1972, 267 p., 7,75 lei.

REV. FILOZ., 20, 2, P. 127–238, BUCUREȘTI, 1973

I. P. I — c. 2600

43503

Lei 20. —

REVISTA DE FILOZOFIE

TOMUL 20 2 1973

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7996

TOMUL 20, 1973

3

DIN SUMAR:

COOPERAREA INTERNAȚIONALĂ — OPORTUNITĂȚI PIERDUTE ȘI ȘANSE DE CONSTRUIRE A PĂCII — Gheorghe Dolgu

UMANUL COTIDIAN — O DIRECȚIE DE CERCETARE INSUFICIENT EXPLORATĂ — Petru Pânzaru

CONVERGENȚA DINTRE NORMĂ ȘI EXPLICAȚIE ÎN ȘTIINȚELE SOCIALE: CAZUL ȘTIINȚELOR ECONOMICE — T. Schatteles

L. FEUERBACH, CRITIC AL FILOZOFIEI SPECULATIVE HEGELIENE ȘI PRECURSOR AL MARXISMULUI — Al. Valentin

MANUALUL DE FILOZOFIE ȘI SOCIALISM ȘTIINȚIFIC ȘI EXIGENȚELE ACTUALE ALE PREDĂRII ȘTIINȚELOR SOCIALE (MASĂ ROTUNDĂ) — Ion Codru, Elena Florea, Radu Florian, Maria Gheorghiu, Iulian Ionașcu, Dumitru Matei, Vasile Vetișanu

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

1996 0 IUL 2005
97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef: Octavian Chețan

Membri: Gheorghe Achiței, Niculae Bellu, Mihai Ciurdariu, Mircea Flonta, Ernö Gàll, Călina Mare, Constantin Popovici, Al. Tănase

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, str. Gutenberg 3 bis, sectorul VI, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2001, telex 011631, București, România, sau la reprezentanții săi din stăinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa:
Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București.
Telefon 12.17.90
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 7996

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 20 Nr. 3 1973

DEC. 2014
2022

SUMAR

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

● GHEORGHE DOLGU, Cooperarea internaţională — oportunităţi pierdute şi şanse de construire a păcii 243
● PETRU PÂNZARU, Umanul cotidian — o direcţie de cercetare insuficient explorată 251
● T. SCHATTELES, Convergenţa dintre normă şi explicaţie în ştiinţele sociale : cazul ştiinţelor economice 261
● AL. VALENTIN, L. Feuerbach, critic al filozofiei speculative hegeliene şi precursor al marxismului 273

OPINII DESPRE CĂRŢI

● CONSTANTIN GRECU, Definiţie şi semnificaţie 285
* * * *Manualul de filozofie şi socialism ştiinţific* şi exigenţele actuale ale predării ştiinţelor sociale (Masă rotundă). Participă : Ion Codru, Elena Florea, Radu Florian, Maria Gheorghiu, Iulian Ionaşcu, Dumitru Matei şi Vasile Vetişanu 295

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

● EUGENIU SPERANTIA, Biologia generală aplicată la studiul expresiei (Text inedit) 309

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

● Personalismul francez — semnificaţii şi limite *(Al. Boboc)* ; Estetica informaţională şi estetica filozofică *(Ion Ianoşi)* ; Tradiţie şi inovaţie în artă *(Al. Tănase)* ; Dialectica previzibilului şi imprevizibilului în epică *(M. B.)*; Dimensiunile viziunii estetice *(Vasile Vetişanu)* ; Radio—televiziune — public. O cercetare sistemică *(Oltea Mişcol)* ; Preocupări epistemologice franceze *(Ana Katz)* 321

STUDII DE ISTORIA RELIGIILOR

● M.B. MARTIN, Mitul lui Hristos 349

MARGINALII ŞI COMENTARII 361

Rev. filoz., 20, 3, p. 239—366 Bucureşti, 1973

19078

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 20 № 3 1973

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

- ГЕОРГЕ ДОЛГУ, Международная кооперация — потерянные возможности и шансы на обеспечение мира 243
- ПЕТРУ ПЫНЗАРУ, Человеческая повседневность — недостаточно освоенное направление исследования. 251
- Т. ШАТТЕЛЕС, Конвергентность нормы и объяснения в социальных науках: пример экономических наук 261
- АЛ. ВАЛЕНТИН, Л. Фейербах — критик гегелевской спекулятивной философии и предшественник марксизма 273

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- КОНСТАНТИН ГРЕКУ, Определение и значение 285

* * * *Учебник философии и научного социализма* и современные требования к преподаванию общественных наук (За круглым столом): Ион Кодру, Елена Флоря, Раду Флориан, Мария Георгиу, Иулиан Ионашку, Думитру Матей, Василе Ветишану 295

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- ЕУДЖЕНИУ СПЕРАНТИЯ, Общая биология и изучение выражения (неизданный текст) 309

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Французский персонализм — значения и пределы *(Ал. Бобок)*; Теоретико-информациональная и философская эстетика *(Ион Яноши)*; Традиция и новаторство в искусстве *(Ал. Тэнасе)*; Диалектика предвидимого и непредвидимого в эпике *(М. Б.)*; Координаты эстетического мировоззрения *(Василе Ветишану)*; Радио — телевидение — публика. Системное исследование *(Олтя Мишкол)*; Французская эпистемологическая проблематика *(Ана Кац)*. . . . 321

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

- М. Б. МАРТИН, Миф о Христе 349

ЗАМЕТКИ И КОММЕНТАРИИ 361

Rev. filoz., 20, 3, p. 239–366, Bucureşti, 1973

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 20 Nº 3 1973

SOMMAIRE

Page.

ÉTUDES ET ARTICLES

- GHEORGHE DOLGU, La coopération internationale – oportunitées perdues et chances de construction de la paix 243
- PETRU PÂNZARU, L'humain quotidien – un domaine de recherche insuffisamment exploré 251
- T. SCHATTELES, La convergence entre norme et explication dans les sciences sociales : le cas des sciences économiques 261
- AL. VALENTIN, L. Feuerbach, critique de la philosophie spéculative hégélienne et précurseur du marxisme 273

OPINIONS SUR LES LIVRES

- CONSTANTIN GRECU, Définition et signification 285

* * * *Le Manuel de philosophie et de socialisme scientifique* et les exigences actuelles de l'enseignement des sciences sociales (Table ronde). Participant : Ion Codru, Elena Florea, Radu Florian, Maria Gheorghiu, Iulian Ionaşcu, Dumitru Matei et Vasile Vetişanu 295

RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- EUGENIU SPERANTIA, La biologie générale appliquée à l'étude de l'expression (Texte inédit) 309

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Le personnalisme français—significations et limites (*Al. Boboc*) ; L'esthétique informationnelle et l'esthétique philosophique (*Ion Ianosi*) ; Tradition et innovation en art (*Al. Tănase*) ; La dialectique du prévizible et de l'imprévizible en épique (*M.B.*) ; Les dimensions de la vision esthétique (*Vasile Vetişanu*) ; Radio – télévision – publique. Une recherche systémique (*Oltea Mişcol*) ; Préoccupations épistémologiques françaises (*Ana Katz*) 321

ÉTUDES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

- M.B. MARTIN, Le mythe du Christ 349

NOTES ET COMMENTAIRES 361

Rev. filoz., 20, 3, p. 239–366 Bucureşti, 1973

STUDII ŞI ARTICOLE

COOPERAREA INTERNAŢIONALĂ – OPORTUNITĂŢI PIERDUTE ŞI ŞANSE DE CONSTRUIRE A PĂCII

DE

GHEORGHE DOLGU

Niciodată ca astăzi, omul simplu din Europa sau America, din Africa sau Australia nu a avut atîtea temeiuri să realizeze că toţi cei care trăim pe acest pămînt formăm o singură comunitate internaţională şi că destinele entităţilor naţionale, dincolo de deosebirile de sistem social-politic, de opoziţia ideologiilor, sînt indisolubil legate prin interese comune. Că trăim în Estul socialist sau Vestul capitalist, că aparţinem unor naţiuni prospere sau unor naţiuni sărace, sîntem deopotrivă ameninţaţi de efectele unui eventual război mondial, în care numai o fracţiune, a 15-a parte, din armele nucleare acumulate ar fi suficientă pentru a distruge nu numai întreaga planetă, dar şi amintirea existenţei ei. În Est, ca şi în Vest, realizăm că prosperitatea nu poate fi construită în izolare, că progresul este indivizibil, că el presupune nu numai coexistenţă, dar şi cooperare, o cooperare care să respecte graniţele, dar să nu cunoască nici un fel de graniţe în ceea ce priveşte manifestarea solidarităţii internaţionale. Nava noastră cosmică este minată nu numai de grave anomalii şi disparităţi care ne vin din trecut, dar şi de efectele secundare ale creşterii moderne, de marile probleme noi care apar pe măsură ce învăţăm să rezolvăm mai bine pe cele vechi. Şi dacă în ultima vreme s-au înmulţit semnele încurajatoare prevestind o evoluţie internaţională spre o lume mai puţin explozivă şi mai cooperativă, progresele sînt încă lente şi mici în comparaţie cu cele posibile şi necesare.

România, datorită partidului nostru, datorită tovarăşului Nicolae Ceauşescu, se afirmă printre cei mai pasionaţi, mai activi, mai lucizi şi mai imaginativi artizani ai unei noi ordini economice şi politice internaţionale, ai unei largi cooperări internaţionale întemeiate pe egalitatea reală şi pe respectul independenţei tuturor naţiunilor.

Rev. filoz., 20, 3, p. 243–250, Bucureşti, 1973

Nu-mi propun să fac aici procesul tuturor sechelelor trecutului din gîndirea şi practica politică internaţională. Obiectivul, mult mai limitat, este de a oferi două unghiuri de vedere asupra cooperării economice internaţionale.

1. CURSA ÎNARMĂRILOR ŞI COOPERAREA INTERNAŢIONALĂ

Anual se cheltuiesc pentru înarmări peste 200 miliarde de dolari, sumă egală cu venitul naţional al tuturor ţărilor în curs de dezvoltare şi de 30 de ori mai mare decît suma ajutorului din surse oficiale acordat acestor ţări. În cursul deceniului trecut, întreţinerea şi echiparea armatelor au absorbit aproape 1900 miliarde de dolari.

Cursa înarmărilor a influenţat şi continuă să influenţeze acest proces de importanţă vitală pentru progresul şi prosperitatea tuturor naţiunilor lumii care îl constituie comerţul internaţional şi schimburile tehnologice. Desigur, tendinţele contrare dezvoltării relaţiilor economice internaţionale sînt alimentate nu numai de cursa înarmărilor, ci şi de numeroşi alţi factori. Direct sau indirect însă, cursa înarmărilor adaugă o dimensiune nouă restricţiilor de diverse naturi şi origini în calea comerţului liber, generează restricţii specifice, este o sursă de serioase perturbări, anomalii şi dezechilibre în diviziunea internaţională a muncii, în fluxurile de schimb, în balanţele de plăţi, precum şi în cea ce priveşte volumul şi structura comerţului internaţional. În această epocă de revoluţie ştiinţifică şi tehnică, în care cunoştinţele ar trebui să circule nestingherit între naţiuni, iar cooperarea internaţională în rezolvarea unor probleme de semnificaţie mondială ar trebui să fie extrem de largă, cursa înarmărilor generează şi întreţine suspiciunea între popoare; ea limitează extinderea schimburilor tehnologice, frînează în mod determinat unirea eforturilor tuturor naţiunilor pentru accelerarea progresului ştiinţific şi tehnic, pentru îmbunătăţirea vieţii pe planeta noastră.

În condiţiile revoluţiei ştiinţifice şi tehnice care are loc în lume, pe baza imenselor posibilităţi şi nevoi noi determinate de ea, comerţul internaţional s-a dezvoltat în ultimele decenii în ritmuri foarte înalte, ajungînd să întreacă ritmurile de creştere ale produsului brut mondial. Datorită însă cursei înarmărilor şi implicaţiilor ei, condiţiile favorabile extinderii schimburilor între popoare au fost numai parţial utilizate. Comerţul internaţional nu a atins nivelele posibile şi nu a reuşit să-şi îndeplinească, potrivit aşteptărilor, rolul său de instrument al progresului întregii comunităţi mondiale.

Ritmurile naţionale de creştere a produsului brut au fost diminuate prin deturnarea spre ţeluri militare a unor părţi substanţiale ale resurselor materiale şi umane, ale potenţialului economic şi ştiinţific. În acelaşi timp comerţul internaţional şi relaţiile economice internaţionale au fost afectate de restricţiile izvorîte direct sau indirect din cursa înarmărilor şi din suspiciunea dintre popoare determinată de ea. Evoluţia acestor restricţii este rezultatul interacţiunii dintre două tendinţe opuse : tendinţa de a privi relaţiile economice internaţionale prin prisma echilibrului militar și tendința de a privi aceste relații prin prisma avantajelor rezultate de pe urma lor.

Prima tendință a fost un timp exclusivă și, apoi, a rămas precumpănitoare ani îndelungați. Istoricește, apariția ei coincide cu începutul politicii ,,războiului rece" și al cursei moderne a înarmărilor.

Asupra cauzelor inițiale și a factorilor motori ai cursei înarmărilor pot exista păreri diferite. Indiferent însă de punctul de vedere adoptat, un lucru rămîne indiscutabil : considerentele de ordin militar au ajuns să dețină un rol important în politicile și în practicile comerciale. Aceasta a însemnat, la vremea respectivă, nu numai punerea sub embargo a exporturilor de bunuri strategice, dar și promovarea concepției potrivit căreia trebuie interzise schimburile care pot contribui la întărirea potențialului economic al adversarului virtual, ceea ce a influențat negativ ansamblul relațiilor economice dintre țările lumii și îndeosebi dintre cele făcînd parte din blocuri militare opuse, nu numai comerțul, dar și relațiile de credit, schimburile tehnologice, cooperarea internațională. Din acest motiv, în perioada ,,războiului rece", restricțiile față de țările socialiste au cunoscut o amplificare continuă. Cît de puternic a fost efectul restrictiv al factorilor puși în acțiune de cursa înarmărilor se poate deduce din faptul că în perioada 1949-1953 importurile vest-europene din țările Europei de Est au scăzut cu aproape 20 %. ,,Comerțul internațional —constată un raport al secretarului general al O.N.U.— s-a dezvoltat în cursul ultimelor decenii într-un ritm rapid, mult mai rapid decît producția mondială. Totuși, cursa înarmărilor împreună cu alți factori importanți și conecși a impus restricții grave expansiunii schimburilor între popoare"[1].

Viața a impus atenuarea politicilor respective atît în ceea ce privește sfera, cît și conținutul lor.

Astăzi în nici o legislație din lume nu mai există mențiunea că schimburile nu trebuie să ducă la întărirea potențialului economic al țărilor care fac parte dintr-un bloc militar opus. Cu toate acestea, deși embargoul și-a dovedit incapacitatea de a permite atingerea obiectivelor fixate[2] și incompatibilitatea cu un sistem de relații economice internaționale concepute ca un instrument al făuririi păcii, barierele în calea dezvoltării nestingherite a schimburilor între popoare nu au dispărut[3]. Și chiar dacă ele nu sînt întotdeauna nemijlocit legate de cursa înarmărilor, continuarea acesteia frînează procesul înlăturării lor.

---

[1] *Les conséquences économiques et sociales de la course aux armaments et des dépenses militaires*, Nations Unies, New York, 1972.

[2] Specialiști în materie Gunnar Adler-Karlsson apreciază că nici un embargo nu poate reuși din cauza imposibilității de a duce la un numitor comun interesele tuturor țărilor care urmează să-l aplice. Istoria nu cunoaște nici un exemplu în care politica de embargo să fi adus rezultatele scontate. Alți autori consideră că embargoul poate avea un anumit succes numai în prima perioadă după introducerea lui, el putînd să asigure un anumit cîștig de timp celor ce-l pun în aplicare.

Desigur însă că, în cazurile în care țările supuse restricțiilor dispun de resurse suficient de mari, eșecul embargo-ului se poate datora în primul rînd faptului că aceste țări își intensifică eforturile pentru a obține prin producție sau activitate proprie bunurile sau cunoștințele care le sînt refuzate.

[3] ,, Relaxarea survenită în anii din urmă a politicilor occidentale restrictive a avut fără îndoială o influență pozitivă asupra comerțului, dar în ceea ce privește un număr de mărfuri restricțiile rămase sînt încă de o importanță considerabilă" (*Analytical Report on the State of Intra-European Trade*, p. 131).

În epoca noastră, o premisă esențială a progresului universal este intensitatea schimbului de cunoștințe între popoare. Ea nu se poate asigura însă integral în condițiile în care în domeniul științei și al tehnicii progresul continuă să aibă loc în primul rînd în legătură cu preocuparea pentru crearea de noi arme și perfecționarea celor existente. Orice nouă descoperire științifică și tehnică are sau poate avea și o importanță militară. Oricît ar fi de utile pentru producția civilă, pentru viața societății, noile tehnologii nucleare, cele mai avansate computere, cele mai rapide mijloace de transport, cele mai sofisticate aparate de măsură și control, noile materiale cu proprietăți deosebite sînt destinate mai întîi producției de arme sau echipării armatelor. Dintre multiplele consecințe negative ale acestei situații, cea mai serioasă constă în faptul că produsele tehnicii de vîrf și tehnologiile noi intră în circuitul economic mondial cu o întîrziere mult mai mare decît cea dictată de legile concurenței, de interesul oricărui producător de a menține avantajele priorității. Astfel, întrucît progresul cunoștințelor umane este condiționat și de larga lui difuzare, de viteza propagării lui între popoare, cursa înarmărilor exercită o influență restrictivă asupra revoluției științifice și tehnice contemporane.

Pe de altă parte, dacă în prezent decalajele tehnologice nu încetează să se adîncească, faptul se datorește nu numai diferențelor dintre state în ceea ce privește nivelul dezvoltării economice, dimensiunea, potențialul economic și științific, ci și, într-o măsură crescîndă, faptului că știința și tehnica devin tot mai strîns legate de exigențele perfecționării armamentelor, că țările mici și mijlocii întîmpină obstacole în aspirațiile lor de acces spre realizările de vîrf ale geniului uman.

Una dintre premisele fundamentale ale dezvoltării normale și amplificării relațiilor economice internaționale o constituie o rațională diviziune internațională a muncii. Or, cursa înarmărilor nu numai că nu a favorizat procesul raționalizării acestei diviziuni, dar a provocat noi distorsiuni, anomalii și dezechilibre, care s-au transformat în tot atîtea frîne în calea comerțului internațional și a schimburilor tehnologice. Într-o anumită măsură, ea perpetuează în timp de pace efectele negative provocate de războaiele mari.

Expresie a acestor efecte negative sînt anomaliile existente în relațiile dintre cele trei mari grupe de țări : țări dezvoltate cu economie de piață, țări socialiste, țări în curs de dezvoltare.

Situația existentă în relațiile economice Est-Vest nu poate fi pusă exclusiv pe seama influenței cursei înarmărilor, dar este indisolubil legată de ea. Același lucru poate fi spus în legătură cu țările în curs de dezvoltare. Acestor țări, în care trăiește două treimi din populația lumii, le revin doar aproximativ 12,5 % din produsul național brut mondial. Cota lor în exporturile mondiale a scăzut de la circa 27 % în 1953 la 21,3 % în 1960 și la 17,6 % în 1970. Dacă această situație are rădăcini foarte vechi, este indubitabil că cursa înarmărilor și implicațiile ei au întîrziat aplicarea unui program eficient de măsuri internaționale concertate în favoarea accelerării progresului țărilor mai puțin dezvoltate.

Nu fără legătură cu această evoluție este și faptul că, într-o lume marcată de cursa înarmărilor, țările în curs de dezvoltare afectează și ele achiziționării de arme și întreținerii armatelor porțiuni mai mult sau mai puțin importante ale resurselor lor. Statisticile consemnează că 14% din numărul țărilor în curs de dezvoltare consacră cheltuielilor militare peste 10% din produsul lor național brut[4].

Toate acestea înseamnă nu numai menținerea în sărăcie a majorității populației lumii, ci și o diviziune a muncii în care această majoritate este lipsită de condițiile necesare pentru a-și aduce contribuția la progresul general.

Cursa înarmărilor deformează continuu diviziunea internațională a muncii și prin influența pe care o exercită asupra politicilor economice interne. În numeroase cazuri, stimularea dezvoltării unor sectoare și ramuri are în vedere legătura lor cu producția de armament sau rolul lor în cazul unui conflict grav care ar întrerupe cursul normal al schimburilor internaționale. Asemenea orientări, inevitabile într-o lume în care cursa înarmărilor este o realitate îngrijorătoare, reduc eficiența de ansamblu a dezvoltării economice naționale, întrucît lasă neutilizată o serie de avantaje ale diviziunii internaționale a muncii.

Cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, „cursa înarmărilor, cu risipa imensă de resurse materiale și umane pe care o provoacă, constituie nu numai un factor generator de instabilitate și insecuritate în viața internațională, ci și o povară tot mai grea pe umerii tuturor popoarelor. Prin înfăptuirea dezarmării, uriașele fonduri care se cheltuiesc astăzi pentru susținerea cursei înarmărilor vor putea să ia drumul construcției pașnice, al ridicării nivelului de viață al popoarelor, al combaterii fenomenului subdezvoltării economice, al soluționării atîtor și atîtor altor probleme de care depinde mersul înainte al omenirii pe calea civilizației”[5].

Cursei înarmărilor îi este imputabil faptul că vreme îndelungată omenirea a fost lipsită de șansa abordării constructive a relațiilor economice internaționale, ea restrîngînd șansele abordării lor ca un factor de făurire a păcii.

Construirea acestor legături ar fi cerut, desigur, eforturi și de o parte, și de alta. Dar beneficiul ar fi fost universal. Și dacă eforturile depuse pentru atingerea unor obiective negative legate de cursa înarmărilor ar fi fost consacrate atingerii unor obiective pozitive, pașnice, omenirea ar fi fost mai aproape de idealul unei păci durabile, de excluderea din viața internațională a forței și a instrumentelor de promovare a ei.

2. RELAȚIILE ECONOMICE INTERNAȚIONALE ȘI PACEA

Este de netăgăduit faptul că destinderea este principala tendință a evoluției internaționale din ultimii ani. Dialogul americano-chinez, restabilirea drepturilor Republicii Populare Chineze la O.N.U., normalizarea relațiilor Chinei cu Japonia și cu un șir de alte state, relansarea dialogului sovieto-american, progresele înregistrate în normalizarea relaţiilor R. F. Germania cu ţările socialiste din Europa de est, semnarea acordului cu privire la Vietnam şi numeroase alte fapte atestă că în lume se dezvoltă tot mai mult un curent alimentat de raţiune şi bunul-simţ, corespunzător intereselor fundamentale ale popoarelor.

---

[4] *SIPRI Yearbook of World Armaments and Disermament*, 1969/70, p. 12.

[5] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare rostită la încheierea plenarei C.C. al P.C.R. din 28 februarie — 2 martie 1973*, în „România liberă” nr. 8 820 din 3 martie 1973.

Să nu ne amăgim însă. Lumea noastră este încă profund divizată de contradicţii economice şi politice, militare şi ideologice, iar cursa înarmărilor, aşa cum ne reaminteşte raportul aprobat în toamna anului trecut de Adunarea Generală a Naţiunilor Unite, continuă, deşi o serie de acorduri limitative au fost încheiate, deşi ţările dezvoltate îi consacră porţiuni ceva mai mici din venitul lor. Blocurile militare opuse şi-au păstrat dispozitivul neatins, iar energia şi talentul uman continuă să fie utilizate pentru a construi arme cu o forţă de distrugere şi mai mare. Indiferent de impulsul iniţial care le-a generat, armele existente, blocurile militare şi bazele militare pe teritorii străine sînt permanente surse de conflicte, alimentează suspiciunea reciprocă între popoare, permit ca forţa şi ameninţarea cu forţa să fie utilizate ca instrumente ale rezolvării litigiilor internaţionale, restrîng cîmpul temporal pe care negocierile şi raţiunea pot acţiona în caz de crize majore.

O lume a păcii ar presupune dezarmarea generală şi totală, şi în primul rînd dezarmarea nucleară, ar presupune măsuri intermediare, ca lichidarea blocurilor militare, desfiinţarea bazelor militare pe teritorii străine, retragerea trupelor în graniţele naţionale,îngheţarea şi reducerea bugetelor militare. A construi pacea înseamnă, desigur, a concentra eforturile asupra lichidării instrumentelor războiului, dar înseamnă şi a organiza astfel relaţiile dintre popoare încît motivele posibile de război să-şi piardă din importanţă, soluţionarea pe calea tratativelor a problemelor litigioase să devină mai lesnicioasă, iar perturbarea păcii să devină prohibitiv de costisitoare din toate punctele de vedere.

Nimeni nu poate contesta că relaţiile economice sînt unul dintre cele mai eficace instrumente ale cunoaşterii reciproce între popoare şi deci ale îndepărtării suspiciunii acolo unde ea există. Schimburile comerciale şi tehnologice îi pun pe oameni în legătură prin produsele lor şi, totodată, presupun contacte umane numeroase şi variate, care contribuie la spulberarea miturilor şi prejudecăţilor generate de ,,războiul rece''. Ca şi turismul, ca şi schimburile culturale, comerţul, cooperarea ştiinţifică şi tehnologică îmbogăţesc cu reprezentări concrete şi directe noţiunile, adesea abstracte, despre alte naţiuni, mai ales atunci cînd acestea sînt înzestrate cu sisteme sociale şi ideologii diferite.

Pe de altă parte, atunci cînd relaţiile economice dintre naţiuni virtual opuse au atins un nivel suficient de dezvoltare, cînd dependenţa economică reciprocă este destul de importantă, dimensiunea pierderilor posibile devine un factor de reţinere de la iniţiative războinice sau, altfel spus, un motiv de interes pentru menţinerea păcii. În anii ,,războiului rece'', scăderea la dimensiuni neînsemnate a schimburilor între ţările dezvoltate cu economie de piaţă şi ţările socialiste a încurajat, desigur, adîncirea antagonismelor dintre cele două lumi, care păreau iremediabil separate. De mai mulţi ani, firele relaţiilor economice dintre aceste ţări se reconstituie rapid, dar nivelul atins se situează cu mult sub cel al relaţiilor care există între ţările vestice sau între ţările socialiste din Europa de est. Este timpul să se realizeze că atît pe planul avantajelor economice reciproce, cît și pe planul infrastructurii materiale a păcii dividendele eforturilor pentru strîngerea relațiilor economice și tehnico-științifice între țările potențial opuse sînt extrem de mari. Și să se treacă cu mai multă hotărîre la acțiuni practice corespunzătoare, bazate pe identificarea intereselor economice comune și pe găsirea celor mai avantajoase căi de promovare a lor. Pentru aceasta se impune, înainte de toate, abandonarea definitivă a concepției proprii *„războiului rece"*, după care trebuie evitate acele relații care ar putea contribui la întărirea potențialului economic și deci și militar al adversarului virtual. Dacă vrem să construim pacea, este necesar să se elimine din practica relațiilor economice optica militară și, odată cu ea, toate restricțiile și reținerile derivate din ea și care mai persistă, să ne îndreptăm eforturile, fantezia și imaginația spre construirea și multiplicarea unor interdependențe reale și sănătoase. Dacă datele statistice din ultimii ani indicau o posibilă tendință spre decelerarea pe termen lung în creșterea comerțului Est-Vest, evoluția internațională recentă și o serie de fapte economice dau motiv să se spere că voința politică spre o dezvoltare neîngrădită a schimburilor, inclusiv între țări cu sisteme diferite, se va manifesta cu efecte tot mai pozitive în anii care vin.

Planetizarea interdependențelor trebuie să figureze printre criteriile fundamentale ale restructurării instituțiilor și mecanismelor relațiilor economice internaționale, atît a instituțiilor și a mecanismelor cu vocație mondială, cît și a celor cu vocație regională. Sînt în curs eforturi de reconstruire a sistemului monetar internațional, iar anul acesta vor începe noi negocieri comerciale multilaterale. Procese similare au loc pe alte planuri, în alte zone. Este important să nu se piardă aceste prilejuri, să nu se neglijeze condițiile favorabile pe care pașii importanți spre destindere care au fost făcuți sau care se schițează le creează pentru extinderea largă a relațiilor economice, pentru construirea unui solid fundament material al păcii.

Construcția acestui fundament poate fi accelerată prin abordarea și soluționarea în comun a unor probleme continentale sau mondiale, cum ar fi crearea de sisteme energetice și de rețele fluviale continentale, exploatarea resurselor submarine din zonele internaționale, aplicarea unor programe eficiente de protejare a mediului ambiant, construirea unui sistem mondial de previziune meteorologică și avertizare împotriva catastrofelor seismice etc. Revoluția științifică și tehnică va crea noi și noi posibilități, dar și noi probleme care nu vor fi rezolvate decît prin manifestarea solidarității comunității internaționale.

Pentru a servi drept fundament material al păcii, o deasă rețea de relații economice internaționale va trebui să satisfacă, între altele, o exigență negativă : să nu alimenteze inechitățile, să nu stîrnească nemulțumiri și tensiuni. Forța economică este și va fi inegal distribuită pe glob, iar actualele reguli ale jocului avantajează pe cei puternici. După părerea noastră, trebuie să fie introdusă mai multă democrație în funcționarea mecanismelor relațiilor internaționale, mai multă legalitate și mai multă echitate. Mecanisme îmbunătățite de adoptare a deciziilor ar trebui să lărgească posibilitățile țărilor mici și mijlocii, ale țărilor mai puțin dezvoltate economic de a participa la soluționarea problemelor economice fundamentale ale lumii. Așa cum constată și studiul asupra economiei mondiale pe 1971, publicat de Organizaţia Naţiunilor Unite, pentru a construi o nouă ordine economică internaţională, este ,,esenţial, dacă se doreşte să se ajungă la o soluţie pe termen lung, ca diferitele ţări şi diferitele interese să fie mai larg reprezentate''. Cunoscutele principii—decurgînd din Carta Naţiunilor Unite—ale respectului suveranităţii, neamestecului, egalităţii în drepturi, avantajul reciproc, atît de constant apărate de numeroase ţări, printre care şi România, ar trebui să fie înzestrate cu o forţă juridică precisă şi cu un sistem adecvat de asigurare a respectării lor. Un cod al onoarei internaţionale ar trebui să completeze panoplia instrumentelor coexistenţei. În acest cod ar figura, de asemenea, drepturile şi obligaţiile economice ale naţiunilor, dîndu-se curs hotărîrii adoptate în acest sens de a treia sesiune a UNCTAD. În sfîrşit, este necesar ca în sistemul relaţiilor internaţionale să se asigure o aplicare mai largă a clauzei discriminatorii în favoarea naţiunii slab dezvoltate, care în prezent îşi găseşte expresia în sistemul generalizat de preferinţe, şi să se evite orice discriminare în stabilirea ţărilor beneficiare. Accesul la prosperitate al tuturor naţiunilor este nu numai o chestiune de echitate, nu numai o premisă a construirii păcii în deceniile viitoare, dar şi o condiţie a sporirii prosperităţii actualelor naţiuni prospere.

Ar fi, desigur, o pură fantezie să se considere că simpla dezvoltare a relaţiilor economice ar putea duce la înlăturarea primejdiei de război. Este însă cu totul raţional să se aştepte ca o asemenea dezvoltare, suficient de amplă şi bine condusă, să creeze numeroase condiţii favorabile pentru lichidarea surselor de tensiuni şi conflicte, un sistem de interese negative în ceea ce priveşte recurgerea la război, de interese pozitive în menţinerea păcii.

UMANUL COTIDIAN – O DIRECȚIE DE CERCETARE INSUFICIENT EXPLORATĂ

DE

PETRU PÂNZARU

În ultimii ani, pornindu-se de la premise mai vechi, unele conținute în operele lui Marx, problematica trebuințelor și a implicațiilor lor atît de variate pentru viața, existența și conștiința tuturor oamenilor se bucură de o tratare mai sistematică atît pe plan teoretic, cît și pe planul investigațiilor concrete, încercîndu-se o corelare între trebuințe, determinările natural-sociale ale ființei umane și modalitățile de manifestare ale acestora în viața cotidiană *. Totuși, sîntem încă la o apreciabilă distanță de constituirea unui adevărat *curent* de gîndire și cercetare, deschis spre ceea ce am putea numi *umanul cotidian*.

Cercetările se află încă în stare de dispersie nu numai strict organizațională, dar și teoretică. Important este însă faptul că, din diverse direcții, atenția cercetătorilor se concentrează asupra *dialecticii trebuințelor*

---

* Chiar printre filozofii care se ocupă la modul foarte general de om apare formulat deziderattul ca ,,înainte de a transpune problemele pe plan filozofic'' să se ia în considerare omul concret, ,, existența sa, nevoile sale, timpul de viață, care îi este propriu'' (Al. Tillman, *L'homme en quète de son âme*, în *Akten des XIV Int. Kongr. Phil.*, vol. IV, p. 531). Alți autori cercetează noțiunea de trebuințe în viziunea unor mari filozofi (Solange Mercier, *La notion de besoin chez Hegel*, în ,, La pensée'', nr. 162/1972, p. 74–100). Viitorologii pornesc și ei — sau se întorc — la problema perenă a trebuințelor și a aspirațiilor omenești, a corelației lor cu sistemele de valori socialmente condiționate, încercînd să estimeze evoluția acestora spre finele mileniului și modalitatea de a le satisface (de pildă Al. Kristakis, *The Role of values in national development policy planning*. Comunicare la a III-a Conferință de cercetare a viitorului, București, 1972). La noi, N. Bellu observa, pe bună dreptate, că ,, uneori s-a ajuns ca determinația ideii de om să se obțină în detrimentul reprezentării adecvate a condiției umane'' și că ,,se lasă în umbră tocmai cîteva din produsele cele mai specifice ale dezvoltării umane de pînă acum : factura sa ego-centrică, exprimînd condițiile de penurie și represiune nedepășite încă de istoria omului ; simțul definitoriu al posesiei (acaparării) de lucruri extins și asupra oamenilor, cu toate implicațiile sale ș.a. *Toate acestea participă la realitatea omului*, **omul real,** *dar sînt trecute cu vederea în ideea de om*'' (Niculae Bellu, *Ideea de om în cercetarea filosofică*, în ,, Revista de filozofie'', nr. 10, 1969, p. 1 211–1 218).

Rev. filoz., **20**, *3*, p. 251–260, București, 1973

omeneşti privite în toată concretitudinea lor individuală şi socială, în dinamica lor contradictorie, în confruntarea lor autentică cu condiţiile de mediu natural şi mai ales cu inegalele posibilităţi de ordin economico-social. Semnalînd şi trecînd în revistă cîteva puncte de vedere, vrem să atragem atenţia asupra unei direcţii insuficient explorate în ştiinţele noastre sociale, parţial din cauza artificialei lor separaţii şi specializări, parţial din cauza unui pedantism şi a unei pseudotehnicităţi care ne îndepărtează de esenţa fenomenelor vieţii reale.

Rămîne în picioare critica pe care Gaston Granger [1], între alţii, o făcea acum cîţiva ani pedantismului şi pseudotehnicizării, cărora mulţi cercetători din ştiinţele sociale, inclusiv din psihosociologie, le-au căzut victimă. În fond, ştiinţele s-au născut spre a demistifica şi demitiza. Prin chiţibuşuri metodologice şi printr-un limbaj artificial se riscă însă să se ajungă în unele privinţe la *pulverizarea* obiectului cercetat şi chiar la mistificare. Aceasta mai ales în măsura în care travaliul ştiinţific — captat de eleganţa simbolurilor, de simetria tabelelor statistice, de un repertoriu terminologic considerat ca eliberat de subiectivitate, vidat la maximum de un conţinut care să trimită la om — ajunge scop în sine, *uită pentru ce* anume s-a întreprins investigaţia. Desigur, nu e vorba de ignorarea achiziţiilor tehnico-metodologice în cercetarea fenomenului uman, de o absurdă întoarcere la etapa filozofant-speculativă a ştiinţelor sociale, ci de eliminarea prejudecăţilor adînc instalate faţă de reflecţia omenească simplă în favoarea unei *pseudo*tehnicităţi şi *pseudo*rigori ştiinţifice. „Fie în stabilirea faptelor, fie în aplicarea cunoştinţelor, un corp de reguli complexe şi rigide pot da iluzia unei tehnicităţi vide, simplă organizare convenţională de elemente redondante într-un demers inutil supradeterminat... A denunţa acest fenomen nu echivalează cu a renunţa la tehnicitate în ştiinţele umane, ci a insista, din contra, în favoarea ei, cu scopul de a epura pentru totdeauna caracterul tehnic legitim al acestor cunoştinţe de elemente magice pe care le mai reţin încă" [2].

Important este ca cercetătorii din domeniul ştiinţelor sociale, înţelegîndu-şi bine misiunea lor, natura specifică a obiectului cercetat, să tragă toate consecinţele dintr-o viziune dialectică a raporturilor nu excesiv de complicate ale oamenilor cu obiectele lumii înconjurătoare, în procesul satisfacerii trebuinţelor umane. Din păcate, unii autori, orbiţi de „strălucirea" şi de morga „ştiinţifică" a unor concepte ca structură, funcţie, sistem, ecosistem, valoare, normă, etc., ajung să dispreţuiască noţiunile şi modelele explicative simple şi inteligibile* care reflectă omul concret, *viaţa sa concretă* amplasată într-un spaţiu natural şi social *concret*,

---

[1] Gilles Gaston Granger, *D'une vraie et d'une fausse tehnicité dans les sciences humaines*, în *Aktén des XIV-ten, Int. Kong. für Phil.*, vol. II, p. 500—506.

[2] *Ibidem*, p. 505—506.

* O asemenea evoluţie în domeniul epistemologiei sociologice confirmă (din păcate) temerile exprimate la Congresul de sociologie de la Evian de către Paul Stirling : „În perspectivă este cert că am deveni prea prolicşi şi prea tehnici pentru a mai putea fi înţeleşi de un om inteligent. Aceasta ar fi o pierdere mare ; am preferat întotdeauna pericolul amatorismului, celui al preţiozităţii şi pseudoştiinţei. Probabil vom putea crea două versiuni, cea mai simplă fiind apărată împotriva atacurilor, prin însăşi existenţa celei mai puţin inteligibile ... Există o limită superioară a complexităţii posibile şi, dacă este aşa, nu se poate oare ca un model simplu să fie mai bun decît oricare altul?" (Paul Stirling, *Cercetările de antropologie socială ...*, în volumul *Sociologia contemporană*, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 407).

obiectual, preocupările sale definitorii (obligatorii și aleatorii), limitele sale temporale, motivațiile sale fundamentale ce-și au nucleul în gama de trebuințe a căror origine se află, în ultimă instanță, în natura umană istoricește condiționată.

Astfel se ajunge, uneori, ca în propria noastră literatură marxistă-animată de cele mai bune intenții gnoseologice, dar alambicată de influențe ale unor concepții străine—omul să apară ca o fantoșă, ca o ființă care nu se hrănește, nu doarme, nu simte, nu obosește, nu muncește, nu are bucurii și disperări, plăceri și suferințe, aspirații și dezamăgiri. Are numai funcții de „agent" și roluri de „actor" într-o piesă fără text sau cu un text fără autori. La rîndul ei, societatea compusă din acești agenți, actori-umbre nu mai apare ca un „organism" constituit obiectiv tocmai în scopul satisfacerii trebuințelor umane (decurgînd din natura și condiția omenească) prin organizarea producției materiale, a producției culturale, a schimbului, repartiției etc. Și aceasta în pofida limpezimii și a veridicității modului în care au pus Marx și Engels problema încă în *Ideologia germană*, atunci cînd subliniau că „premisele sale (ale modului materialist-dialectic de abordare a societății—*P. P.*) sînt oamenii, considerați nu într-o izolare și imobilitate imaginară,ci în procesul lor *real* de dezvoltare, care *poate fi observat pe cale empirică* și are loc în condiții determinate ... Acolo unde încetează speculația, adică *în fața vieții reale*, începe deci știința adevărată, pozitivă, înfățișarea activității practice, a procesului practic de dezvoltare *a oamenilor*" [3]. Are dreptate prof. Paul Popovici să regrete că se acordă insuficientă atenție concepției sociale originale a clasicilor, la care întîlnim o osmoză între economic, sociologic, antropologic, filozofic și politic. Paul Popovici arată că „... în accepția marxistă există o legătură internă reciprocă între antropologic și sociologic, că ansamblul de relații, procese și grupe sociale (societatea) conceput în afara indivizilor umani vii, activi ar fi o abstracție tot atît de artificială ca și reprezentarea individului uman în afara mediului său social" [4].

Ar fi nedrept să afirmăm că în diverse lucrări de teorie și epistemologie sociologică recent apărute la noi tezele (și textele) lui Marx nu sînt citate mai mult sau mai puțin abundent. Dar nu putem nici să trecem cu vederea că uneori asemenea referiri capătă, în unele scrieri sociologice, o funcție pur *decorativă*, acordînd în schimb demnitate științifică, rol explicativ unor concepte de împrumut, amendate, pe ici, pe colo, combinate într-un spirit eclectic, cu *rămășițe* ale teoriei și metodologiei marxiste. Se consideră implicit caduce, „ depășite", formulările lui Marx care redau în simplitatea lor esențială cauzalitățile profunde ale vieții economico-sociale, politice și culturale, ale raporturilor și activităților social-umane cu elementele lor perene şi variabile, formulări care de la *Manuscrisele economico-filozofice* şi *Ideologia germană* la *Bazele criticii economiei politice* şi *Capitalul* păstrează mereu prezent — în ştiinţă — pe omul real, viu, corporal (ca fiinţă natural-socială cu gama proprie de trebuinţe a căror satisfacere a dat naştere producţiei şi *întreqii* organizări sociale).

---

[3] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 27–28 (subl. ns.).

[4] Paul Popovici, *Esența societății*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1970, p. 72. Iar în nota *118* se spune : „ De aceea, probabil, nu are suficientă întemeiere opinia unor autori că : a) apelul la individul uman este o rămășiță feuerbachiană, oarecum incompatibilă cu teoria socială, care, prin natura ei, depășește nivelul individului sau că, b). depășind nivelul individului uman teoria socială marxistă, s-a rupt de antropologie, ca și de umanismul filozofic" (*ibidem*).

Acuzaţia de „ determinism economic'' brut şi univoc i-a „intimidat'' pe unii autori marxişti, îndreptîndu-i uneori pe piste întortocheate, care, în loc să-i apropie de înţelegerea raţională, simplă a esenţei societăţii şi a esenţei omului, dimpotrivă i-a îndepărtat, angajîndu-i într-o construcţie — ca să nu spunem mixtură — epistemologică barocă, excesiv de abstractă. Termenul de societate, de formaţiune social-economică apare înlocuit cu acela de suprasistem sau sistemitate, megastructură particulară, configuraţie pluristructurată. Omul e un *socius* multinivelar, compus din rolseturi şi rol-statusuri, e un element, un agent sau actor al acţiunii sociale, factor al situaţiei, *e chiar structură socială*, *sistem social*, energie, oglindire a configuraţiei de sisteme etc. etc. Evident, societatea este o formaţiune social-economică şi culturală, respectiv un sistem, cuprinzînd subsisteme, structuri, instituţii, activităţi şi relaţii generale şi particulare (al căror ax rămîn cele productive), conformîndu-se unor norme şi valori condiţionate social-istoric etc. Dar toate acestea devin inteligibile *numai dacă le raportăm constant şi concret la om*, la cerinţele lui de existenţă şi de perpetuare, la ceea ce prea vag capătă numele de factor uman. Producţia materială şi reproducţia speciei — răspunsuri vitale la necesităţile omeneşti vitale — rămîn definitorii şi primordiale în întregul ciclu al vieţii sociale şi istorice. Sociologia şi epistemologia sociologică nu-şi pierd din demnitatea lor ştiinţifică dacă pornesc de la premisa „ elementară'', simplă şi exprimă în concepte şi raţionamente explicative faptul că *trebuinţele* (în sens larg) *omeneşti*, decurgînd din esenţa şi condiţia umană, *reprezintă factorul motivaţional fundamental* al activităţilor şi al relaţiilor umane (*simultan* naturale şi sociale), că, în fond, *societatea este cadrul*, sistemul *obiectiv necesar de organizare şi reglementare a muncii în vederea satisfacerii trebuinţelor*, că în centrul cercetării pot şi trebuie să stea „indivizii umani vii'', existenţa, conştiinţa lor autentică. Dealtfel, este cît se poate de semnificativ şi îmbucurător faptul că cercetările sociologice şi psihosociologice de teren de la noi merg cu hotărîre şi succes tocmai pe o asemenea cale. Concluzia uneia dintre aceste investigaţii, convergentă cu a multor altora a căror citare ne-ar lua prea mult spaţiu, ar putea folosi drept corectiv şi unora dintre reflecţiile epistemologice care pierd legătura cu solul vieţii social-umane *concrete* din ţara noastră, pe care ar dori să-l oglindească în analize conceptuale totale sau parţiale. Iată această concluzie : „ Ancheta sociologică a reliefat *ca o necesitate vitală luarea în consideraţie tot mai mare a omului muncii, cu aspiraţiile, atitudinile, comportamentele şi nevoile lui COTIDIENE şi de perspectivă*''[5].

Semnele încurajatoare ale unei viitoare *sociologii* şi *psihosociologii unitare a vieţii cotidiene*, inspirată şi ghidată de conceptul marxist de esenţă umană, interpretat în multideterminarea (şi, totodată, în simplitatea) sa originară, ni le oferă tot mai numeroasele investigații concrete întreprinse sub egida diferitelor ramuri ale sociologiei — de la sociologia economică la cea a muncii, a moralei [6], a familiei, loisir-ului [7] și a culturii de masă. Cînd cercetătorii se confruntă cu concretul social-uman *trăit* — și aceasta e posibil numai în contact cu fenomenele *vieții cotidiene* — , ei surprind *în act* manifestarea esenței umane — cu posibilitățile și limitele ei, cu cerințele ei presante de ordin biologic-fiziologic și cu căile sociale de acces spre satisfacerea trebuințelor, cu normele și valorile care se intercalează în procesul vieții umane, cu dinamica vie a preocupărilor-obligații și a preocupărilor de interes liber. Axul acestora rămîn activitățile și relațiile *economice* — producția, repartiția, consumul —, împreună cu elementul lor activ definitoriu, *munca*, înglobate în noțiunea mai cuprinzătoare și mai complexă de *mod de trai*. Ceea ce reține atenția în diversitatea acestor cercetări, mai vechi și mai noi este faptul că variabilele și indicii urmăriți exprimă în forme directe și indirecte totalitatea elementelor componente ale esenței umane. Procese economico-sociale fundamentale ce se desfășoară intens în țara noastră, cum sînt industrializarea și urbanizarea, consolidarea formelor cooperatiste de muncă și viață la sate, perfecționarea relațiilor de producție și interumane, a formelor de organizare și conducere, receptarea și asimilarea mesajelor propagandei și a culturii de masă, toate acestea se întîlnesc în *cotidian* cu omul concret, cu relațiile social-umane *concrete*, cu substratul motivațional, reglat social și personal, natural și cultural.

---

[5] Maria Fulea, *Motivaţii sociale şi economice ale migraţiunii forţei de muncă*, în revista „ Viitorul social'', 1972, nr. 1, p. 162 (subl. ns.).

Utilizînd numeroasele achiziții teoretico-metodologice de pînă acum, științele sociale trebuie și se pot îndrepta cu fața spre viața umană autentică ce se constituie și se consumă *în cotidian*, punînd în centrul analizelor și al sintezelor științifice *omul real*, *viu*, cu toate determinările și condiționările sale, *simultan* naturale și sociale.

După părerea noastră, ar fi de un real folos reunirea, într-un curent unitar și într-o preocupare constantă, multidisciplinară, a trei direcții de cercetare și gîndire pe care le găsim, deocamdată, cum spuneam, în stare de dispersie teoretică și praxiologică : 1) demersurile privind raporturile omului considerat nu abstract, ci concret — inclusiv corporal — cu obiectele materiale din lumea înconjurătoare (naturală și socială) și semnificația acestor raporturi ; 2) demersurile privind cercetarea trebuințelor-obligații, a trebuințelor-aspirații, a comportamentelor de preocupare și a celor de interes liber (P.H. Chombart de Lauwe) ; 3) demersurile pentru o sociologie și o psihosociologie *a vieții cotidiene**. Și mai important este că toate acestea ar da un nou impuls — pe baza unui cadru obiectiv propice — cooperării atît de necesare a științelor sociale și umaniste (în special a economiei, a politologiei, a sociologiei și a psihosociologiei), precum și apropierii lor de viață.

---

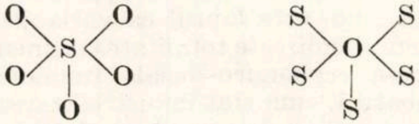
[6] Datorăm cărții lui Gh. Berescu *Etica muncii și a modului de trai*, (București, Edit. Academiei, 1969) una dintre abordările directe și mai cuprinzătoare ale existenței cotidiene în lumina unor categorii fundamentale ale economicului, eticului și politicului. Desigur, dintr-un anumit punct de vedere, lucrarea este un experiment, dar asupra căruia merită stăruit în scopul amplificării și perfecționării investigațiilor tocmai pe terenul vieții cotidiene a oamenilor.

[7] Albert Francisc, *Dialog cu timpul liber*, București, Edit. politică, 1970.

* Căci, așa cum remarca P.H. Chombart de Lauwe, „în infimele detalii ale existenței noastre cotidiene se joacă esențialul devenirii noastre" (*Quel avenir attend l'Homme*, p. 235).

La rîndul lor, aceste ştiinţe au de profitat în continuare din colaborarea cu antropologia filozofică, care tinde astăzi să se ancoreze tot mai mult în concretul uman spre a-l înţelege şi influenţa.

Tocmai dintr-o sferă a antropologiei filozofice ne vin unele sugestii care merită atenţia în perspectiva propusă aici de reunire a unor investigaţii dispersate în folosul abordării şi cunoaşterii ştiinţifice a omului. Ne referim la o comunicare [8] prezentată Congresului de filozofie de la Viena pe tema semnificaţiei valorice a raporturilor omului cu obiectele lumii înconjurătoare. Autorul, Jean Puccelle, porneşte de la două premise : 1) În mod obiectiv, omul este înconjurat de obiecte şi, fireşte, invers, obiectele formează centrul de interes al subiecţilor. Schema pe cît e de simplă, pe atît e esenţială :



Aşadar, subiectul este tot timpul înconjurat de obiecte, iar acestea sînt „ înconjurate'' de subiecţi; acest ansamblu de obiecte, care formează un cerc în jurul subiectului, desemnează mediul înconjurător, cadrul în care subiectul trebuie să se mişte, să se orienteze, să aleagă, să evite, să refuze etc. Pentru a acţiona omul trebuie să circule între obiecte. 2) A doua premisă, extrem de importantă din unghiul nostru de vedere, este constatarea că obiectele care compun mediul înconjurător servesc drept *intermediar* între subiecţi, *se interpun* între ei, fie spre a-i apropia, fie spre a-i opune ; cea mai mare parte a contactelor umane are loc tocmai prin mijlocirea obiectelor materiale. Dar în relaţiile dintre oameni lucrurile capătă o impregnare umană, sînt indirect purtătoare de valori, chiar dacă în grade inegale, din trei motive strîns legate între ele : a) întrucît sînt produse de om, obiectele respective reflectă nevoile, dorinţele, caracterul, sensibilitatea, obişnuinţele, modul de viaţă preferat ; b) întrucît servesc ca trăsătură de unire în relaţiile interpersonale, ele reflectă inevitabil sentimentele care animă partenerii ; c) prin însuşi efectul apropierii fizice, obiectele participă la viaţa afectivă, prelungesc fiinţa omenească, o proiectează ; există un fel de „ influx'' care face posibil a iubi fiinţele prin intermediul lucrurilor şi lucrurile prin mijlocirea fiinţelor. „O antropologie filozofică — conchide autorul — începe printr-o descriere a multiplelor medii ambiante şi a legăturilor care ne unesc cu ele . . . E imposibil a izola lumea umană de lumea obiectelor, pentru că ambianţa are pentru noi o semnificaţie globală. Concluzia generală este că : 1) poziţia conform căreia obiectul este „ *în faţa* subiectului'' e parţial inexactă şi nu corespunde situaţiei generale atunci cînd nu subiectul se situează în raport cu obiectele, ci obiectele *gravitează* în jurul lui ; 2) noţiunea de „ cîmp de gravitaţie'' are marele avantaj de a acoperi exact ansamblul *faptelor de civilizaţie* ; 3) poziţia obiectului ca *mediator* (interpret) îngăduie o fenomenologie a întîlnirii'' [9].

---

[8] Jean Puccelle, *Le moi et son champ de gravitation*, în *Akten des XIV. Int. Kongr. für Ph.*, vol. V, p. 82—88.

[9] Jean Puccelle, *op. cit.*, p. 86 şi 87.

În cazul nostru ne interesează mai puţin intenţia autorului de a deschide „ o cale spre o nouă antropologie filozofică". Ne interesează, în schimb, faptul că unele din ideile mai sus prezentate deschid o cale de acces spre zona concretului social şi uman, populat cu obiecte, animat de trebuinţele şi aspiraţiile omeneşti, a căror satisfacere obligă dezvoltarea activităţilor şi a relaţiilor inter-umane pe toate planurile, formînd ţesătura vieţii cotidiene.

Reproşul pe care autorul unui recent studiu intitulat *Pentru o sociologie critică a cotidianului*[10] îl adresa ştiinţelor sociale, inclusiv celor inspirate de marxism, ni se pare îndreptăţit. Merită o reflecţie mai amănunţită ansamblul ideilor formulate de el, în ciuda aparenţei de elementaritate pe care o degajă unele pasaje.

S. Koseki porneşte de la constatarea că cea mai mare parte a sociologilor care se ocupă de societatea globală neglijează adesea semnificaţia profundă a vieţii cotidiene a indivizilor ca entităţi dinamice. La rîndul lor, cei ce se ocupă de antropologia filozofică nu tratează nici ei semnificaţia raporturilor materiale între om şi lucrurile materiale, între conştiinţă şi corp, între raţional şi iraţional într-un context socio-istoric determinat. Se dovedeşte necesară o *nouă teorie a omului total* considerat ca o parte a masei şi în toate manifestările sale omeneşti *reale*. În sfîrşit, chiar cei care se ocupă de sociologia dezvoltării, schimbării şi a mişcărilor sociale lasă de o parte relaţiile concrete dintre macrostructuri şi comportamentul, activitatea şi existenţa cotidiană a insului — considerată banală, mediocră. Fără a ignora cunoştinţele şi rezultatele cercetărilor de pînă acum (fie sociologice, fie de antropologie filozofică) se impune o analiză autocritică în spirit dialectic, capabilă să dezvăluie *condiţiile actuale* ale vieţii cotidiene, să sesizeze şi să explice raporturile mutuale între structurile sociale globale şi comportamentul indivizilor, între instituţiile relativ statice şi schimbările dinamice ale vieţii umane, între diversele nivele şi aspecte ale vieţii individuale.

Ţinînd seama tocmai de structura dialectică complexă a esenţei umane în totalitatea ei — ca fenomen organic, psihologic, social şi istoric —, este necesară utilizarea cunoştinţelor din diverse discipline ale ştiinţelor naturale şi sociale, precum şi a tuturor metodelor şi tehnicilor de analiză adecvate constituţiei elementare şi elementelor fundamentale ale obiectului (omul concret şi total). „ Astfel — notează acelaşi autor — trebuie pornit de la o anumită structură, în acelaşi timp reală şi conceptuală a vieţii umane, trebuie corelate dialectic diversele sale aspecte, dimensiuni, nivele şi elemente, căutînd conturul general al vieţii cotidiene, chiar dacă cunoştinţele noastre sînt insuficiente . . . Este necesar a studia, mai întîi, semnificaţia şi caracterul fundamental şi relativ general al comportamentului uman şi al raporturilor mutuale între elementele sale"[11]. Fiinţa umană, esenţa umană poate fi înţeleasă numai pe baza unei astfel de analize care să îmbrăţişeze simultan : subiectul cu structura sa fizică şi mentală ; obiectul, fie material, fie uman ; mijlocul care joacă rol de intermediar între subiect şi obiect; mediul fizic şi social care se transformă în cursul timpului natural şi istoric[*].

---

[10] Sampei Koseki, *Pour une sociologie critique de la quotidienneté*, în revista „L'homme et la société", 1972, nr. 23, p. 51–68.

[11] Sampei Koseki, *op. cit.*, p. 55.

Într-o asemenea perspectivă teoretică se constituie şi un cadru conceptual care va include noţiunea de corp (ca bază materială a subiectului, ca *infrastructura* vieţii), extrăgînd multiplele semnificaţii umane, economico-sociologice, psihosociologice şi chiar politice pe care le implică, abordînd într-o modalitate ştiinţifică o temă frecvent denaturată în trecut, aceea a dialecticii corp-spirit. ,, Corpul — care este ceea ce e mai simplu — este condiţia fundamentală a re-creării cotidianului şi a creării noncotidianului, a sacrului. E vorba de un studiu fizico-psiho-social. Iată o trinitate posibilă pentru o nouă ştiinţă a omului''[12].

Evident, nu se cade în biologism sau materialism vulgar dacă tema este continuu legată de condiţiile sociale şi istorice[**]. Dar, la urma urmelor, nu este o concepţie autentic materialist-dialectică despre om aceea care — limitîndu-se la social şi macrosocial — eludează implicaţiile sexualităţii, şansele vieţii, consecinţele oboselii, bolile şi atîtea alte aspecte legate de existenţa şi servituţile corporale ale omului. Deci avem nevoie de o ,, psihosociologie a corpului'' nu pentru a reedita instinctualismul în sociologie şi psihosociologie, ci pentru a duce *pînă la capăt* curăţirea marxismului de sociologism metafizic, de influenţele imaginii opace, abstracte, de-a dreptul idealiste, sau pur statistice despre om şi esenţa umană. Psihosociologia corpului va acorda locul cuvenit studiului *trebuinţelor* omeneşti, de la cele organice la cele spirituale, de la cele autentice la cele false, ca factori motivaţionali fundamentali, şi, într-o corelaţie dialectică cu determinismul socio-istoric[***], va explica *în mod materialist* totalitatea activităţilor şi a relaţiilor umane, va indica stadiul de soluţionare a marilor probleme ale umanităţii, inclusiv cele de ordin politic şi moral, va deschide larg calea abordării problematicii aspiraţiilor umane condiţionate atît social-istoric, cît şi individual.

Amplasarea fiinţei umane în spaţiul sociocultural, privită *în contextul vieţii cotidiene*, ridică numeroase contradicţii care nu pot fi eludate de către sociologie și psihosociologie. În genere, așa cum observă și K.W. Back[13], psihosociologia există, întrucît între individ și societate apar mereu decalaje, contradicții, individul — ca realitate corporală și mentală — nefiind perfect organizat și adaptat sistemului social. La nivel de societate globală, ca și la cel grupal și individual există permanent contradicții între unele fapte și tendințe conservatoare și altele creatoare. ,, Sistemul social nu coincide cu natura umană. Apoi, în măsura în care există conflicte și antagonisme între clase și grupuri diferite, între munca socială și proprietatea privată, sînt inevitabile contradicții, breșe, decalaje, între elementele sociale, între societate și individ, între elementele vieții cotidiene și individ. Din cauza acestor contradicții, mulți oameni suferă și sînt angoasați. Mizeria satului în fața bogăției orașului, democrația contra oligarhiei și monopolismului, raționalizarea contra nepotismului și clicii, principiul capacității contra discriminării, socializarea vieții contra izolării fiecărei familii, ambianța societății de consum în fața nivelului scăzut al păturilor sociale cele mai defavorizate, producția de masă contra inflației, rolul profesional contra rolului familial, maturitatea sexuală contra dependenței socioeconomice a tineretului, prelungirea duratei vieții contra reducerii relative a copilăriei etc., lista exemplelor concrete de contradicții principale e infinită. Tocmai către reducerea acestor contradicții trebuie să tindă eforturile noastre pentru realizarea facultăților umane”[14].

---

[*] C. Mury şi T. Oriol, în paragraful *O falsă dilemă* : *eternitate umană şi discontinuitate istorică* al tratatului lor de filozofie (Ed. Dider, 1964, p. 661—689), scriu : ,,Poate trebuie regretat că sociologia contemporană a acceptat ca fapt ineluctabil dilema : eternitatea naturii umane *sau* discontinuitatea radicală a istoriei. Deşi discontinuitatea civilizaţiilor e incontestabilă, există totuşi o continuitate a modurilor de viaţă succesive . . . Omul există prin acţiunea sa, prin conştiinţă psihologică şi prin corpul de care ea este legată, adică printr-o capacitate de fericire şi de suferinţă, chiar prin capacitatea de a-şi reprezenta această fericire şi suferinţă, raportîndu-le la altul''. Raportînd esenţa umană la istorie, Arnold Toynbee declara într-un interviu : ,, Cred că natura umană rămîne aşa cum a fost întotdeauna. Există o anumită continuitate şi similiaritate în viaţa oamenilor ca fiinţe biologice. Atît timp cît natura umană va rămîne ceea ce este, va exista şi o continuitate a istoriei omului'' (vezi ,, Magazin istoric'', 1971, nr. 3, p. 62).

[12] Sampei Koseki, *op. cit.*, p. 57. Este interesant că, abordînd pe larg problema trebuinţelor şi aspiraţiilor umane la nivelul vieţii sociale cotidiene, P.H. Chombart de Lauwe îşi subintitulează cartea sa *Pentru o sociologie a aspiraţiilor* (Cluj, Edit. Dacia, 1972) : *elemente pentru noi perspective în ştiinţele umane.*

[**] Un exemplu de biologism, în forme moderne, ni-l oferă Edgar Morin (a se vedea discuţia din ,, Revista de filozofie'', 1971, nr. 6, articolul *Natura societăţii* şi reflecţiile foarte pertinente ale lui I. Peatniţchi pe marginea articolului lui E. Morin. Într-o formă mult evoluată şi, de asemenea ,plină de interes pentru sugestiile ce le conţine îşi expune concepţia E. Morin în studiul recent *Le retour de l'événement*, apărut în revista ,, Communications'', 1972, nr. 18, p. 6—20).

[***] Problema am tratat-o în studiul *Determinism, motivaţie, acţiune*, în volumul *Cunoaştere şi acţiune*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971.

Aceasta nu este, evident, o problemă de resorturile cunoașterii științifice, ci ale acțiunii sociale practice. Este o problemă prin excelență *politică*.

Din esența umană astfel văzută putem ,, deriva” esența politicului. E vorba de faptul că factorul politic (ca instituție și acțiune) are un conținut și o funcție care nu derivă din el însuși, ci provine din raportarea la existența socială a marilor mase de oameni, din intenția și efortul de a face ca această existență în toată complexitatea ei — cu nevoile ei economice și spirituale — să se umanizeze, diminuînd contradicțiile enumerate mai sus. Politicul capătă sens autentic numai în raport cu ansamblul nevoilor și intereselor vieții grupurilor umane, claselor, națiunilor. Acest lucru este exprimat cu toată claritatea în politica de construire a orînduirii socialiste, al cărei țel fundamental este, după cum se știe, satisfacerea rațională și echitabilă a trebuințelor materiale și culturale ale maselor, obținută prin dezvoltarea maximă a forțelor productive materiale și umane. La Conferința Națională a Partidului Comunist Român din iulie 1972, tovarășul Nicolae Ceaușescu preciza din nou cu toată claritatea că ,,nu trebuie să uităm nici un moment că mai presus de orice se află omul; dezvoltarea lui multilaterală trebuie să stea în centrul tuturor preocupărilor partidului nostru, trebuie să fie țelul suprem al societății noastre socialiste. În cadrul Conferinței Naționale ne preocupăm intens de creșterea bogăției naționale, dar nu trebuie să uităm că cea mai mare bogăție o reprezintă omul; el este făuritorul tuturor bunurilor materiale și spirituale, de el depinde înaintarea cu succes a patriei noastre pe calea societății comuniste"[15].

---

[13] K.W. Back (în *La domaine de la psychologie sociale*, ,, Bull. de C.E.R., Psychotechnique”, 1/1964, p. 21—33) scrie : ,,Dacă ar exista coincidență între nevoile individului și societate, nu ar exista nici o problemă de ordin psihosociologic”.

[14] Sampei Koseki, *op. cit.*, p. 67—68.

Preocupările față de o înțelegere și tratare politică justă a rolului și locului omului concret în societatea socialistă, a atitudinii față de trebuințele sale și modul de a le satisface sînt comune tuturor țărilor socialiste. Se caută corectarea unor concepții și practici străine esenței umaniste a socialismului. În această direcție o contribuție pot aduce și abordările teoretice ale raporturilor noii societăți cu problemele satisfacerii trebuințelor omenești în fluxul vieții cotidiene.

În concluzie, considerăm că soliditatea, unitatea internă teoretică-metodologică a gîndirii marxiste permite, pornindu-se de la Marx și asimilîndu-se achizițiile intelectuale ulterioare, să se dezvolte *o epistemologie a științelor sociale și umaniste* care să anihileze actuala izolare destul de accentuată și nefirească între diferitele științe ale societății și activității umane, să blocheze tendințele de departajare și îngustare a cercetării, însoțite inevitabil de inutile bătălii de frontieră menite ,, să apere" orgolioase privilegii. Trebuie reamintit că realitatea socială este unică, legile ei acționează în toate compartimentele și că, în afară de unele avantaje temporare, cercetările departamentale au mari dezavantaje, deoarece, izolîndu-se, fiecare știință - ,, mamă" sau ,, fiică" mortifică obiectul investigat, îl scoate din conexiunea universală *care-i dă viață*, ajungînd la conceptualizări artificiale, lipsite de funcții gnoseologice reale și de calități operaționale. Marxismul, care este *simultan* filozofie, economie politică, sociologie, politologie, oferă o excelentă bază pentru o epistemologie modernă a întregului grup—ajuns la o extremă diversificare azi — de științe sociale și umaniste, capabilă să contribuie, atît la procesul de ,, unificare" a acestor științe, cît și la mărirea funcției lor de cunoaștere și transformare, prin atingerea unui stadiu în care cercetătorii vor studia *teme unitare*, *probleme complexe* ridicate de perfecționarea vieții social-umane, și nu laturi izolate de contextul și țesătura vie a socialului uman, a obiectivului și subiectivului , a necesarului și întîmplătorului, a generalului, particularului și individualului. În acest fel, ,,încă o dată filozofia, economia și comunismul se întîlnesc, contopindu-se într-o calitate nouă, teoria socială marxistă corespunzătoare cerințelor practice ale epocii de transformare integrală a societății"[16].

Cînd ne referim la necesitatea apropierii de viața cotidiană, cu permanențele și variațiile ei social-umane, avem în vedere o explorare mai intensă, mai rodnică și mai realistă (am spune chiar mai sinceră) a omului concret, a condiției umane în toate datele și determinările sale naturale și sociale, prin urmare a tuturor virtuților și servituților ce decurg din ființa sa corporală și spirituală.

---

[15] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român. 19 iulie 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 81—82.

[16] Paul Popovici, *op. cit.*, p. 74.

CONVERGENŢA DINTRE NORMĂ ŞI EXPLICAŢIE ÎN ŞTIINŢELE SOCIALE: CAZUL ŞTIINŢELOR ECONOMICE

DE

T. SCHATTELES

DESPRE UNELE DISCUŢII RECENTE

Problema compatibilităţii dintre *normă* şi *explicaţie* este un subiect vechi de discuţie, caracteristic ştiinţelor sociale subsumate clasei *ştiinţelor comportamentale*, în care se încadrează şi *analiza economică.*

Discuţia, reanimată în ultimii ani de unii gînditori occidentali adepţi ai unor filozofii de filiaţie neopozitivistă, pune în cauză posibilitatea unor decizii şi activităţi economice (politică economică, planificare etc.) ştiinţific întemeiate. Se argumentează în general că normele de comportament economic, în orice orînduire socială, nu constituie şi explicaţii valabile ale fenomenelor la care se referă şi că, pe de altă parte, din cunoaşterea şi explicarea economiei nu se pot deduce norme ştiinţific valabile. Problema contradicţiei dintre explicarea ştiinţifică şi norma de comportament nu poate lăsa, fireşte, indiferenţi pe cercetătorii preocupaţi de aplicarea în practică a rezultatelor cercetărilor lor. Felul răspunsului la problema metodologică-filozofică ridicată hotărăşte şi rostul însuşi al ştiinţei economice (şi probabil al tuturor ştiinţelor sociale).

Controversa nu a fost deschisă de economişti, care, independent de şcoală sau orientare, erau multă vreme prea puţin atenţi la deosebirea ce putea să existe între conţinutul de felul „cum este”, respectiv „cum trebuie să fie” al tezelor lor.

În schimb, cercetătorii care în ultimele decenii au supus unei critici severe propoziţiile diferitelor teorii economice occidentale au insistat asupra incompatibilităţii *dintre normă şi explicaţie*; de fapt ei au generalizat la întreaga ştiinţă economică o concluzie parţială, întemeiată pe critica doar a unor teorii.

Dacă la rîndul nostru am supune examenului aceste critici, am vedea că ele însele suferă de o prejudecată normativă atunci cînd insistă asupra

Rev. filoz., 20, 3, p. 261–271, Bucureşti, 1973

acestei incompatibilităţi. Critica metodologică ia ştiinţele naturii drept etalon, insistînd asupra incompatibilităţii în cadrul lor a normei cu explicaţia şi contestînd valoarea de ştiinţă, adică capacitatea de *explicare* a unor fenomene obiective, acelor discipline care conţin elemente normative. Este vorba, desigur, de ştiinţele sociale. Aceste obiecţii nu justifică nici alegerea punctului de vedere al ştiinţelor naturii drept criteriu de verificare şi ignorează adesea şi faptul că o normă ar putea fi perfect compatibilă cu o explicaţie. Pentru marxişti, de-altfel, acest punct de vedere este inclus în teoria generală a economiei : *explicarea*, şi prin aceasta înţelegerea legilor proceselor economice, constituie sursa unor *norme* de comportament economic. Dialectica mecanismului de convergenţă dintre normă şi explicaţie, formele existente sau posibile ale acesteia nu au fost însă riguros analizate. Studiul acestei probleme constituie o importantă precondiţie pentru existenţa şi dezvoltarea disciplinelor economice normative, de imediată semnificaţie practică, precum teoria planificării economiei naţionale.

Trebuie recunoscut totuşi că problema a fost generată nu de asemenea nevoi imediate, ci de *discuţii metodologice privind fundamentele teoriei economice a capitalismului*. Iată şi motivul pentru care punctul de plecare al investigaţiei noastre îl va constitui această controversă.

Critica a fost exercitată mai cu seamă în legătură cu ceea ce economiştii burghezi numesc *comportament concurenţial* şi a cărui esenţă este formulată în teza după care orice întreprinzător capitalist raţional este un *maximizator de profit*. Controversa porneşte de la argumentul metodologic după care aserţiunea că „orice capitalist raţional acţionează în sensul maximizării profitului său” nu este empiric verificabilă după nici un criteriu (este *nefalsificabilă* în terminologia adoptată după K.R. Popper[1]) şi ca atare nu constituie o explicaţie valabilă a unor procese sau comportamente, ci doar prescripţii definind dezideratul de raţionalitate formulat. Un şir de alte critici similare vizează unele propoziţii din „economics” asupra cărora însă nu ne vom putea extinde în cele ce urmează. Dacă substanţa acestor critici ar fi corectă, atunci în orice teorie economică am putea descoperi propoziţii care, cu aceeaşi motivare ca şi în cazul mai sus menţionat, ar putea fi eliminate ca „normative” şi ca atare fără relevanţă pentru înţelegerea a ceea ce se întîmplă în fapt. În analiza care va urma vom încerca să demonstrăm că teza *incompatibilităţii* în ştiinţa economică dintre normă şi explicaţie constituie un mod eronat de formulare a problemei legăturii dintre acestea ; că o convergenţă între normă şi explicaţie este caracteristică şi esenţială ştiinţelor economice (implicit economiei politice marxiste) ; că normele din ştiinţele economice aplicative în măsura în care reflectă o explicaţie sînt empiric verificabile.

Vom începe cu studiul unui exemplu din economia şi teoria economică a capitalismului, un exemplu cu caracter microeconomic şi care constituie problema de la originea menţionatei controverse : comportamentul capitalistului în procesul concurenţial. Apoi vom încerca să extindem concluziile noastre asupra domeniului economiei socialiste.

---

[1] K.R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Londra, Hutchinson, 1959, p. 41.

MOTIVAREA PRIN PROFIT: NORMĂ SAU EXPLICAȚIE?

Între toate curentele principale ale economiei politice burgheze, pe de o parte, și economia politică marxistă, pe de alta, există o importantă trăsătură comună: profitul este considerat pretutindeni ca motor principal al activității economice a întreprinzătorului în cadrul modului de producție capitalist. Economiștii burghezi, majoritatea lor, definesc motivul profitului ca motor principal al activității economice. Economiștii marxiști, într-un alt context, desigur, consideră legea *plusvalorii* (plusvaloarea constituind substanța, esența profitului) drept lege fundamentală a capitalismului, iar „legea profitului maxim" în capitalismul contemporan este explicația dată comportamentului întreprinzătorului. Asemănarea de suprafață are însă justificări fundamental diferite. Deosebirea dintre cele două puncte de vedere apare cît se poate de limpede de îndată ce vom trece la confruntarea lor cu critica metodologică discutată în acest articol.

În literatură apar două feluri de obiecții metodologice aduse teoriei burgheze a motivului de profit. Unii susțin că teza pur și simplu nu poate fi verificată empiric și în felul acesta nu ar fi nimic mai mult decît o normă de comportare rațională pentru acel capitalist care ar dori să corespundă definiției sale de capitalist, sau mai precis definiției date de economist capitalistului [2]. Alții susțin că, dimpotrivă, verificarea empirică ar contesta că profitul este unica sau chiar și numai principala motivație a activității capitalistului. Într-un studiu publicat de Martin Shubik sînt prezentate rezultatele unei interesante anchete [3] despre ce anume consideră unele întreprinderi capitaliste că ar fi motivul principal al activității lor. Sînt examinate 25 de întreprinderi foarte mari din S.U.A., dintre care 17 fac parte din eșalonul de frunte al societăților cu cea mai mare cifră de afaceri. Răspunsurile incoerente, contradictorii, date de aceste companii la întrebările referitoare la motivele lor sînt astfel grupate: 21 de întreprinderi pretind că activează spre „binele salariaților"; 19 se consideră animate de dorința de a fi folositoare în spiritul „obligațiilor și al răspunderilor pe care le au față de societate în general" și tot atîtea pretind că-l slujesc pe „consumator"; 16 vor binele acționarilor lor și numai 13 declară că sînt nemijlocit preocupate de profit etc. Una dintre aceste societăți își propune chiar să servească „religia" ca adevăratul „îndreptar al afacerilor". Nu încape îndoială că asemenea declarații nu ne spun prea mult despre ceea ce dă viață întreprinderilor capitaliste. Și nu este mai puțin adevărat că, practic, formularea explicită a obiectivelor unor astfel de întreprinderi este dificilă, dacă nu chiar imposibilă. Dar din punct de vedere metodologic nici nu este importantă măsura clarității definirii obiectivelor, dacă vrem să cunoaștem funcționarea organismului economic ale cărui elemente sînt întreprinderile capitaliste.

Or, toate punctele de vedere critic-metodologice de care am vorbit mai sus se întîlnesc în ideea că „motivul de profit" nu este o explicație, ci o normă. Dacă ne-am menține strict pe planul analizei microeconomice burgheze, menținînd și postulatele sale subiectiviste despre *homo oeconomicus*, atunci fără îndoială am fi incapabili să răspundem criticii. Într-adevăr, motivația comportamentului microeconomic nu poate fi empiric verificată. Iar dacă acest lucru ar fi posibil, ar fi treaba psihologului. Deci, strict microeconomic, teza despre maximizatorul de profit ca prototip al capitalistului nu este ,, falsificabilă'', pentru că nu este o teză empirică și ca atare nu poate avea pretenții de *explicare* a activității capitalistului și a procesului concurențial. Doar rolul de *normă* îi mai poate fi menținut.

---

[2] E. Grünberg, *Some Methodological Observations On Macro-Economics*, în „Konjunkturopolitik", 1967, nr. 1.

[3] M. Shubik, *Objective Functions and Models of Corporate Optimization*, în „The Quatterly Journal of Economics", august 1961.

Să facem abstracție de *motivațiile* agenților proceselor microeconomice și să urmărim, respectiv să pornim de la aspectul observabil, fenomenal al procesului concurențial. Un fapt empiric îl constituie falimentul : unii supraviețuiesc concurenței și alții se prăbușesc. Dacă *motivul* activității este pus în paranteză și căutăm să descifrăm *rezultatul* concurenței, atunci orice investigație empirică va releva cercetătorului faptul că ,,a face profit'' este *mijlocul supraviețuirii*, chiar dacă nu *cauza acțiunii*. Există astfel posibilitatea formulării unor propoziții empirice și, ca atare, falsificabile, arătînd că o majoritate a supraviețuitorilor au maximizat profitul sau, și mai precis, au reușit să maximizeze profitul, spre deosebire de cei eliminați din cursă. În felul acesta am *explicat* esența procesului concurențial, renunțînd la explicarea motivațiilor individuale chiar și statistic grupate și care nu-l privesc pe economist. Formulînd această explicație, obținem *ipso facto* și o normă : deoarece supraviețuiesc numai cei care maximizează profitul, pentru a supraviețui, capitalistul trebuie să maximizeze profitul. Iată de ce spunem că în modelul capitalistului maximizator de profit converg o explicație și o normă și că științei nu i-am știrbit cu nimic caracterul obiectiv dacă explicația sa devine *ipso facto* normă. Desigur, numai atunci cînd norma *este* într-adevăr o fațetă a explicației.

Înțelegerea profitului ca motor al concurenței, și nu ca motiv al concurentului, constituie avantajul explicației marxiste a comportamentului microeconomic, care este astfel o teorie economică empirică și ca atare ,,falsificabilă'', și nu o ipoteză psihologică, neempirică (,,nefalsificabilă''). Este drept că într-un anumit cadru ambelor ipoteze le putem asocia modele cu structuri izomorfe, care însă cîștigă un sens de explicație teoretic-empirică valabilă numai pe baza celei dintîi.

EXPLICAREA MACROECONOMICĂ A COMPORTAMENTULUI MICROECONOMIC

Concluziile metodologice generale pe care va trebui să le ilustreze exemplul examinat mai sus se întemeiază pe faptul că am mutat explicarea comportamentului concurențial de la concurent la sistem, argumentele împotriva explicării subiectiviste provenind din însăși critica metodologică studiată și care reproșează lipsa de conținut empiric. Astfel, din comportamentul macroeconomic al sistemului am dedus comportamentul (și nu motivația !) microeconomic al agenților. Sau, în orice caz, am dedus o teorie empiric testabilă. În același timp am mutat problematica din domeniul psihologiei în domeniul economiei. Am putea spune că o astfel de teorie a concurenței este o teorie a supraviețuitorului, care, la rîndul său, ne îndreptăţeşte să privim lucrurile *ca şi cum* capitaliştii ar fi motivaţi de dorinţa de a maximiza profitul. De aceea un model microeconomic postulînd concurenţi *maximizatori* de profit este perfect întemeiat dacă teoria despre *supravieţuitorii maximizatori* este empiric testată. În acest caz, norma comportamentală este doar o oglindă a *explicaţiei* empiric fundate şi în nici un caz o propoziţie incompatibilă cu ea[4].

O plasare a problemei într-un domeniu economic obiectiv, aşa cum se întîmplă în cazul teoriei economice marxiste, eliberează problema normă-explicaţie de dilema metodologică discutată în Occident. În discuţiile purtate acolo distingem următoarele trei moduri de abordare a problemei :

În primul rînd, avem confirmarea categorică a caracterului normativ al ştiinţei. După Ludwig von Mises, ,,ştiinţa despre acţiunea umană care aspiră la cunoştinţe universal-valabile este sistemul teoretic a cărui ramură cea mai precis elaborată este economia. Toate ramurile acestei ştiinţe au un caracter apriori şi nu empiric. Ca şi logica şi matematica, ea nu este dedusă din experienţă, ci precedă orice experienţă''[5].

Este evidentă naivitatea comparaţiei cu logica şi matematica, dacă ne gîndim că acestea pot exista într-un univers de simboluri, în timp ce economia, chiar formal-teoretic privită, se referă întotdeauna la lumea materială. Acest punct de vedere se sustrage criticii metodologice discutate prin simplul fapt că neagă existenţa unei ştiinţe empirice a economiei şi astfel, cel puţin într-o formă negativă, este ferit de acuzaţia de a fi confundat norma cu explicaţia.

O a doua orientare încearcă să ancoreze aceeaşi concepţie în ,,bunulsimţ'' (*common sense*), în experienţa tuturor. După Duesenberry, de fapt, aproape întreaga teorie economică (burgheză. — *n.n.*) este bazată pe propoziţia bine verificată după care foarte puţini oameni îşi aruncă banii pe fereastră, sau, mai serios, că cei mai mulţi oameni acţionează astfel încît, luat totul în considerare, vor produce rezultatul pe care-l consideră cel mai de dorit''[6].

Dar în primul rînd nu este deloc ,,bine verificată'' propoziţia ,, după care foarte puţini oameni îşi aruncă banii pe fereastră''. Cu alte cuvinte, Duesenberry afirmă că majoritatea oamenilor acţionează după criterii de raţionalitate — ceea ce, desigur, nu a fost verificat de nimeni. În cazul concret al exemplului nostru privind atitudinea competiţională nu se poate afirma despre capitalişti că sînt ,,raţionali'' sau că, astfel, spus, nu-şi ,,aruncă banii pe fereastră''. Acest lucru nu a fost şi poate nici nu va putea fi verificat vreodată. În schimb se poate formula teoria falsificabilă după care ,,majoritatea capitaliştilor supravieţuitori aruncă proporţional mai puţini bani pe fereastră decît cei eliminaţi din concurenţă''. Această propoziţie poate fi cel puţin testată cu ,,*metode şi în cadrul ştiinţei*

---

[4] Am putea admite *în general* — deci nu numai pentru cazul discutat al comportamentului concurenţei — că o explicaţie valabilă a comportamentului microeconomic poate fi dată numai deducînd-o dintr-o explicaţie a funcţionării sistemului complet. Aceasta este adevărat cel puţin pentru explicaţia *economică* a încadrării subiecţilor în ansamblul sistemului şi nu pentru o explicaţie psihologică a motivaţiei.

[5] Ludwig von Mises, *Epistemological Problems of Economics*, Princeton, Von Nostrand, 1960, p. 12—13.

[6] James Duesenberry, *The Methodological Basis of Economic Theory*, în ,,Review of Economics and Statistics'', 1954, nr. 3.

economice". Dar, dacă avem un rezultat satisfăcător al testării, atunci putem considera teorii şi modele de comportament convenţional care postulează raţionalitatea competitorului. În acest sens şi numai în acesta este acceptabilă ipoteza capitalistului maximizator de profit pentru o teorie care se vrea empiric întemeiată. În acest sens (şi numai în acesta!) putem conchide cu Milton Friedman că o ipoteză nu trebuie să fie empiric adevărată dacă putem formula previziuni corecte pe baza ei[7].

O deducţie de tipul celei bazate pe exemplul comportamentului concurenţial nu este, desigur, posibilă pentru toate premisele teoriei microeconomice. De exemplu, ipoteza după care *toţi indivizii acţionează astfel încît să-şi maximizeze bunăstarea* nu este o ipoteză empirică. Dacă totuşi este utilizată şi acceptată în construirea unor modele cu consecinţe pentru ştiinţa empirică a economiei, aceasta se poate justifica în mod analog cu acceptarea ipotezei maximizatorului de profit. Fără să insistăm asupra rolului celorlalte postulate „subiectiviste" ale modelelor microeconomice, trebuie să mai arătăm că punctul de vedere formulat de G.P.E. Clarkson şi E. Grünberg (a treia orientare dintre cele menţionate), după care problemele verificării premiselor teoriilor microeconomice ar trebui mutate în psihologie şi că abia după ce-şi vor fi găsit acolo fundamentarea (dacă!) să servească la reconstruirea teoriilor microeconomice, este şi inutil şi inacceptabil[8]. Fireşte, nimeni nu poate obiecta împotriva unei încercări a psihologilor de a găsi teoreme testabile referitoare la motivaţia comportamentului agenţilor economici. Cum însă *sistemul* economic nu depinde de motivaţiile indivizilor, ci, dimpotrivă, îi selectează pe aceştia în conformitate cu necesităţile propriului său mecanism de funcţionare, pentru economist psihologicul propriu-zis nu prezintă relevanţă. Dacă, deci, un postulat sau o teorie microeconomică nu poate fi empiric testată nemijlocit, dar în schimb poate fi dedusă dintr-o explicaţie testabilă a unui macromecanism, sau este cel puţin compatibilă cu ea, atunci poate fi acceptată într-o ştiinţă economică empirică. Aceasta este valabil pentru exemplul concurentului maximizator de profit, prin care am scos în acelaşi timp în evidenţă şi diferenţa dintre conceptul subiectivist şi cel marxist de maximizare a profitului.

SCHIMBUL DE INFORMAŢII ŞI ÎNVĂŢARE

Analiza de pînă acum a exemplului nostru deschide posibilitatea discutării mai cuprinzătoare a problemei convergenţei dintre normă şi explicaţie. Pornind de la obişnuita comparaţie a ştiinţelor naturii şi societăţii, unul dintre cei mai viguroşi critici ai punctului de vedere microeconomic subiectivist argumentează astfel: „Să considerăm, de exemplu, generalizarea descrierii ciclul de viaţă a unui parazit. Se va arăta la început ce se întîmplă cînd parazitul îşi întîlneşte gazdele şi se vor descrie stadiile succesive ale dezvoltării sale pe una sau mai multe dintre acestea. Aserţiunea va include de asemenea o enunţare a condiţiilor de mediu ale parazitului. 1) *Dar aceste propoziţii nu pot fi interpretate ca norme ale comportării parazitului şi nici nu pot fi utilizate pentru a măsura orice discrepanţă observabilă între comportamentul său actual şi normele stipulate.* 2) *Dacă se observă o modificare în comportamentul parazitului în raport cu cel descris, ipoteza trebuie îmbunătăţită în mod corespunzător sau, eventual, chiar abandonată*''[9]. Cele două propoziţii subliniate şi numerotate de noi cu (1) şi (2) conţin sintetic întreaga eroare a criticii metodologice analizate.

---

[7] Cf. M. Friedman, *The Methodology of Positive Economics*, în *Essays in Positive Economics*, Chicago, 1948, p. 3—43.

[8] Cf. G.P.E. Clarkson, *The Theory of Consumer Demand: A Critical Apraisal*, Prentice-Hall, 1963.

În primul rînd propoziţia (1). Ea este perfect adevărată în natură, dar nu şi în societate. Diferenţa constă pur şi simplu în aceea că agenţii proceselor sociale, oamenii, spre deosebire de agenţii proceselor organice din natură, iau cunoştinţă direct sau mediat de explicaţiile care se referă la comportamentul lor şi, ca atare, nimeni nu-i poate împiedica să considere aceste descrieri drept norme de comportament. Dacă din descrierea şi explicaţia ştiinţifică rezultă că o acţiune A duce la rezultatul B, atunci orice agent (individ, organizaţie, clasă socială etc.) care ia cunoştinţă de această descriere şi explicaţie dorind să obţină rezultatul B va întreprinde — dacă va fi în stare ! — acţiunea A. Prin aceasta totuşi descrierea şi explicaţia nu au devenit mai puţin corecte (respectiv greşite).

În natură, ,,faptele'' sînt singurul lucru pe care-l poate descrie ştiinţa. În societate, ideile şi cunoştinţele agenţilor proceselor obiective completează inventarul de fapte constituind obiectul ştiinţei. O descriere ştiinţifică a unui proces social devine ea însăşi parte a acestui proces dacă ajunge la cunoştinţa agenţilor şi poate sau nu să le modifice comportamentul şi prin aceasta desfăşurarea procesului. În acest caz, adoptarea ca normă a unei explicaţii poate sau nu influenţa comportamentul pe care-l descrie, dar acceptarea sa *ipso facto* ca normă nu-i ştirbeşte valoarea cognitivă.

În ceea ce priveşte propoziţia (2), în societate o ,,modificare în comportamentul'' descris nu înseamnă neapărat o eroare în descriere şi explicaţie, ci poate rezulta tocmai din acestea din urmă. Spre deosebire de ştiinţele naturii, în ştiinţele sociale există un permanent schimb de informaţie între ştiinţă şi obiectul său de cercetare, care este adesea atras în procese de adaptare sau *învăţare* pe baza explicaţiilor date de ştiinţă comportamentului său. Problema aceasta am mai discutat-o în legătură cu previziunile ştiinţifice[10] cînd am formulat-o în felul următor :

Presupunem o situaţie C, caracterizată prin condiţiile ($c_1, c_2, \ldots, c_n$) şi din care deducem o previziune P_1. Dacă previziunea este corectă şi nu ajunge la cunoştinţa agenţilor procesului C, atunci ea se va adeveri. Dacă în schimb previziunea, aceeaşi previziune, în principiu la fel de bună, se publică, ea se transformă într-un element al situaţiei iniţiale, ale cărei mulţimi de condiţii se modifică, devenind ($c_1, c_2, \ldots, c_n, P_1$) şi din care apoi deducem o nouă previziune, P_2. Ciclul acesta de raţionamente se poate prelungi la infinit, şi am avut în vedere două feluri de cazuri, şi anume :

---

[9] Emil Grünberg, *The Meaning of Scope and External Bondaries of Economics*, în *The Structure of Economic Science — Essays on Methodology*, Ed. by Sherman Roy Krupp, Prentice Hall, 1966.

[10] Aceasta este vechea problemă a *reflexivităţii previziunilor*, abordată şi de noi în articolul *Un studiu formal al condiţiilor şi limitelor previziunii ştiinţifice a comportamentului social*, în ,, Revista de filozofie'',1970, nr. 1.

(1) convergente spre o predicţie limită P_r, astfel că, dacă o formulăm de la început şi o publicăm, ea se va adeveri cu un mare grad de probabilitate; şi (2) cazuri „explozive'' în care nu avem soluţii convergente pentru o previziune corectă. Am mai arătat că o teorie eficientă a prognozei trebuie să ţină seama de acele structuri în cadrul cărora previziunile convergente, confirmabile, să devină posibile.

Am subliniat deci posibilitatea unei convergenţe între previziune şi comportamentul agenţilor procesului examinat dacă : (a) structura obiectului purtător al procesului are anumite caracteristici care permit o astfel de convergenţă şi (b) modelul previziunii cuprinde şi un *feed-back* pentru reacţiile la publicare.

Principiul acesta poate fi generalizat şi asupra relaţiei normă-explicaţie. Deoarece explicaţiile ştiinţifice date unor procese sociale şi economice devin parţial sau treptat un bun public (chiar dacă nu neapărat şi întregul sistem complicat de teorii în care sînt incluse), o parte din aceste explicaţii pot converge spre anumite norme în urma unui schimb îndelungat de informaţie între ştiinţă şi „obiect''. Am spus pot converge, dar acest lucru nu este obligatoriu; există, desigur, explicaţii din care nu rezultă norme. Menţinîndu-ne, deocamdată, încă în cadrul problemei comportamentului concurenţial în capitalism, vom putea găsi uşor cîte un exemplu pentru fiecare caz. Un caz de normă convergentă constituie chiar exemplul cu capitalistul maximizator de profit. Un exemplu opus îl constituie mişcările pe o bursă de valori, unde se pot da explicaţii valabile ale diverselor oscilaţii, dar nu şi norme de comportament eficiente. Desigur, nu ne vom interesa aici de amănuntele acestei probleme.

Exemplul ales în analiza noastră de pînă acum este tipic pentru economia capitalistă şi este de asemenea punctul de plecare al marii controverse la care ne-am referit. Dar nu numai din acest motiv am insistat asupra lui. Economia capitalistă, evoluînd în linii mari în mod spontan, poate fi studiată metodologic mai uşor în analogie cu procese naturale. Într-o economie planificată, pe baza unei decizii centrale, relaţia normă-explicaţie se prezintă sub un alt aspect, pe care încercăm să-l clarificăm în cele ce urmează.

NORMĂ, EXPLICAŢIE ŞI PLANIFICARE

Am văzut că norma şi explicaţia nu constituie contradicţii în ştiinţele economice atîta timp cît prima se deduce din a doua. Dacă pentru agentul economic o anumită explicaţie relevă o relaţie cauză-efect obiectiv neutră, dar pentru el avantajoasă, atunci explicaţia devine *ipso facto* normă. Dar norma poate deveni, la rîndul ei, postulat al unor teorii şi modele explicative. Această dialectică a relaţiilor normă-explicaţie cîştigă o importanţă deosebită în sisteme de tip normativ, aşa cum este sistemul planificat al unei economii socialiste. Analiza acestui aspect al problemei e cu atît mai importantă cu cît are contingenţe cu fundamentele planificării.

În condiţiile planificării socialiste, problema convergenţei normă-explicaţie se pune deosebit. Aici apare un anumit tip de primat al normei, a cărei natură trebuie studiată în mod distinct.

Un plan economic socialist este un sistem de norme. Despre aceste norme se spune, de obicei, că sînt ştiinţific întemeiate pe cunoaşterea legilor economice ale socialismului, că ele corespund cerinţelor acestora. Este însă adevărat în acelaşi timp că : (a) socialismul nu are nici un fel de „automatism'' al său care să-i asigure funcţionarea fără ca un planificator conştient să-i fi construit sistemul de directive, deci nu constituie un mecanism din explicarea căruia se vor fi dedus aceste directive şi, ca atare, (b), înainte de a fi avut economistul ce descrie şi apoi explica, economia socialistă a avut deja norme de un anumit fel care au stabilit modul de întocmire a planurilor. Aparent deci ar putea exista norme independente şi apriori oricărei explicaţii a sistemului la care se referă. Dar aparenţa superficială nu face decît să ascundă un tip particular de convergenţă între normele raţionale de planificare şi explicarea ştiinţifică a funcţionării sistemului socialist, ca structură obiectivă.

Faptul că nu orice normă de planificare se poate afirma, ci numai cele corespunzînd explicaţiilor valabile şi testate, este adesea profesat, dar rar studiat.

Există cazuri frecvente de norme antilogice, neraţionale, emise la întîmplare în întreprinderi, centrale etc. Orice „aplicare'' a unor asemenea norme poate crea situaţii contradictorii în întreprindere şi încă foarte multe şi diferite, deoarece numai un principiu raţional consistent poate avea un rezultat necontradictoriu. Ştiinţa poate explica sau caută să explice o asemenea situaţie şi, dacă va dispune de informaţii suficiente, o va reduce la norma care a generat-o. Astfel această *normă* creează o situaţie cu a cărei *explicaţie nu corespunde.* Explicaţia poate însă dezvălui structura erorii, contradicţiile ei logice şi, prin aceasta, poate da naştere unei sau unor norme de gospodărire raţională.

Caracteristic pentru această situaţie este faptul că legile şi proprietăţile structurale ale obiectului economic studiat (fie că e vorba de o întreprindere, fie de un obiect mai complex) se relevă numai „provocat'' în contextul unei activităţi orientate după norme. O explicare adecvată a celor relevate creează apoi fundamentul pentru norme-explicaţii.

În felul acesta apare şi aici convergenţa posibilă dintre normă şi explicaţie, dintre o ştiinţă normativă şi una explicativă a planificării economiei socialiste.

Generalizînd pe întreaga economie socialistă aceste concluzii referitoare la orice unitate decizională, trebuie să relevăm deosebirea care apare în procesul de convergenţă faţă de situaţia dintr-o economie capitalistă. Într-o economie capitalistă de tip concurenţial, atomul microeconomic nu trebuie în mod obligatoriu să respecte conştient şi cu judecată norma, deoarece sistemul va funcţiona spontan şi agenţii săi vor fi elemente ale sistemului care supravieţuiesc dacă rezultatul acţiunii lor (indiferent în ce fel motivate) se va impune ca şi cum ar fi respectat norma întemeiată pe explicaţii.

Într-o economie planificată, dimpotrivă, numai respectarea normelor şi a condiţiilor de raţionalitate va permite o funcţionare adecvată a sistemului.

NORMĂ ŞI ACŢIUNE

Din cele arătate mai sus rezultă două tipuri fundamentale de scheme de convergenţă între explicaţie şi normă : primul tip se bazează pe descrierea unor fenomene obiective, explicarea mecanismului lor stabilind principii descriptiv explicative („teorii") privind funcţionarea lor. Dacă se presupune că agenţii procesului iau cunoştinţă de aceste principii, ele devin *ipso facto* norme; al doilea tip se bazează pe reprezentarea unei alte categorii de fenomene de asemenea obiective din punctul de vedere al cercetătorului : principiile (normele) afirmate de agenţii economici ca reprezentînd intenţiile care stau la baza deciziunilor lor.

Dacă aceste principii sau norme sînt consistente între ele şi cu explicaţia proceselor economice în cadrul cărora au fost aplicate la formularea deciziilor, atunci ele constituie *explicaţia* acţiunii agenţilor raţionali.

În primul caz deci, explicaţia devine normă; în al doilea caz, norma constituie baza unei explicaţii; în ambele cazuri, convergenţa dintre explicaţie şi normă eliberează pe aceasta din urmă de caracterul său de judecată de valoare, chiar dacă o astfel de judecată ar fi generat-o. Dacă o anumită judecată de valoare devine izvorul unei acţiuni economice şi dacă clarificarea logică şi metodologică a conţinutului ei devine baza unei acţiuni, atunci acţiunea economică *se explică* prin norma implicată în această judecată.

Norma, indiferent dacă corespunde unuia sau altuia din cele două tipuri de convergenţe, poate constitui sursa unor activităţi economice iniţiate de oameni. Rezultă astfel că există un fel de dialog sau mai degrabă un „joc" între agenţii vieţii economice şi ştiinţă. Rezultă de asemenea o particularitate a ştiinţelor economice (şi sociale în general), pe care în alt context am analizat-o deja : agentul procesului explicat îşi modifică comportamentul conform cu normele deduse din explicaţia ştiinţifică.

Dar aceasta înseamnă că într-o nouă etapă comportamentul va apărea „altfel", şi astfel o nouă explicaţie a lui va duce la o nouă normă ş.a.m.d. În măsura în care, date fiind anumite condiţii obiective (relaţii de producţie, nivele de dezvoltare ale forţelor de producţie etc.), în care toţi agenţii economici ar fi „învăţaţi" şi „raţionali", ar apărea un nou aspect al convergenţei între normă şi explicaţie, şi anume *„convergenţa motivaţiei"* faţă de acestea. Fără îndoială că o astfel de tendinţă poate fi gîndită, dar realizarea sa este implicată potenţial doar de un plan economic la nivelul economiei naţionale.

Din seria de raţionamente privind modul în care trebuie să căutăm şi putem descoperi convergenţele normă-explicaţie în economie decurge încă un argument în favoarea tezei susţinute de noi şi în alte lucrări, anume că o transpunere automată a principiilor metodologice valabile în ştiinţele naturii asupra celor sociale şi economice este lipsită de sens. Ştiinţele naturii descriu şi explică ceea ce de fapt se întîmplă obiectiv, material. Acelaşi lucru fac şi ştiinţele sociale, dar aceasta nu este decît un aspect al obiectului lor. Ele se mai ocupă şi de felul în care acest „obiect" gîndeşte şi „simte" ceea ce face, pe de o parte, şi ceea ce spune ştiinţa despre el, pe de alta. Astfel, dacă procesul obiectiv, precum şi agenţii săi (care se confundă între ei) sînt pasivi faţă de cunoaştere în ştiinţele naturii, în economie există o influenţare triunghiulară în sensul ilustrat mai jos:

$$\begin{tikzcd} & \text{procesul obiectiv} \arrow[ld] \arrow[d, shift left] \\ \text{ştiinţa} \arrow[r] & \text{agenţii procesului} \arrow[u, shift left] \end{tikzcd}$$

Într-un asemenea circuit, orice încercare de a separa explicaţia de normă este lipsită de temei. Importantă rămîne doar discriminarea normelor după concordanţa sau neconcordanţa lor cu explicaţia ştiinţifică.

L. FEUERBACH, CRITIC AL FILOZOFIEI SPECULATIVE HEGELIENE ŞI PRECURSOR AL MARXISMULUI

DE

AL. VALENTIN

Unul dintre reprezentanţii de seamă ai filozofiei clasice germane, care, alături de Hegel, a avut un rol important în apariţia marxismului, este, după cum se ştie, *Ludwig Feuerbach.* Lucrările lui au produs o impresie puternică asupra intelectualităţii progresiste din Germania şi, mai ales, asupra tineretului. Spre sfîrşitul vieţii sale, Engels îşi mai amintea de efectul eliberator pe care l-a avut asupra sa şi asupra lui Marx *Esenţa creştinismului*, cea mai importantă dintre lucrările lui Feuerbach. „Entuziasmul – scrie Engels – era general: dintr-o dată am devenit cu toţii feuerbachieni"[1].

La rîndul său, Marx a apreciat că Feuerbach este singurul gînditor la care se poate observa „o atitudine *serioasă*" şi „*critică*" faţă de filozofia lui Hegel, singurul dintre tinerii hegelieni „care a făcut adevărate descoperiri" în filozofie şi care „a învins într-adevăr vechea filozofie"[2]. În opera lui Feuerbach, un loc important este destinat *criticii filozofiei speculative.* Deoareece Feuerbach a văzut în sistemul hegelian „punctul culminant al filozofiei speculative sistematice"[3], el şi-a îndreptat atenţia principală spre critica acestui sistem. El a demonstrat lipsa de temei a concepţiei privitoare la posibilitatea creării unui sistem filozofic care să reprezinte adevărul absolut, cunoaşterea deplină şi definitivă a lumii.

Filozofia lui Hegel, arată Feuerbach, este produsul unei epoci istorice, ea corespunde unui anumit nivel de dezvoltare a gîndirii omeneşti şi de aceea ea nu poate să nu aibă un conţinut particular şi limitat. Orice

---

[1] F. Engels, *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21. Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 272.

[2] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, în K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 608.

[3] L. Feuerbach, *Contribuţie la critica filozofiei lui Hegel*, în *Ludwig Feuerbach. Izbrannîie filosofskie proizvedenia*, t. I, Moscova, 1955, p. 69.

Rev. filoz., 20, 3, p. 273–284, Bucureşti, 1973

sistem filozofic începe cu o presupoziţie, fără ca filozoful să ştie şi fără ca el să poată şti acest lucru. Această presupoziţie iese la iveală abia mai tîrziu, pentru posteritate. Feuerbach precizează că el nu se referă la presupoziţiile raţionale şi deci necesare ale filozofiei, cum ar fi, de exemplu, gîndirea în general sau altele, ci la presupoziţiile particulare, întîmplătoare, la presupoziţiile prin care sistemele filozofice exprimă modul de gîndire specific unei anumite epoci istorice.

Hegel apare ca reprezentat al unei astfel de epoci istorice prin presupoziţia că filozofia trebuie să aibă un „început'' în sens logic formal, cu alte cuvinte că ea trebuie să pornească de la o idee, de la un principiu, care, la rîndul lui, să nu presupună nimic, care să reprezinte în mod obligatoriu primul pas al oricărei gîndiri. Acceptînd în mod necritic această presupoziţie, Hegel se situează pe aceeaşi poziţie cu Fichte şi cu ceilalţi reprezentanţi ai filozofiei, la care predomină interesul pentru latura *formală, sistematică* a filozofiei şi nu pentru cea *materială*. Problema principală pentru aceşti filozofi este cuprinsă în întrebările : Ce este primordial din punct de vedere logic? De la care noţiune trebuie să se pornească pentru ca să se poată *deduce* din ea întregul conţinut al gîndirii umane?

Dovada că Hegel înţelegea filozofia în acelaşi mod ca Fichte este faptul că amîndoi folosesc aceeaşi metodă, *care constă în a demonstra identitatea dintre subiectiv şi obiectiv şi în a arăta cum termenul ultim revine la termenul prim, astfel încît, în mişcarea ei, gîndirea să descrie un cerc.*

Această mişcare în cerc a gîndirii este, după părerea lui Feuerbach, definitorie pentru orice sistem filozofic speculativ, iar sistemul hegelian este din acest punct de vedere cel mai desăvîrşit sistem. „*Cercul* este simbolul, este blazonul *filozofiei speculative*, al gîndirii care-şi are temeiul *numai în ea însăşi*; în ceea ce priveşte filozofia hegeliană, după cum se ştie, ea este cercul cercurilor''[4].

Gîndirea sistematică însă nu este gîndirea în sine, nu este o gîndire veritabilă, spune Feuerbach, ci numai o gîndire care doar se expune, doar se prezintă pe sine. Ceea ce în noi, în conştiinţa noastră există simultan, în expunere apare desfăşurat în timp, deci succesiv. Totodată, subiectul real al expunerii este lăsat în umbră, ca şi cum n-ar exista. În expunere se face de asemenea abstracţie de ceea ce subiectul ei ştia înainte de expunere. Acesta procedează ca şi cum nu ar şti nimic despre începutul expunerii, astfel încît expunerea apare ca ceva cu totul nemijlocit şi necondiţionat. Pe scurt, *limita* expunerii constă în faptul că *gîndirea precede expunerea*, că *gîndirea reală există înaintea expunerii*. Deci ceea ce este început pentru expunere nu este început şi pentru gîndirea reală.

Sistemul lui Hegel manifestă acest neajuns în aceeaşi măsură ca şi oricare alt sistem filozofic speculativ. „Existenţa'' lui Hegel presupune un şir întreg de noţiuni, ca *nemijlocit*, *determinat*, *identic* ş.a., cu ajutorul cărora este caracterizată. Mai mult decît atît, ea presupune anumite reprezentări sensibile, ca aceea implicată în termenul „dispare'', folosit de Hegel pentru a o caracteriza, ba chiar şi anumite reprezentări discutabile, ca „repausul''.

---

[4] L. Feuerbach, *Principiile filozofiei viitorului*, în *op. cit.*, p. 197.

Dar nu numai din acest punct de vedere, *exterior*, ci și din acela al sistemului hegelian însuși, „existența" nu este adevăratul început, căci ea are ca presupoziție „ideea absolută" și chiar *fenomenologia*, adică întreg procesul real de gîndire parcurs de Hegel înainte de constituirea sistemului său, înainte de *punerea în formă* a gîndirii sale.

În afară de asta, logica lui Hegel contrazice chiar prin primele ei determinații intuiția sensibilă și rațiunea bazată pe experiență. Categoria hegeliană a existenței se află în contradicție cu existența reală, întrucît aceasta este inseparabilă de determinare. Adevăratul opus al existenței pure hegeliene nu este neființa sau nimicul, ci existența sensibilă determinată; de aceea, pentru a-și dovedi adevărul, filozofia speculativă ar trebui să demonstreze falsitatea contrariului ei, și anume falsitatea intelectului sau a experienței raționalizate.

Numai filozofia care începe cu experiența, cu realitatea sensibilă, începe într-adevăr fără presupoziții arbitrare.

Expunerea, demonstrația, la Hegel, este și, totodată, nu este necesară, spune Feuerbach. Pe de o parte, *ea este necesară* deoarece ideea absolută trebuie să fie demonstrată *ca atare* pentru alții, dar, pe de altă parte, *ea nu este necesară*, este de prisos, deoarece convingerea interioară există încă înainte de demonstrație. „*Expresia acestei necesități de prisos, a acestei obligații inutile, a acestui exces inevitabil este metoda lui Hegel*" [5].

Propoziția de mai sus are o importanță excepțională pentru caracterizarea atitudinii lui Feuerbach față de dialectica hegeliană, mai precis pentru înțelegerea atitudinii sale negative față de ea. După părerea lui Feuerbach, metoda dialectică, în ansamblul ei, este *un artificiu al gîndirii speculative*, o *formă de expunere* menită să asigure triumful acesteia. Copleșit de unitatea existentă la Hegel între sistem și metodă, de neajunsurile reale ale dialecticii hegeliene, Feuerbach nu a fost în stare să deosebească, atît cît era posibil și necesar, metoda hegeliană de gîndire, mai precis *conținutul rațional al dialecticii hegeliene de filozofia speculativă în general*. Pentru el, dialectica este însăși filozofia speculativă, forma ei cea mai desăvîrșită.

De pe această poziție, Feuerbach a criticat unele dintre elementele metodei dialectice, și mai ales principiul contradicției (al negației). „Adevărul — spune el — nu constă în unitatea (unei determinări. — *Al. V.*) cu opusul ei, ci în respingerea acestui opus" [6].

Metodei hegeliene de gîndire, dialecticii, Feuerbach îi opune *metoda genetic-critică*, pe care o definește ca acea metodă care studiază obiectul în apariția lui, cu scopul de a deosebi în mod riguros ceea ce este cu adevărat obiectiv de ceea ce nu este decît o simplă reprezentare, un fenomen psihologic, determinat de trebuințe subiective. După Feuerbach, eroarea fundamentală pe care a comis-o Hegel a fost aceea de a postula, ca și predecesorii lui, *identitatea dintre subiect și obiect*.

Metoda genetic-critică i-a adus lui Feuerbach cele mai valoroase rezultate în analiza raportului dintre filozofia speculativă și religie, *în*

---

[5] *Ibidem*, p. 77 (subl. ns.).

[6] *Ibidem*, p. 73.

demonstrarea identității lor ca forme de înstrăinare a omului. Această analiză reprezintă momentul culminant al criticii făcute de Feuerbach filozofiei speculative, în general, și filozofiei lui Hegel, în special. „Misterul *teologiei* — scrie Feuerbach — se află în *antropologie*, iar misterul *filozofiei speculative* în *teologie* ...”[7].

Principiul filozofiei moderne speculative, arată Feuerbach, este principiul gîndirii carteziene, adică *rațiunea pură*, ruptă de materie și de sensibilitate. Dar la Descartes și, de asemenea, la Leibniz abstracția este doar o premisă subiectivă pentru cunoașterea lui Dumnezeu ca ființă nematerială. Dumnezeu este însă conceput ca o existență obiectivă, independentă de orice abstracție, de orice gîndire. Cu alte cuvinte, Dumnezeu nu este încă identificat cu esența sau conținutul filozofiei ca atare.

Ceea ce este Dumnezeu în concepția lui Descartes sau a lui Leibniz, în filozofia speculativă de mai tîrziu este *ideea*. „*Idealismul absolut* — scrie Feuerbach — nu este nimic altceva decît *rațiunea divină* a teismului leibnizian, *realizată*, rațiunea pură desăvîrșită în mod sistematic, care eliberează toate lucrurile de învelișul lor sensibil, care le transformă în esențe gîndite, pure, în lucruri gîndite ...”[8].

Pentru Dumnezeu *a gîndi* și *a fi* este unul și același lucru. Lucrurile pe care el le gîndește le și realizează în sine, iar aceste lucruri sînt identice cu esența lui. Gîndind lucrurile, lumea, Dumnezeu se gîndește pe sine însuși, deci se află într-o unitate indisolubilă cu el însuși. *Această unitate dintre actul gîndirii și obiectul gîndit constituie misterul filozofiei speculative.* În *Logica* lui Hegel, de exemplu, obiectele gîndirii nu se deosebesc de gîndirea însăși. Obiectele *Logicii* nu sînt nimic altceva decît determinări ale gîndirii, ele nu sînt deci gînduri. Obiectele *Logicii* hegeliene nu conțin nimic care să nu fie gîndire pură.

Contradicția inerentă întregii filozofii speculative moderne caracterizează în cea mai mare măsură sistemul lui Hegel; acest sistem, pe de o parte, este *negația teologiei*, iar pe de altă parte este el însuși *teologie*. Ca și teologia, Hegel identifică esența absolută cu gîndirea, cu o esență nematerială. Includerea naturii în sistemul hegelian ca autoafirmare a ideii (a lui Dumnezeu) înseamnă negarea teologiei, afirmarea materialismului. Negarea naturii, a materiei înseamnă *întoarcerea la negarea ateismului și la afirmarea teologiei*. „Misterul dialecticii lui Hegel se reduce la aceea că el neagă teologia prin filozofie și apoi neagă din nou filozofia prin teologie”[9]. Teologia constituie începutul și sfîrșitul sistemului hegelian; în cadrul acestuia filozofia nu e decît *negație*, în timp ce teologia este *negația negației*, adică, conform dialecticii hegeliene, *adevărata afirmație, adevărul absolut*.

Esența *Logicii* este o gîndire lipsită de determinarea principală, prin care ea este gîndire, și anume aceea de a fi gîndirea omului, *activitatea unui principiu subiectiv*. Nici chiar elementele „logicii subiective” — noțiunea, judecata, raționamentul — nu sînt considerate ca forme doar ale gîndirii subiective, ci şi ca forme ale ideii absolute. „Filozofia absolută înstrăinează şi ia omului propria lui esenţă, propria lui activitate"[10].

---

[7] L. Feuerbach, *Teze preliminare pentru reforma filozofiei*, în *op. cit.*, p. 114.

[8] Idem. *Principiile filozofiei viitorului*, în *op. cit.*, p. 146.

[9] *Ibidem*, p. 165.

Pe de altă parte, în cadrul filozofiei hegeliene, existenţa este doar un predicat, o determinare a gîndirii, şi de aceea doar o existenţă gîndită, abstractă, deci nu mai este existenţa propriu-zisă. Principiul identităţii dintre gîndire şi existenţă nu exprimă în realitate decît identitatea gîndirii cu ea însăşi, căci *gîndirea abstractă, pură, nu se poate desprinde de ea însăşi pentru a ieşi din sine şi a trece în contrariul ei, existenţa.*

Feuerbach acordă o atenţie deosebită acestui moment al criticii sale împotriva filozofiei speculative. A demonstra că ceva există, afirmă el, înseamnă a arăta că acesta nu este doar ceva care poate fi gîndit. Prin urmare, această demonstraţie nu poate fi scoasă din gîndirea pură. Dacă obiectului gîndirii trebuie să-i adăugăm existenţa, atunci gîndirii trebuie să-i adăugăm ceva diferit de ea. Feuerbach consideră, pe bună dreptate că Hegel nu este îndreptăţit să-l ia în rîs pe Kant pentru afirmaţia că există o deosebire radicală între o sumă de taleri reali şi una existentă doar în imaginaţie. Talerii reali, spune Feuerbach, se află nu numai în reprezentarea mea, ci şi în mînă, ei există nu numai pentru mine, ci şi pentru alţii. Or, *numai ceea ce există în acelaşi timp pentru mine şi pentru alţii există cu adevărat, efectiv. A fi* înseamnă *a fi subiect*, adică *a fi nu numai obiect pentru gîndire*, ci *a fi şi pentru sine, independent de orice gîndire.*

Existenţa, aşa cum o concepe filozofia speculativă, se află în contradicţie cu existenţa reală, cu ceea ce înţelege omul în mod obişnuit prin existenţă, adică *prezenţă, fiinţare pentru sine, realitate efectivă, obiectivitate.*

Existenţa din *Logica* lui Hegel este existenţa vechii metafizici, concepută ca predicatul tuturor lucrurilor, fără deosebire, ca determinare care reuneşte toate lucrurile prin simplul fapt că toate există. Această existenţă nediferenţiată nu este totuşi decît o abstracţie fără realitate. *Existenţa este la fel de diversă ca şi lucrurile care există.*

Subliniind faptul că nici în *Logică* nici în *Fenomenologie* Hegel nu a înlăturat contradicţia dintre gîndirea abstractă şi existenţa reală, Feuerbach critică punctul de vedere hegelian, *făcînd referiri la practică.*

Contradicţia menţionată se manifestă în *Fenomenologie* sub forma contradicţiei dintre „acesta" ca singular, ca element al existenţei, şi „acesta" ca general, ca element al gîndirii. În *Fenomenologie*, un „acesta" este confundat cu alt „acesta" fără să se facă nici o deosebire. Singularul apare ca general. Dar ce deosebire izbitoare există de fapt, spune Feuerbach, între „acesta" ca obiect al gîndirii abstracte şi „acesta" ca obiect real. De exemplu, *această* femeie este soţia *mea, această* casă este casa *mea* ş.a.m.d., cu toate că fiecare, la fel ca mine, poate spune despre soţia sau despre casa lui : *această* femeie, *această* casă.

Dificultatea de a exprima şi gîndi pe „acesta", adică singularul ca atare, este înlăturată, *este depăşită în mod practic*. Dacă în domeniul dreptului ar fi în vigoare „acesta" din *Fenomenologia* lui Hegel, atunci s-ar ajunge imediat la comunitatea absolută a bunurilor personale şi chiar la desfiinţarea oricărui drept. În realitate, dreptul există şi se menţine numai datorită deosebirii dintre un „acesta" şi alt „acesta".

---

[10] *Ibidem*, p. 168 (subl. ns.).

În *Fenomenologie* ne izbim deci de la bun început de contradicţia dintre *cuvînt*, care reprezintă generalul, şi *lucru*, care reprezintă singularul. Gîndirea care se bazează numai pe cuvînt nu poate ieşi din această contradicţie.

La obiecţia că Hegel vorbeşte despre existenţă din punct de vedere teoretic şi nu din punct de vedere practic, Feuerbach răspunde că *punctul de vedere practic este în această problemă legitim şi necesar*. „Problema existenţei — scrie el — este o problemă *practică*, o problemă în care este interesată propria noastră existenţă, o problemă de viaţă şi de moarte. Iar dacă în domeniul dreptului ţinem la existenţa noastră, atunci nu vom ceda nici în logică. Şi logica trebuie să recunoască această existenţă dacă ea nu vrea să se afle în contradicţie cu existenţa reală"[11].

Existenţa noastră nu se datorează pîinii verbale sau logice, pîinii abstracte, ci totdeauna numai acestei pîini „inexprimabile". Dacă ceea ce este inexprimabil este neraţional, atunci fiecare existenţă este ceva neraţional, deoarece fiecare existenţă reală este un „acesta". Dar, de fapt, lucrurile nu stau aşa, căci *existenţa posedă prin ea însăşi sens şi raţiune*, cu toate că este inexprimabilă.

Deoarece singularul este forma proprie existenţei, iar generalul este forma proprie gîndirii, existenţa este graniţa gîndirii, ea este opusul gîndirii, iar gîndirea care se substituie existenţei încalcă graniţele ei fireşti.

Însuşindu-şi singularul, care este negaţia generalului şi forma esenţială a sensibilităţii, gîndirea îl transformă într-un moment al ei. În felul acesta, gîndirea sau noţiunea abstractă, care are existenţa în afara ei, apare ca „noţiune concretă". Feuerbach are aici în vedere concepţia hegeliană potrivit căreia ideea ca totalitate a unor determinări multiple, ca unitate a conceptului (a esenţei) şi a manifestărilor sale sensibile, este o astfel de „noţiune concretă".

La această uzurpare a domeniului existenţei de către gîndire, filozofia speculativă ajunge tot prin intermediul teologiei. „Noţiunea concretă" este, în fond, *Dumnezeu transformat în noţiune*, deoarece numai în raport cu ideea de Dumnezeu esenţa, generalul, este conceput în unitatea sa nemijlocită cu existenţa şi singularul. Dumnezeu este în acelaşi timp o esenţă universală şi o fiinţă personală.

Trecerea de la gîndirea abstractă, pentru care existenţa nu se dizolvă totalmente în gîndire, la gîndirea concretă, care şterge orice deosebire dintre realitate, respectiv intuiţie, reprezentare, pe de o parte, şi gîndire , pe de altă parte, în favoarea celei din urmă, se realizează în istorie prin intermediul neoplatonismului. Analiza acestui proces îi oferă lui Feuerbach prilejul de a aplica *noţiunea de înstrăinare* într-o manieră care-l apropie foarte mult de înţelegerea dependenţei conştiinţei omului de condiţiile sale obiective de viaţă. „Acolo unde omul nu are nimic în afara lui — scrie Feuerbach — , acolo el caută şi găseşte totul în el; acolo, în locul lumii reale, el instaurează o lume imaginară, inteligibilă;

---

[11] *Ibidem*, p. 175 (subl. ns).

în care este inclus tot ce există în realitate, dar într-o formă abstractă, în chip de reprezentare"[12].

Această lume imaginară este pentru om, în acelaşi timp, „o esenţă suprasensibilă" şi o „realitate sensibilă", un obiect *teoretic*, al gîndirii şi un obiect *practic*, adică un obiect al pasiunii, al sensibilităţii.

Cînd omul, nesatisfăcut de realitate, caută să suplinească neajunsurile ei cu ajutorul fanteziei, el ajunge în cele din urmă *să subordoneze lumea reală reprezentărilor sale.*

Pe Hegel îl deosebeşte de neoplatonici doar faptul că el a transformat în noţiune, *a raţionalizat*, ceea ce neoplatonicii au redus la imaginaţie, la reprezentare. Luînd ca temei acest fapt, Feuerbach afirmă că filozofia hegeliană reprezintă reînvierea filozofiei alexandrine, care, după cum se ştie, a fost o variantă a filozofiei lui Platon şi constituie unul dintre izvoarele ideologice ale teologiei creştine. Prin urmare, luată în ansamblu, filozofia hegeliană este *teologia* transformată în *logică*, într-o formă acceptabilă pentru raţiune şi pentru contemporaneitatea lui Hegel.

„Spiritul absolut" din filozofia hegeliană nu este nimic altceva decît „spiritul abstract" al teologiei, care bîntuie ca o fantomă sistemul lui Hegel. Acest „spirit absolut", ca şi „spiritul abstract" al teologiei, este în fond *spiritul finit*, adică *spiritul omului*, dar *separat* de om. În general, infinitul de care vorbesc religia şi filozofia nu e decît finitul, determinatul , dar *într-o formă mistificată*, adică *însoţit de cerinţa de a nu fi nimic finit, determinat*. Adevărul şi sensul infinitului se află în finit, respectiv *omul este adevărul şi realitatea lui Dumnezeu.*

Misterul naturii divine, arată Feuerbach, se află în natura umană. „Esenţa teologiei este esenţa *transcendentă* a omului, esenţa omului transpusă în afara omului. Esenţa *Logicii* hegeliene este gîndirea transcendentă, gîndirea omenească transpusă în afara omului"[13].

Filozofia speculativă, în speţă filozofia hegeliană, a confirmat şi a consolidat din punct de vedere teoretic separarea însuşirilor esenţiale ale omului de omul însuşi ; ea este „ultimul refugiu, ultimul sprijin raţional al teologiei". Aşa cum altădată, pentru a putea combate pe adversarii religiei, teologii au trebuit să devină aristotelicieni, tot aşa în timpul său, arată Feuerbach, teologii trebuie să devină hegelieni pentru a combate ateismul. Din această cauză, cine nu se dezice de filozofia lui Hegel nu se poate dezice nici de teologie.

Rezultatul final al criticii făcute de Feuerbach filozofiei speculative şi religiei cu ajutorul metodei sale genetic-critice este *situarea sa pe o poziţie materialistă*. În opoziţie cu Hegel şi cu idealismul în general, care pune gîndirea înaintea existenţei, încearcă *să reducă* existenţa la gîndire şi s-o *deducă* din gîndire, Feuerbach afirmă : „Raportul real dintre gîndire şi existenţă este acesta : *existenţa este subiect, iar gîndirea este predicat. Gîndirea se naşte din existenţă şi nu existenţa din gîndire. Existenţa este dată din sine şi prin sine, existenţa apare numai din existenţă, baza existenţei este în ea însăşi*"[14].

---

[12] *Ibidem*, p. 176—177.

[13] L. Feuerbach, *Teze preliminare pentru reforma filozofiei*, în *op. cit.*, p. 117.

[14] *Ibidem*, p. 128—129 (subl. ns.).

Existența la care se referă Feuerbach, pe care el o consideră „principiul ultim și obiectul" concepției sale filozofice, este existența sensibilă, *existența ca obiect al simțurilor*. „Numai existența sensibilă este o existență adevărată, reală. Numai datorită simțurilor obiectul este dat în adevăratul sens"[15].

Considerată din acest unghi de vedere, „noua filozofie adică filozofia lui Feuerbach, se definește ca *„esența simțurilor ridicată la conștiință"* ; această concepție nu face decît să confirme cu ajutorul rațiunii ceea ce se dezvăluie inimii fiecărui om adevărat.

Pentru Feuerbach, „esența simțurilor" constă în *unitatea lor nemijlocită cu realitatea obiectivă*, sau, cum obișnuiește el să se exprime, *în unitatea dintre „eu" și „tu"*. În gîndire, subiectul este activ și determină obiectul; în intuiția sensibilă, în contemplație, dimpotrivă, el este *pasiv*, este *determinat* de către obiect. Prin urmare, senzația, intuiția sensibilă, este legată în mod absolut de realitatea obiectivă. Aici apare limpede motivul pentru care Feuerbach a insistat atît de mult asupra intuiției sensibile, a contemplației, respectiv asupra *pasivității* subiectului. În această latură a raporturilor dintre subiect și obiect, el a văzut argumentul zdrobitor împotriva idealismului.

Este foarte important de remarcat faptul că Feuerbach nu reduce realitatea obiectivă la o substanță materială abstractă; altfel spus, el nu opune filozofiei speculative idealiste o filozofie speculativă materialistă. Materialismul lui Feuerbach se rezumă, în ultimă instanță, la cerința, fundamentală și pentru cunoașterea științifică, de a cunoaște lucrurile așa cum sînt, de a nu substitui realității propriile noastre păreri, dorințe etc.

Feuerbach a făcut eforturi considerabile pentru a face din omul real subiectul filozofiei și din punctul de vedere al vieții, punctul de vedere al filozofiei. Neîncrederea și disprețul filozofilor speculativi față de experiență, față de datele simțurilor, el le explică prin ruperea gîndirii lor de viață.

Pentru omul real, obiectul simțurilor nu este doar un obiect de cunoaștere, ci, totodată, un obiect al pasiunii, al trebuințelor sale. Existența efectivă a obiectelor sau, dimpotrivă, inexistența lor sînt demonstrate în viața de toate zilele nu numai prin văz sau auz, ci și prin stomac, prin plămîni, prin inimă, pe scurt *prin toată ființa omului*.

Demonstrația supremă a realității obiective, afirmă Feuerbach, o face *iubirea*, adică raportarea pasională, prin intermediul afectivității noastre, la lumea înconjurătoare. Pentru cel ce iubește, deosebirea dintre sensibilitate și reprezentare, dintre obiectiv și subiectiv este o deosebire cît se poate de precisă și de categorică. Durerea, suferința este o afirmare violentă a obiectului, a realității obiective.

Adevărul, prin urmare, nu se află în gîndirea abstractă și nici chiar în știința pură. *„Adevărul se află în plenitudinea vieții și a ființei umane"*[16]. Numai dacă ne situăm pe acest punct de vedere putem să vorbim despre unitatea dintre gîndire și existență. Această unitate nu este inerentă gîndirii formale, ci gîndirii reale, gîndirii ca însușire a omului real. Numai omul ca ființă reală poate să cunoască lucrurile reale. Unitatea dintre gîndire și existență presupune unitatea dintre „cap" și „inimă", în sensul că obiectul esențial al „inimii" trebuie să fie și obiectul esențial al „capului"; ceea ce este o certitudine din punctul de vedere al sensibilității în sensul complex în care o înțelege Feuerbach trebuie să fie o certitudine și din punctul de vedere al gîndirii.

---

[15] *Ibidem*.

[16] Idem, *Principiile filozofiei viitorului*, în *op. cit.*, p. 203 (subl. ns.).

Prin urmare, punctul de vedere al omului real, senzorial, al omului care este subiect pentru sine și obiect pentru un alt om, devine principiul fundamental al „noii filozofii". Totodată, întrucît cel mai important obiect al simțurilor pentru om este omul însuși, cel mai important obiect al filozofiei trebuie să fie de asemenea *omul* și *natura*, întrucît este baza existenței lui.

Deoarece principiul gîndirii lui Feuerbach este *existența ca obiect al simțurilor*, el respinge atît idealismul, cît și materialismul abstract. Adevărul, scrie el, nu se află nici în materialism, nici în idealism, nici în fiziologie, nici în psihologie, ci în *antropologie*[17].

Superioritatea punctului de vedere antropologic față de cel materialist tradițional constă în aceea că el nu postulează existența unei materii primitive, din care apoi să plămădească toate lucrurile concrete, inclusiv omul. Punctul de vedere al materialismului antropologic este punctul de vedere al intuiției sensibile imediate, *al contemplației*, și, implicit, al unității indisolubile, în cazul omului, dintre materie și suflet sau spirit.

Așa cum îl vedem, omul este o ființă naturală, un produs al naturii, cu alte cuvinte existența lui nu trebuie pusă pe seama altor principii decît acelea prin care ne explicăm existența celorlalte ființe naturale. Natura a construit atît atelierul vulgar al stomacului, cît și templul creierului; ea ne-a dat și limba dotată cu papile la fel cu cele ale intestinelor, dar și urechi pe care le desfată armonia sunetelor sau ochi pe care îi farmecă lumina. Deosebirea dintre om și animal este sădită în natura specifică a fiecăruia. Omul se deosebește de animal nu prin aceea că are ceva ce animalul nu are, ci prin aceea că are și este ca om, ceea ce animalul are și este ca animal[18].

Interpretînd în felul lui teza materialist-vulgară potrivit căreia omul este ceea ce mănîncă, Feuerbach conferă verbului „a mînca" un sens general. A mînca înseamnă a asimila ansamblul influențelor din mediul înconjurător pe toate căile prin care venim în contact cu el. În acest sens, omul mănîncă și cu plămînii, și cu simțurile, și chiar cu creierul. „Creierul — afirmă Feuerbach — este stomacul, organul de mistuire al simțurilor ..."[19]. Pe scurt, formula *„Der Mensch ist was er isst"* capătă, în interpretarea lui Feuerbach, un înțeles profund: *omul este produsul tuturor condițiilor sale de viață.* Din păcate însă, Feuerbach are în vedere mai ales condițiile naturale (biologice, geografice) și *neglijează activitatea prin care omul transformă natura, transformîndu-se totodată și pe sine.* Deosebirea dintre om și maimuță, de exemplu, are, după părerea lui, cauze exclusiv biologice : maimuței îi lipsesc condițiile anatomice exterioare necesare gîndirii, și anume înclinarea unghiului facial, poziția creierului etc. „Maimuța nu gîndește, pentru că creierul ei are o poziție rea'' [20].

---

[17] L. Feuerbach, *Împotriva dualismului dintre trup și suflet, dintre corp și spirit*, în *op. cit.*, p. 224.

[18] *Ibidem*, p. 231.

[19] Idem, colecția „*Texte filozofice*", București, E.P.L.S., 1954.

Cîteodată Feuerbach pare să se apropie de înțelegerea rolului muncii și al condițiilor sociale de viață. Așa, de exemplu, la un moment dat, el scrie : „Numeroase plante, ba chiar și animale, s-au schimbat atît de mult datorită mîinilor grijulii ale omului, încît prototipul lor nici nu mai poate fi găsit în natură'' [21]. Cu alt prilej , tot el notează că altfel se gîndește într-un palat decît într-un bordei, al cărui tavan scund parcă te apasă pe creier. Referindu-se la condițiile în care poate avea loc perfecționarea morală a omului, Feuerbach subliniază rolul esențial al condițiilor materiale. Multe vicii și crime, observă el, se nasc la oamenii săraci și inculți, tocmai pentru că ei nu posedă și adeseori nici nu cunosc acele mijloace materiale cu ajutorul cărora nu mai e posibilă prevenirea cu succes a acestor neajunsuri [22]. „Atît timp cît oamenii vor suferi de foame și de sete, ei vor fi materialiști, chiar și împotriva voinței și conștiinței lor, căci de aceste suferințe nu pot să-i mîntuiască nici reprezentările idealiste, nici cuvintele miraculoase, nici imperativele categorice'' [23]. Aceste observații nu l-au ajutat însă pe Feuerbach să-și modifice concepția generală despre om, să îmbogățească și să dezvolte materialismul în direcția în care au făcut-o Marx și Engels.

La neajunsul că natura este pentru Feuerbach conceptul principal în interpretarea fenomenului uman se adaugă și acela că, pentru el, natura specifică, esența omului, rezidă în conștiință, în spirit. La întrebarea ce este omul, în ce constă autenticitatea lui, Feuerbach răspunde, în fond, ca și idealiștii : *omenescul se manifestă în rațiune, în sentiment, în voință*. Aceste atribute „există ca elemente de la temelia ființei sale, ființă pe care el nici nu o are nici nu o creează. Ele sînt puteri divine, absolute, care îl însuflețesc, îl determină și îl domină'' [24].

Omul există deci pentru a cunoaște, pentru a iubi, pentru a voi. Capacitatea de a se raporta absolut dezinteresat și, în acest sens, liber la lumea înconjurătoare este însușirea cea mai caracteristică a omului. Această poziție reprezintă una dintre fațetele principale a ceea ce Marx a numit „caracterul contemplativ'' al materialismului lui Feuerbach și a ceea ce Engels a numit „cultul omului abstract''.

În opera lui Feuerbach, așa cum s-a văzut, există destule referiri la raporturile practice dintre om și natură sau dintre om și om. El le invocă mai ales în polemica sa împotriva idealismului și filozofiei speculative. Dar, pentru Feuerbach, sfera practicii se limitează la simpla întrebuințare sau folosire a obiectelor naturii în vederea satisfacerii unor nevoi elementare, cum ar fi foamea, setea sau procreația. Practica este pentru acest filozof manifestarea egoismului omenesc, a ființei sale liminare, şi de aceea el o consideră o atitudine inferioară, neautentică în raport cu omul. În general, el nu sesizează momentul creator, transformator, revoluţionar, inerent practicii. Atitudinea practică este opusă în mod rigid atitudinii teoretice, contemplative, considerată ca proprie în cel mai înalt grad omului *.

---

[20] Idem, *Împotriva dualismului dintre trup și suflet, dintre corp și spirit*, în *op. cit.*, p. 224 (subl. ns.).

[21] Idem, colecția „ *Texte filozofice*'', p. 226.

[22] Idem, *Despre spiritualism și materialism*, în *op. cit.*, p. 504-505.

[23] Idem, *Împotriva dualismului dintre trup și suflet, dintre corp și spirit*, în *op. cit.*, p. 217.

[24] Idem, *Esența creștinismului*, București, Edit. științifică, 1961, p. 32–33.

În consideraţiile lui Feuerbach, omul este prezent mai ales ca *individ*. Socialul apare numai sub forma relaţiilor dintre indivizi sau, în terminologia lui, sub forma relaţiilor dintre eu şi tu. Acestor relaţii îşi datorează existenţa omul. „Că el *există* o datorează naturii, că el este *om*, omului" [25]. Însuşirile caracteristice fiinţei umane se dezvoltă cu ajutorul societăţii, al colectivităţii: acolo unde omul se izbeşte de om, se freacă de un alt om, se aprinde spirit şi agerime; pentru a da naştere omului atît fizic, cît şi spiritual, sînt necesari doi oameni; nici o fiinţă luată izolat nu este ceva desăvîrşit; adevărul şi desăvîrşirea se află numai în relaţie [26].

Pe scurt, pentru Feuerbach, societatea nu reprezintă nimic mai mult decît simpla colectivitate, adică, pe de o parte, însumarea, cumularea puterilor şi însuşirilor individuale, iar pe de altă parte, completarea reciprocă a indivizilor. Concepţia lui Feuerbach despre viaţa socială este deci mult mai abstractă, mai săracă în conţinut decît concepţia lui Hegel. Ideea că societatea este suma aritmetică a indivizilor apare la primul într-o formă mai frustă, în timp ce la cel de-al doilea ea suferă numeroase retuşări.

Relaţiile dintre oameni se nasc, după Feuerbach, din înclinaţia firească a unui om faţă de altul, din natura pasională a omului, din nevoia de dragoste, de prietenie ş.a. Expresia *fantastică* a acestei înclinaţii, a acestei trebuinţe naturale de asociere şi de sprijin reciproc este *religia*, în timp ce satisfacerea ei *efectivă* are loc în cadrul statului. Statul în concepţia lui Feuerbach este expresia supremă a forţei colective a omului, manifestarea omului ca fiinţă generică, ca fiinţă a cărei esenţă se manifestă numai prin mijlocirea întregului gen şi nu prin fiecare individ luat în parte [27].

Într-o anumită măsură există la Feuerbach şi ideea istoricităţii omului. Aşa cum a ieşit nemijlocit din natură, omul nu a fost decît o fiinţă naturală şi nu o fiinţă umană. Omul este deci produsul unei istorii. În cele din urmă însă, istoria omenirii este redusă la istoria culturii şi mai ales a religiei [28]. Rolul deosebit pe care Feuerbach îl conferă religiei se explică prin aceea că el vede în ea *expresia fantastică a conştiinţei de sine a omului*. Cînd se schimbă religia înseamnă că se schimbă simţămintele şi aspiraţiile cele mai profunde ale omului, se schimbă omul însuşi ca fiinţă spirituală, şi din această cauză se schimbă societatea, relaţiile dintre oameni.

În concluzie se poate afirma că Feuerbach face un pas înainte faţă de Hegel, întrucît pune sau reclamă punerea omului real, concret, în locul spiritului sau al conştiinţei de sine şi a naturii sensibile în locul ideii. El face însă un pas înapoi faţă de Hegel, întrucît acest om concret, sensibil, este privit ca o ființă pasivă, în afara muncii și în afara relațiilor sociale concrete, în afara istoriei.

---

* Vezi, de exemplu, *Esenţa creştinismului*, cap. XII.

[25] *Ibidem*, p. 126.

[26] L. Feuerbach, *Principiile filozofiei viitorului*, p. 190 şi 204.

[27] Idem, *Necesitatea unei reforme a filozofiei*, în *op. cit.*, p. 111.

[28] *Ibidem*, p. 108.

Feuerbach „se cramponează din răsputeri de natură și de om", arată Engels, dar „nu este în stare să ne spună nimic precis nici despre natura reală, nici despre omul real" ; pînă la urmă, el nu a găsit calea de ieșire din domeniul abstracțiilor, atît de urîte chiar de el, spre realitatea vie [29].

Cu toate că a proclamat necesitatea înlocuirii religiei și a filozofiei cu politica, Feuerbach nu a reușit să se debaraseze de o atitudine *pur teoretică* și de perspectiva *general-umană*, pentru a se angaja pe calea acțiunii politice efective alături de clasa care avea sarcina obiectivă a transformării revoluționare a societății. Politica a rămas pentru el, de fapt, un hotar de netrecut [30].

În concluzie, de la Kant la Feuerbach, *filozofia clasică germană* a evoluat de la un punct de vedere extrem de abstract și de idealist cu privire la om, la unul mai concret și mai realist, dar *nu a reușit să depășească punctul de vedere al omului în general, nici să-l situeze pe om în condițiile lui de viață reale, în lumea lui reală*. Această sarcină a fost rezolvată abia de filozofia marxistă.

---

[29] F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în *op. cit.*, p. 289.
[30] *Ibidem*, p. 286.

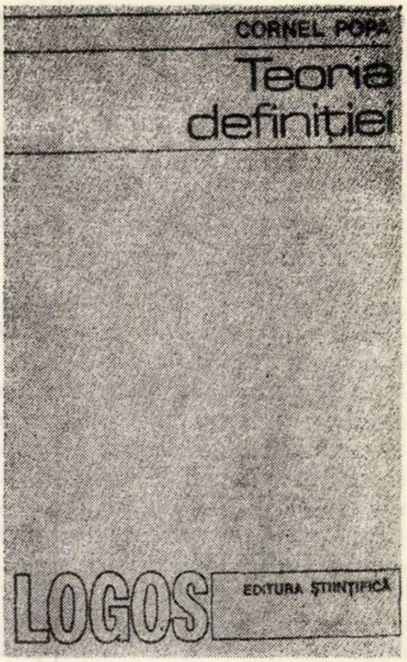
OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Cornel Popa

TEORIA DEFINIŢIEI

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ,
BUCUREŞTI, 1972, 199 p.



DEFINIŢIE ŞI SEMNIFICAŢIE

DE

CONSTANTIN GRECU

Operaţie fundamentală a cunoaşterii, cu o îndelungată şi venerabilă istorie în care şi-au înscris numele unii dintre cei mai de seamă gînditori, definiţia continuă să suscite interesul filozofilor, logicienilor, lingviştilor şi specialiştilor din alte ştiinţe particulare. Mai mult, se constată că şi aici progresul cunoaşterii înseamnă atît acumulare de cunoştinţe, rezolvare de probleme şi precizare a ideilor, cît şi apariţia unor noi şi dificile probleme care se cer rezolvate. Acelaşi progres însă oferă, cel puţin în parte, mijloacele adecvate pentru soluţionarea acestor probleme şi sugerează perspective noi de abordare a lor. De aceea, a scrie astăzi o lucrare despre definiţie înseamnă nu numai a beneficia de o vastă literatură (ceea ce nu este întotdeauna un avantaj), ci, înainte de toate, a te confrunta cu o problematică nouă, specifică stadiului actual al cunoaşterii şi, prin urmare, a căuta soluţii noi.

Rev. filoz., **20**, *3*, p. 285–293, Bucureşti, 1973

Ceea ce caracterizează cartea lui Cornel Popa este, în primul rînd, tocmai noutatea perspectivei în care este abordată această majoră și multiseculară problemă. Autorul a reușit să folosească multe dintre ideile și sugestiile prezente în literatură, să formuleze cu claritate unele dintre întrebările noi la care trebuie să răspundă o teorie actuală a definiției și îndeosebi să valorifice mijloacele pe care le pun la îndemînă logica simbolică contemporană, semiotica și praxiologia.

Pornind de la constatarea că în literatura de specialitate nu există unitate de vederi în privința naturii, speciilor și funcțiilor definiției, că deci definiția are ea însăși nevoie de precizări, deși este ,,o operație logică menită să precizeze înțelesul termenilor pe care-i utilizăm'', Cornel Popa subliniază necesitatea ca, prin folosirea realizărilor teoriei definiției în limbajele formalizate și a unor noțiuni de semantică și pragmatică logică, ,,*să se elaboreze o teorie generală a definiției care să dezvăluie trăsăturile comune ale oricărei operații de definire, să formuleze precis regulile și exigențele unei definiții corecte, să stabilească raporturile definiției cu celelalte operații ale cunoașterii discursive și cu operațiile și activitățile practice*'' (p. 9, subl. ns.). Pentru aceasta el își propune să trateze definiția într-o dublă perspectivă : *semiotică* și *praxiologică*, prima fiind cerută de necesitatea explicării definițiilor lexicale și stipulative, iar a doua de nevoia explicării definițiilor ostensive și operaționale. Cele două perspective sînt, după părerea autorului, complementare și constituie împreună condiția unei construcții teoretice unitare în care diferitele tipuri de definiții să nu mai fie, ca pînă acum, enumerate și descrise empiric unul lîngă altul, ci să fie cuprinse din perspectiva unei teorii unitare. Celor două perspective le sînt consacrate capitole speciale, precedate de un prim și destul de lung capitol cu caracter istoric, care se întinde pe mai mult de o treime din întreaga lucrare.

Astfel, capitolul al doilea conține *teoria semiotică a definiției* (dezvoltă deci perspectiva semiotică), în cadrul căreia sînt caracterizate, din perspectiva teoriei generale a semnului, condițiile semantice, sintactice și pragmatice ale introducerii unei definiții cognitiv eficiente. În acest scop se dezvoltă mai întîi unele considerații despre corelația dintre *limba naturală*, *limba individului sau idiolect* (= ,,totalitatea semnelor și expresiilor pe care le întrebuințează sau înțelege un agent)'' și *discurs* (= ,,utilizare a disponibilităților lexicale și sintactice ale limbajului propriu unui agent pentru înfăptuirea unei comunicări în condiții determinate''). Se arată astfel că ,,actul definițional se realizează la nivelul discursului sau al expunerii sistematice efectuate de individ și că, în mod curent, definiția apare în cadrul unui proces comunicativ'') (p. 67). După introducerea unor noțiuni speciale ale semioticii, se dezvoltă ideea că ,,definiția este o formă de extindere a idiolectului unui agent cunoscător prin intermediul proceselor comunicative în care este angajat acesta cu alți interlocutori, deținători și ei ai unor limbaje individuale'' (p. 67). În acest fel, operația de definire este luată ca un raport între termenii unui limbaj (cel al agentului care comunică, numit și agent instructor) și termenii altui limbaj (cel al agentului care recepționează, numit și agent care se instruiește). Cele două limbaje (idiolecte), pentru a face posibil actul definițional, trebuie să se afle într-un raport de incluziune sau de intersecție (dar nu de identitate sau disjuncție exclusivă). În altă formulare, definiția devine „un raport între termenii unui limbaj și termenii sublimbajului său" (p. 78).

Trecînd peste o serie de amănunte de ordin tehnic, reținem condițiile semiotice ale unei definiții explicite corecte și formularea actului definițional prin prisma teoriei procesului comunicativ. Astfel, un subiect cunoscător s_1 definește pentru un subiect cunoscător s_2 un termen β (*definiendum*) prin expresia $\varphi(\alpha_1, \ldots, \alpha_n)$ (*definiens*) într-un limbaj L dacă: 1) idiolectele celor doi subiecți sînt incluse (în mod strict) în L; 2) intersecția celor două idiolecte este mai mare decît 0 și mai mică decît 1; 3) β aparține idiolectului lui s_1, dar nu și idiolectului lui s_2; 4) φ aparține ambelor idiolecte; 5) există o identitate între β și φ în ambele idiolecte și în L. Acestea sînt cele cinci condiții generale ale operației de definire, valabile deopotrivă pentru definițiile semantice, sintactice, reale și nominale. Prin adăugarea unor exigențe suplimentare la acest model semiotic se obțin speciile tradiționale ale definiției, pe care Cornel Popa le dezvoltă în aceeași perspectivă semiotică.

Considerăm că tratarea definiției în legătură cu procesul comunicativ este relevantă și reușește să pună în evidență aspecte care pînă în prezent nu s-au bucurat de suficientă atenție. În această privință, cea mai importantă realizare a cărții ni se pare a fi ideea, dezvoltată atît în cadrul teoriei semiotice, cît și în cadrul celei praxiologice a definiției (mai ades legată de definițiile ostensive), că definiția îndeplinește un mare rol cognitiv în procesul instruirii individuale (în familie, în școală etc.) a oamenilor, proces prin care aceștia își formează de fapt fondul principal de cunoștințe. Definiția mediază aici transferul de cunoștințe de la nivelul subiectului instructor la nivelul subiectului instruit și contribuie, prin urmare, la transformarea cunoștințelor socialmente existente, transmise de la o generație la alta, în bunuri ale indivizilor umani vii, prin care de fapt se manifestă societatea în fiecare moment al existenței ei.

Întrucît spațiul de care dispunem nu ne permite să consemnăm toate elementele, interesante și valoroase, din cartea pe care o discutăm, ne vom opri, în rîndurile următoare, la cîteva chestiuni nedezvoltate în ea, dar care ni se par fundamentale pentru teoria definiției. Desigur, nu se poate reproșa unui autor faptul de a nu fi scris despre ceea ce nu și-a propus să scrie. Cornel Popa chiar din prefața cărții precizează că, din motive de ordin practic, a fost nevoit să amîne temporar tratarea unor probleme cum ar fi cele privind *raportul dintre semn, limbaj și definiție* sau cele privitoare la *definițiile implicite, definițiile recurente, corelația dintre adevăr, sinonimie și definiție, dintre deducție și definiție* etc. Lista ar putea fi, evident, continuată.

Din discuțiile actuale despre definiție rezultă că principala întrebare la care trebuie răspuns atunci cînd se încearcă dezvăluirea esenței acesteia este cea cu privire la natura relației dintre *definiendum* și *definiens*. După părerea lui Cornel Popa, această relație ar fi o relație de sinonimie. „*Definiția este o operație intralingvistică prin care se enunță un raport de sinonimie între două expresii lingvistice*" (p. 87). Se consideră că noțiunea de sinonimie este cunoscută și se întrebuințează „în accepția de raport instituit între două expresii care au același înțeles" (p. 88). Cele două expresii sînt de fapt un nume și o descripție, după cum se precizează chiar la începutul capitolului: „Explicînd definiția ca o extensie a idiolectului cercetăm, totodată, corelația dintre nume și descripții, arătînd că definiția constă în *postularea* (subl. ns. — *C.G.*) unei sinonimii intralingvistice între un nume și o descripție, acestea avînd statute cognitive deosebite în raport cu agentul ce emite și cu cel ce recepționează sau înțelege o definiție" (p. 68). Sinonimia este înțeleasă ca identitate de înțeles, adică de sens și semnificație a celor două expresii, iar termenii de sens și semnificație sînt luați de accepția care le-a fost dată de Frege. În virtutea acestei identități de înțeles, definiția respectă condiția de noncreativitate, iar semnele utilizate pentru definit și cele utilizate pentru definitiv se pot substitui reciproc.

Și astfel esența definiției este relativizată, în perspectiva semiotică, la noțiunile de semnificație, sinonimie, intersubstituibil, analiticitate, reguli semantice etc., localizate în zonele cele mai obscure ale semanticii și în jurul cărora s-au purtat în ultimele decenii discuții interminabile. Între aceste concepte locul central îl ocupă cel de semnificație, iar „semnificația" sa este departe de a fi ceva general-acceptat de către specialiști. Există însă multe distincții și clarificări valoroase în cadrul unei mari mulțimi de puncte de vedere, astfel încît, în funcție de anumite necesități concrete, se pot realiza selecții și opțiuni satisfăcătoare.

Astfel, într-o discuție despre definiție se poate porni de la distincția dintre semnificația termenilor (nume și descripții) și semnificația propozițiilor și, de asemenea, de la distincția dintre semnificație într-un sens foarte larg, care cuprinde multiple componente — cognitive, emotive, imperative[1] sau referențiale, contextuale, intenționale și psihologice[2] și semnificația în sens restrîns, adică numai cea cognitivă. Ceea ce interesează teoria definiției, întrucît se referă la termeni (în particular, la cei științifici), este semnificația cognitivă, sau referențială și contextuală (sau teoretică, informativă) a termenilor. În cadrul acesteia, de asemenea, este în general acceptată distincția dintre aspectul extensional, în virtutea căruia termenii au un referent, denotat, nominatum, desemnat, extensiune etc., și aspectul intensional, în virtutea căruia ei au comprehensiune, sens, intensiune etc. Cuvintele folosite pentru a determina cele două aspecte diferă de la un autor la altul și ele indică existența unor diferențe mai mult sau mai puțin notabile în privința accepțiilor și a teoriilor corespunzătoare dezvoltate de ei.

Există mai multe puncte de vedere cu privire la raportul dintre semnificațiile termenilor angajați într-o definiție. În ansamblul acestora, se pot distinge cele două extreme : una, după care acești termeni nu este necesar să aibă aceeași semnificație, este reprezentată, printre alții, de către Carnap. Ceea ce spune el despre raportul dintre explicandum (un concept presistematic) și explicatum (conceptul reconstruit) este valabil și pentru definiție : „În general vorbind, nu se cere ca un explicant să aibă pe cît posibil aceeași semnificație ca explicatul ; el va trebui totuși să corespundă în așa fel explicatului, încît să poată fi utilizat în locul acestuia"[3]. Cealaltă extremă, reprezentată de Tarski şi Goodman, susţine ca cele două concepte să fie identice în semnificaţie, adică sinonime. Această a doua poziţie duce la ceea ce se numeşte paradoxul analizei: pentru a şti că explicatum şi explicandum sînt sinonime, trebuie mai întîi cunoscută semnificaţia explicandumului, ceea ce face ca explicaţia să fie nenecesară; dar, dacă explicatum şi explicandum nu sînt sinonime, atunci explicaţia este inadecvată; deci o explicaţie este sau trivială, sau nu se poate şti niciodată dacă este adecvată[4].

---

[1] R. Carnap, *Semnificație și necesitate*, Cluj, Edit. Dacia, 1972, p. 49.

[2] May Brodbeck, *Meaning and action*, in P.H. Nidditch(ed.), *The Philosophy of Science*, Oxford Univ. Press, 1968.

Aceste precizări ni se par importante pentru determinarea conceptului de sinonimie. Dacă prin sinonimie, în cazul definiţiei, înţelegem (aşa cum face şi Cornel Popa) identitate de semnificaţie în general, deci sub cele două aspecte ale ei, atunci nu putem evita paradoxul analizei şi multe alte dificultăţi, dintre care unele le vom prezenta mai jos. Evident că nici punctul de vedere opus, cel al lipsei de legătură de semnificaţie, nu poate fi susţinut. Poziţia cea mai acceptabilă ni se pare a fi una de mijloc, după care între *definiendum* şi *definiens* (ca instanţe de *explicandum* şi *explicans*) ar trebui să existe o similaritate sau identitate parţială. Şi cu toate că între extensiunile şi intensiunile termenilor există o strînsă legătură (deşi şi aici punctele de vedere sînt extrem de diferite), extensiunea sau aspectul referenţial al termenilor este cel mai uşor determinabil. Asupra distincţiei dintre referinţă şi sens şi asupra faptului că aspectul referenţial al termenilor este mai clar decît sensul au atras atenţia mulţi logicieni, cel mai insistent fiind, în ultimele decenii, W. V. Quine[5]. Ceea ce este important şi de fapt realizabil pentru o definiţie este identitatea referenţială, extensională dintre definiendum şi definiens, şi nu cea de sens, intensională.

Ideea lui Cornel Popa că definiţia ar consta în postularea unei sinonimii între un nume şi o descripţie obligă, la rîndul său, la o serie de alte clarificări privind natura şi speciile numelor şi descripţiilor, raportul dintre ele şi semnificaţie. Şi aici literatura este extrem de vastă, iar punctele de vedere diverse. Dar putem porni de la ceea ce este în mod general acceptat sau, cel puţin, se află la periferia divergenţelor de opinii. Astfel, există distincţia dintre termeni nume, ca ceea ce posedă semnificaţie referenţială relativ independentă (ceea ce desemnează obiecte, reale sau imaginare), şi termeni sincategorematici, după terminologia tradiţională, care au doar semnificaţie contextuală. Există, de asemenea, deosebirea dintre nume proprii sau individuale şi nume comune sau generale; unii autori, urmîndu-l pe J. St. Mill[6], susţin că numele proprii sînt numai denotative, nu şi conotative. Tot aici se impune deosebirea dintre nume şi descripţii, în particular cea dintre nume proprii şi descripţii definite. Astfel, după cum insista Russell, un nume propriu, cum ar fi ,,Scott'', este un simbol simplu (adică un simbol care n-are ca părţi alte simboluri) folosit pentru a desemna un anumit individ sau un obiect care pentru moment este tratat ca şi cum ar fi un individ. O expresie ca „Autorul lui Waverley" nu este un nume pentru că este un simbol complex; ea conţine trei cuvinte, iar semnificaţia fiecăruia din ele este fixată dinainte, iar toate împreună fixează semnificaţia expresiei „Autorul lui Waverley" în singurul sens în care ea poate avea o semnificaţie. Semnificaţia este astfel determinată, încît nu există nimic arbitrar sau convenţional despre semnificaţia acelei expresii întregi, cînd au fost deja fixate semnificaţiile cuvintelor „Autorul", „lui", „Waverley". În această privinţă, ea diferă de „Scott", deoarece, cînd am fixat semnificaţiile tuturor celorlalte cuvinte în limbaj, n-am făcut nimic pentru a fixa semnificaţia numelui „Scott". Aceasta înseamnă că, dacă înţelegem limba română (respectiv engleza), vom înţelege semnificaţia expresiei „Autorul lui Waverley" chiar dacă n-am auzit niciodată despre ea mai înainte , în timp ce nu vom înţelege semnificaţia lui „Scott" dacă n-am auzit niciodată mai înainte acest cuvînt, deoarece „a cunoaşte semnificaţia unui nume înseamnă a cunoaşte cui i se aplică" [7]. Numele nu este decît un mijloc de a indica lucrul (numit). Diferenţa de semnificaţie dintre un nume propriu şi o descripţie definită face ca ele să nu poată fi substituite reciproc fără a schimba valoarea de adevăr a propoziţiilor în care apar. Astfel, în timp ce propoziţia „George al IV-lea odată a vrut să ştie dacă Scott este autorul lui Waverley" este adevărată, propoziţia „George al IV-lea a vrut să ştie dacă Scott este Scott" este falsă, ca şi propoziţia „George al IV-lea a vrut să ştie dacă autorul lui Waverley este autorul lui Waverley". Deosebiri asemănătoare de semnificaţie, datorită deosebirilor de sens, există şi între descripţii care au acelaşi denotat (exemplul Frege :„ luceafărul de seară" şi luceafărul de dimineaţă") şi care schimbă, de asemenea, valoarea de adevăr a propoziţiilor în care apar dacă ar fi substituite reciproc în virtutea unei presupuse (dar ireale) identităţi absolute de semnificaţie. Şi aici este vorba doar de o identitate de referinţă, ceea ce se descoperă pe cale empirică (prin observaţie etc.), dar nu şi de identitate de sens.

---

[3] R. Carnap, *op. cit.*, p. 51.

[4] J.F. Hanna, *An Explication of ,, Explication''*, in ,,Philosophy of Science'', vol. 35, nr. 1, 1968, p. 29. (Credem că ar fi mai potrivită traducerea termenului englezesc *explication* prin *explicitare*, pentru a-l distinge de *explanation*, care inseamnă *explicaţie*.)

[5] Vezi lucrările sale *Semantics and abstract objects*, in ,,Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences'', vol. 80, nr. 1, 1951, p. 90—91; *Two dogmas of empiricism*, în J.F. Harris, Jr. and R.H. Severens (ed.,), *Analyticity*, Chicago, 1970, p. 28-29 şi altele.

[6] J.St. Mill, *A System of Logic*, Londra, 1884, p. 20.

Concluzia este că în cazul numelor proprii şi al descripţiilor definite nu avem de-a face cu o sinonimie, nici dacă aceasta este înţeleasă ca identitate de sens [8], nici dacă este înţeleasă ca identitate de semnificaţie în toate privinţele [9]. Consideraţiile acestea pot fi extinse, *mutatis mutandis*, la raportul dintre nume generale şi descripţii unde, de asemenea, se impune distincţia dintre referinţă şi sens. Astfel, pentru a folosi exemplul lui Quine, termenii generali (în cazul de faţă, descripţiile) „fiinţă cu inimă" şi „fiinţă cu rinichi" au aceeaşi extensiune, dar diferă în sens.

După cum se ştie, teoria numelor şi teoria descripţiilor prezintă mari dificultăţi, dintre care unele sînt generate de problema existenţei entităţilor desemnate de către nume şi descripţii, a modalităţilor de denotare, a structurii judecăţilor şi propoziţiilor în care apar descripţiile.

---

[7] B. Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, în D. Pears (ed.), *Russell's Logical Atomism*, Fontana Collins, 1972, p. 102 şi urm.

[8] W.V. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, în *op. cit.*, p. 30.

[9] A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, vol. I, Princeton, Princeton Univ. Press, 1956, p. 5.

Cum într-o discuție despre definiție nu pot fi urmărite toate aceste chestiuni, reținem doar ideea că echivalența (extensională) pe care o stabilim prin definiție între un nume și o descripție constă de fapt în predicarea unei sau a unor proprietăți (fixate în descripție) despre o entitate (fixată în nume). Cu alte cuvinte, o astfel de definiție este o judecată cu structura subiect-predicat, în care predicatul poate fi monadic, diadic etc. (descripție relațională). Aceste definiții sînt numite de către Carnap definiții prin descripție [10] și constituie, după cît se pare, doar o clasă particulară de definiții ce au în același timp avantajele, dar și dezavantajele lor.

Identitatea de semnificație, deci sinonimia, poate fi realizată doar în cazul special al definițiilor stipulative și abreviative unde într-adevăr *se postulează*, cum afirmă Cornel Popa, o asemenea sinonimie între definiendum și definiens. În virtutea acestei sinonimii, definițiile respective devin niște adevăruri analitice. De asemenea, în științele care au atins un înalt grad de formalizare, îndeosebi în matematică, unde nu mai intervine sinonimia, ci doar echivalența referențială, întrucît pur și simplu problema sensului nu se pune, se poate realiza o identitate (extensională) între definiendum și definiens. „... Pentru scopurile matematicii și ale științei — notează I. Scheffler urmîndu-l pe Quine —, ceea ce interesează este mai curînd identitatea de referință decît sinonimia, în concordanță cu principiul general că un adevăr despre un obiect oarecare este la fel de adevărat despre el, indiferent cum este desemnat acel obiect .. Conceptul de definiție însuși, în contextele matematice și științifice, depinde nu de sinonimie, ci, cel mult, de echivalențe referențiale" [11]. În alte cazuri de definiții, îndeosebi în cazul definițiilor reale — care cunosc și ele diferite variante, în funcție de natura entității reflectate de către definiendum —, decizia subiectului s_1, care formulează definiția, nu poate fi absolut arbitrară și deci definiția nu poate fi un act de pură postulare. Aici se presupune o cercetare prealabilă a entităților de definit, o analiză a proprietăților acestora, o selecție a unora dintre proprietăți reținute în definiens și care să fie relevante pentru *definiendum* [12]. Pe de altă parte, mai ales în științele așa-zise empirice sau factuale, există ceea ce St. Körner[13] numește clase inexacte, predicate inexacte și indivizi nedefiniți, adică clase care admit candidați neutri la apartenență (în plus față de cei pozitivi și cei negativi) și indivizi care au componente neutre. O anumită imprecizie este proprie unei mulțimi de termeni cantitativi, cum ar fi „mulți", „mare", „greu" etc., care nu poate fi întotdeauna anulată prin definiție (pentru acești termeni nu se pot găsi termeni echisemnificativi exacți și deci nu pot fi eliminați). Această imprecizie sau indeterminare nu este întotdeauna un dezavantaj al termenilor respectivi, chiar cînd aparțin unui limbaj științific, deoarece, după cum arată M. Scriven, „adevărata lor funcție este cel mai bine servită de forma lor indeterminată" [14].

---

[10] R. Carnap, *Introduction to Symbolic Logic and its Applications*, Dover, New York, 1958, p. 145.

[11] I. Scheffler, *Science and Subjectivity*, The Bobbs-Merrill Co., Indianopolis, New York, Kansas City, 1967, p. 57.

[12] Vezi, în acest sens, interesanta lucrare a lui P. Achinstein, *Concepts of Science*, The Johns Hopkins Press, Baltimore and London, 1968.

[13] St. Körner, *Experiență și teorie*, București, Editura științifică, 1969, cap. II, § 3.

[14] M. Scriven, *Definitions, Explanations and Theories*, în *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1958, p. 111.

Toate acestea fac ca sinonimia, cu excepţia definiţiilor stipulative şi abreviative, să nu fie posibilă. De aici rezultă că acelaşi termen poate fi definit în mai multe moduri, în funcţie de proprietatea pe care o alegem pentru a-l defini, iar substitutivitatea reciprocă a definiendum-ului şi definiens-ului şi noncreativitatea definiţiei să nu poată fi întotdeauna respectată. Acest lucru este cu atît mai mult valabil pentru termenii care nu sînt nume, în particular pentru constantele logice. Pentru ele se pare că genul cel mai adecvat de definiţie este cel funcţional, prin care se indică funcţia pe care o joacă ele într-un context dat sau, dacă n-ar exista pericolul unei confuzii terminologice, lor li s-ar potrivi un gen de definiţie operaţională, prin care se precizează operaţiile cu propoziţiile pe care le indică. Prin definiţii lingvistice (sau intralingvistice), termeni ca „şi", „sau", „nu" etc. nu pot fi în nici un caz înlocuiţi cu nici un fel de grup de cuvinte (definiens) care ar explicita funcţiile sau operaţiile pentru care stau ei, întrucît nici un asemenea grup de termeni (descripţii?) nu pot îndeplini acele funcţii sau reprezenta acele operaţii. Este drept că în logica matematică unii dintre aceşti termeni logici pot fi înlocuiţi prin alţii, cum se întîmplă, de pildă, cu înlocuirea conjuncţiei prin disjuncţie şi negaţie în logica propoziţională. În virtutea acestei înlocuiri, rolul conjuncţiei poate fi jucat de către negaţie şi disjuncţie în contexte limitate. Dar aici, ca şi în mari porţiuni ale matematicii sau în părţile formalizate ale altor ştiinţe, este vorba doar de latura sintactică şi deci avem de-a face cu un gen de definiţie sintactică, pe care Cornel Popa o tratează pertinent în lucrarea sa. Însă un fel particular de definiţie, unde înlocuirea reciprocă a termenilor este posibilă, întrucît cu ei se operează făcîndu-se abstracţie de aspectul lor semantic, nu poate fi ridicată la rangul de generalitate.

Teoria actuală a definiţiei, întrucît trimite la semnificaţie, se confruntă şi cu dificila problemă, extrem de mult controversată de filozofi şi logicieni ca E. Nagel, P. Feyerabend, P. Achinstein etc., privind schimbarea semnificaţiei termenilor ştiinţifici şi dependenţa ei de contextele ştiinţifice în care sînt folosiţi. Desigur, urmărirea unei asemenea discuţii depăşeşte cadrul intervenţiei noastre, dar credem că ideile avansate şi argumentate în cadrul ei sînt cu totul relevante pentru esenţa actului definiţional. Ceea ce ni se pare important din aceste discuţii este ideea că semnificaţia termenilor, inclusiv pe linia referentului sau denotatului, trebuie raportată nu numai la obiect ca atare, ci şi la contextul ştiinţific care este istoriceşte variabil. Astfel, de pildă, se poate discuta, întrucît nu este o chestiune care poate fi absolut tranşată negativ, dacă semnificaţia (inclusiv denotatul) termenului newtonian de masă este aceeaşi cu cea a termenului relativist de masă.

Se găsesc în cartea lui Cornel Popa cîteva idei discutabile şi chiar unele contradicţii, care, desigur, nu umbresc valoarea ei generală, dar a căror clarificare, ulterioară, n-ar face decît să sporească valoarea cărţii. Vom da, pe scurt, cîteva exemple.

Astfel, în analiza raportului dintre limbă, idiolect şi discurs, pe de o parte, se admite existenţa limbii sociale şi se vorbeşte despre „particularităţile şi diferenţele sub care se manifestă la nivelul individului, limba socială", despre faptul că prin intermediul idiolectului, al limbajului propriu, individul se manifestă, deopotrivă, ca beneficiar şi constructor al limbajului social" etc., iar pe de altă parte pe aceeași pagină se spune că „am putea pune sub semnul întrebării existența limbajului social" (p. 72). De asemenea, o dată se susține caracterul convențional al limbii, care este „un sistem de semne convenționale istoricește instituit ...". „Caracteristica semnului lingvistic o constituie caracterul său arbitrar, *convențional* (subl. autorului)", în sensul că între semne și entitatea designată nu există nici o legătură de ordin fizic natural, ci doar una artificială, de ordin social-cultural"(p. 68), iar apoi acest caracter convențional este parțial anulat de afirmația că „primele sensuri sau înțelesuri dobîndite de om pentru anumite semne au avut cu prioritate o motivare biologic-comportamentală și operațional-praxiologică" (p. 76). După ce este definită limba naturală ca un sistem de semne (convenționale) (p. 68), mai departe se spune că „este îndoielnic dacă mai putem defini limba naturală ca un *sistem* (subl. autorului) de semne" (p. 77). În fine, după ce definiția este prezentată ca „o operație intralingvistică ..." (p. 87), peste cîteva pagini citim că „definițiile ostensive și cele operaționale nu evită raporturile extralingvistice" (p. 93). Or, prima caracterizare a definiției nu este suficient de generală pentru a conveni tuturor speciilor definiției, în particular celor ostensive și operaționale, ori acestea din urmă nu sînt definiții propriu-zise. Într-adevăr, cel puțin în legătură cu definițiile ostensive, cărora le consacră un capitol special (din al cărui titlu nu lipsește expresia „definiții ostensive"), autorul, după ce le tratează pe larg ca o specie bine determinată de definiție, sfîrșește cu concluzia că ele sînt de fapt *protodefiniții* (p. 123) și nu aparțin logicii. Tot în legătură cu ele, autorul introduce undeva ideea existenței unor definiții complet ostensive, care „nu se dau în cadrul unui limbaj deja constituit, ci ele însele sînt operații de constituire a limbajului sau, după expresia lui Russell, mijloace de introducere a vocabularului minim" (p. 121). Aceasta pare a contrazice ideea că operația de definire apare ca un proces comunicativ instituit în cadrul unei limbi date ..." (p. 119). Ceea ce numește Russell definiții complet ostensive se referă, după cum arată și Popa, la însușirea primelor cuvinte din limba maternă (p. 118), deci la introducerea vocabularului minim în raport cu subiecții în formare, nu în raport cu un limbaj în general și deci ele presupun un limbaj constituit în cadrul căruia se dau. Nici chiar în cazul științei termenii noi introduși nu sînt cel mai adesea absolut noi, ci, după cum se observă, sînt de obicei luați din limba naturală sau din latină și greacă, sau din alte limbi naționale de mare circulație sau chiar împrumutați din alte ramuri ale științei. Ei se aplică la situații noi, cu care poate n-au fost corelați mai înainte, dar au totuși o semnificație anterioară cu care ei au funcționat într-un anumit limbaj. Tocmai în virtutea acestei semnificații și parțiale similitudini a lor cu noua situație sînt, de regulă (deși nu întotdeauna), introduși anumiți termeni științifici a căror semnificație nouă, specifică, este, desigur, precizată (prin definiție explicită sau altfel). Asupra lor se operează, după necesități, anumite extensii sau restricții etc.

Considerată în ansamblu, cartea lui Cornel Popa oferă o lectură plăcută și instructivă. Ea este nu numai întruchiparea muncii unui autor tenace și foarte bine informat în vasta literatură logico-epistemologică, ci și realizarea unui efort spre originalitate într-un important și foarte dificil domeniu al gîndirii contemporane.

[illegible] (p. 77) [illegible] prima caracterizare a defi- [illegible] un capitol special (din [illegible] definiție, alături de [illegible] (p. 122) și nu aparțin logicii [illegible] existența unor [illegible] în cadrul unui limbaj [illegible] ca operația de definire [illegible]

MASĂ ROTUNDĂ

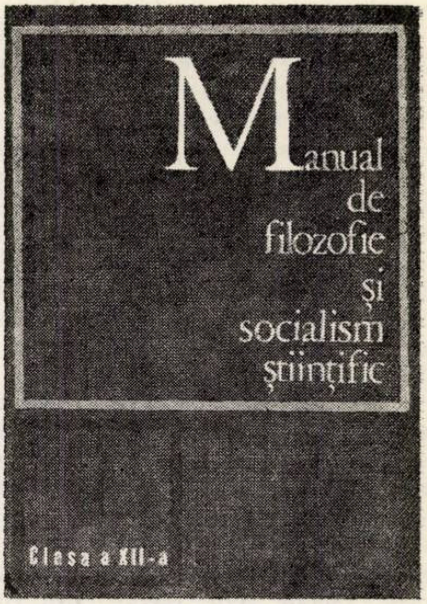
În obiectiv:

MANUAL DE FILOZOFIE
ŞI SOCIALISM ŞTIINŢIFIC
CLASA A XII-a

EDITURA DIDACTICĂ ŞI PEDAGOGICĂ, BUCUREŞTI, 1972, 240 p.

Participă:

ION CODRU
ELENA FLOREA
RADU FLORIAN
MARIA GHEORGHIU
IULIAN IONAŞCU
DUMITRU MATEI
VASILE VETIŞANU



MANUALUL DE FILOZOFIE ŞI SOCIALISM ŞTIINŢIFIC ŞI EXIGENŢELE ACTUALE ALE PREDĂRII ŞTIINŢELOR SOCIALE

Direcţiile trasate de plenara C.C. al P.C.R. din 3–5 noiembrie 1971 în vederea îmbunătăţirii activităţii ideologice şi a educării socialiste a maselor constituie un imperativ şi pentru munca de educare şi instruire a tinerei generaţii. Un imperativ dintre cele mai arzătoare, întrucît tinerii formează un contingent de importanţă vitală pentru realizarea într-un viitor mai apropiat sau mai îndepărtat a sarcinilor ce decurg din construirea socialismului şi comunismului la noi în ţară.

Necesitatea ridicării calitative a procesului de educare comunistă a elevilor pune, în mod firesc, problema îmbunătăţirii întregului sistem de predare a ştiinţelor sociale, dată fiind importanţa pe care acestea o au în formarea conştiinţei politice a elevilor şi studenţilor, în educaţia lor patriotică şi internaţionalistă.

În *Cuvîntarea la Consfătuirea cadrelor didactice care predau ştiinţele sociale în învăţămîntul superior* — consfătuire care a avut loc în luna noiembrie 1972 —, tovarăşul Nicolae Ceauşescu sublinia faptul că profesorii de ştiinţe sociale au un rol foarte important în procesul instructiv-educativ ce se realizează în şcoală. Prin întreaga lor activitate, ei sînt chemaţi să contribuie la dezvoltarea gîndirii ideologice şi social-politice a tinerilor, la înțelegerea justă de către aceștia a realităților noi ale vieții sociale, la angajarea lor tot mai fermă în bătălia pentru transformarea revoluționară a societății.

Cu același prilej au fost relevate unele carențe care mai persistă în modalitățile de predare și de însușire a științelor sociale: prezentarea uneori abstractă, nenuanțată, rigidă a unor teze fundamentale ale concepției marxist-leniniste, alteori insuficienta combativitate față de concepțiile reacționare, față de teoriile neștiințifice, idealiste.

Creșterea eficacității predării științelor sociale în școală nu poate avea loc decît în măsura în care deficiențele la care ne-am referit mai sus vor fi înlăturate. Un rol important în această direcție îl pot juca manualele școlare. Elaborarea unor manuale care să explice pe măsura nivelului de înțelegere al elevului sistemul de idei al concepției marxist-leniniste despre lume și viață, fără a-l transforma simplist într-o schemă abstractă și greu inteligibilă, constituie o condiție esențială a stimulării gîndirii libere și creatoare a elevilor.

În legătură cu aceste probleme pe care le ridică predarea științelor sociale în școli, precum și cu modul de alcătuire a manualelor de filozofie și socialism științific, „Revista de filozofie” a organizat o masă rotundă, la care au participat atît cercetători, cît și profesori de specialitate: prof. *Ion Codru* (Liceul nr. 36 din București); *Elena Florea*, cercetător la Institutul de științe politice și de studiere a problemei naționale; prof. univ. *Radu Florian* (Universitatea București); prof. *Maria Gheorghiu* (Liceul „Gh. Lazăr” din București); prof. *Iulian Ionașcu* (Liceul de arte plastice „N. Tonitza” din București); *Dumitru Matei*, cercetător la Institutul de filozofie, și *Vasile Vetișanu*, cercetător la același institut.

S-a discutat *Manualul de filozofie și socialism științific* pentru clasa a XII-a, scos de Editura didactică și pedagogică, București, în 1971 și reeditat în 1972.

Redacția: În cadrul problemei mai largi privind îmbunătățirea procesului de predare a științelor sociale în școli, discipline cu pondere însemnată în educarea politico-ideologică a elevilor, v-aș ruga să vă referiți la aportul pe care-l poate aduce în această direcție actualul *Manual de filozofie și socialism științific* pentru clasa a XII-a.

I. Ionașcu: În principiu, un manual de filozofie destinat elevilor din clasele terminale ale liceului se autodefinește prin conținutul său riguros, la care am adăuga virtuțile (notele) psiho-pedagogice pe care cu necesitate le încorporează, prin claritatea ideilor vehiculate, dar și prin acuratețea limbajului categorial specific. De aceea, autorul sau autorii unui astfel de manual trebuie să evite truismele, afirmațiile gratuite sau simplismul de orice natură. Cu deosebire, cei care se angajează la elaborarea unui manual de filozofie trebuie să evite introducerea — pe această cale — în climatul spiritual școlar a oricăror elemente care ar putea favoriza spiritul dogmatic sau însușirea mecanică a ideilor și tezelor filozofice, indiferent sub ce formă sau în ce ipostază ar răzbi acestea.

Din păcate însă, în ciuda diferitelor apeluri, discuții critice sau propuneri de îmbunătățire pe care profesorii de specialitate le-au avansat în repetate ocazii, aceste deziderate au rămas pînă acum doar în planul imperativelor abstracte. Așa se face că actualul *Manual de filozofie și* *socialism științific* pentru clasa a XII-a — îndeosebi partea I și a II-a (obiectul, noțiuni de istoria filozofiei universale și românești, materialism dialectic) — prezintă încă substanțiale lacune de conținut, de limbaj sau de dozaj psiho-pedagogic. În pofida unor reeditări, manualul în discuție n-a putut — și nici nu putea — fi ameliorat, întrucît el a fost „croit" necorespunzător de la început.

Elena Florea: Eu sînt de părere că cele 46 de lecții din manual, cuprinzînd noțiuni de istoria filozofiei, de materialism dialectic și istoric și de socialism științific, acoperă problemele fundamentale ale concepției marxiste despre lume și societate și reușesc să le prezinte într-o formă concisă și clară, la nivelul de înțelegere și de cunoștințe pe care le pot avea elevii din ultima clasă de liceu.

Cred însă că, urmărindu-se explicarea unor probleme deosebit de complexe într-o formă foarte simplă și prea concisă, s-a ajuns uneori la simplificări și schematizări care nu permit judecarea și înțelegerea problemelor respective în adevărata lor complexitate și care, pe alocuri, trezesc nedumeriri, ridică unele semne de întrebare. Mă voi referi, deocamdată, la două exemple:

Lecția 20, *Poporul—făuritorul istoriei*, se deschide cu o definiție care, în genere, este lămuritoare asupra a ceea ce se înțelege prin popor. Însă, pentru ca definiția să apară bine circumscrisă și pentru a nu putea fi folosită ambiguu, ar fi fost necesar să se precizeze, în afară de accepția dată prin definiție, și celelalte sensuri principale ale noțiunii de popor.

Felul în care este prezentată ideea că poporului îi revine *rolul de creator al istoriei* lasă să se înțeleagă că acest rol este îndeplinit *de la sine*, prin însuși faptul că poporul este format din mase populare, din „acea parte a societății care, prin activitatea sa, asigură dezvoltarea societății, progresul în epoca istorică respectivă" (p. 101). Credem că, în acest context, trebuie accentuată ideea că poporul își îndeplinește rolul de creator al istoriei nu de la sine, în virtutea faptului că este alcătuit din mase populare și nici sub forma *mulțimii* spontane și anarhice, ci în primul rînd ca o colectivitate organizată și condusă. Poporul deci are un rol creator în istorie nu în afară și nu independent de problema organizării și conducerii, ci, dimpotrivă, ca mase de oameni ai muncii cuprinzînd și pături progresiste, organizate și conduse, animate de anumite scopuri, idealuri și interese.

De aici decurge și necesitatea rolului personalității în istorie. Această problemă manualul o tratează oarecum unilateral, întrucît se are în vedere *exclusiv* personalitatea sub forma conducătorilor revoluționari. După cum știm, un rol deosebit de important în istorie l-au avut și personalitățile-conducători de state sau de formațiuni statale. Istoria țării noastre atestă rolul important pe care l-au avut unii dintre voievozii și domnitorii țării.

Sau, în lecția 29, *Originea și esența statului*, se consideră că „*funcția internă a statului* constă în reprimarea împotrivirii claselor exploatate și asuprite" (p. 150). Desigur, aceasta este menirea fundamentală a statului societăților întemeiate pe clase antagonice, dar o atare menire nu epuizează întreaga activitate internă a statului. În toate societățile întemeiate pe clase antagonice s-au creat, în diferite etape istorice, diverse *civilizații* în care statul a avut un anumit rol fără a se dezice de funcția sa de instrument de dominație și asuprire. De aceea trebuie făcută, credem, deosebirea între funcția internă a statului exploatator, decurgînd din natura sa de clasă, și funcția lui internă, decurgînd din rolul pe care în general l-a avut în viața socială a unei orînduiri date.

I. Codru: Sondajele de opinie efectuate în rîndul elevilor, practica de catedră, confruntările de opinii evidențiază faptul că *Manualul de filozofie și socialism științific* pentru clasa a XII-a constituie un instrument util de lucru prin conținutul său, prin logica internă a ideilor care își găsesc în bună măsură argumentarea științifică necesară. Analiza experienței pozitive acumulate, precum și a minusurilor existente în elaborarea manualului va constitui, desigur, un îndreptar prețios pentru autorii noului manual de filozofie ce urmează să fie introdus în viitorul an școlar.

În primul rînd, se cer definitivarea programei școlare, precizarea sistemului de cunoștințe, a volumului și a nivelului acestora, întrucît în forma actuală (așa cum a fost prezentată la recenta dezbatere cu profesorii de științe sociale aflați la reciclare) ea este prea încărcată și, după aprecierea unor colegi, prea mult inspirată din programa de la facultate, ceea ce ar putea avea drept consecință realizarea unui micromanual universitar. Or, nu trebuie pierdut din vedere faptul că elevii anului III, care urmează să studieze filozofia, potrivit noului plan de învățămînt, nu posedă o serie de cunoștințe de care dispun elevii anului IV, unde se învață acest obiect în prezent. Această diferență de nivel obligă pe autori să-și concentreze mai mult atenția asupra sporirii gradului de accesibilitate, mai ales ținînd seama de faptul că din acest unghi și cel anterior are destule carențe.

R. Florian: Cred că prof. I. Codru a atins un punct nevralgic al problemei cînd s-a referit la caracterul de ,, micromanual universitar'' al actualului *Manual de filozofie și socialism științific* pentru elevii clasei a XII-a.

Sarcina elaborării unui manual de științe sociale pentru liceu este una dintre cele mai dificile. Greutatea deosebită provine printre altele din faptul că manualul trebuie să răspundă într-un mod specific unor obiective multiple. Voi aminti dintre acestea numai cîteva, cum ar fi : formarea interesului elevilor pentru însușirea concepției marxiste despre lume, a interesului pentru cunoașterea teoretică a realității contemporane în întreaga ei diversitate, sedimentarea primelor cunoștințe filozofice, economice și social-politice etc.

Pentru atingerea unor astfel de obiective are o importanță de prim ordin modul în care manualul ține seama de specificul conștiinței celor cărora li se adresează, de felul în care știe să pună sub semnul întrebării și să zdruncine multitudinea de prejudecăți, tipice conștiinței comune, cu care elevii întîmpină studiul științelor sociale în general, al filozofiei în mod special. Mai mult decît orice alt tip de lucrare din sfera științelor sociale, un manual pentru liceu trebuie să fie, parafrazîndu-l pe A. Gramsci, un răspuns direct chiar dacă nu integral dat conștiinței comune, un răspuns care, pentru a fi receptat, trebuie să constituie analiza critică a componentelor sale. De aici rezultă, după părerea mea, necesitatea ca manualul de liceu să aibă o structură proprie, care să nu repete pe aceea a altor lucrări destinate învăţămîntului superior sau consacrate unor cercetări ştiinţifice. Aceasta presupune adoptarea unei logici specifice pentru afirmarea şi demonstrarea ideilor, evitarea tentaţiei de a transplanta, în manieră prescurtată, modalităţile de expresie din alte tipuri de lucrări.

În lumina celor arătate, consider că *Manualul de filozofie şi socialism ştiinţific* pentru clasa a XII-a şi-a micşorat posibilitatea de influenţare datorită adoptării, în linii mari, a structurii proprii manualelor universitare, care se adresează altor categorii de cititori şi care trebuie să ţină seama de alte cerinţe şi de alte rigori. Efortul spre accesibilitate prezent în manualul la care ne referim a fost orientat exclusiv spre construcţia fiecărui capitol, prin adoptarea unei structuri simple, dar nu şi spre o construcţie specifică a lucrării în ansamblul ei, care să-i fixeze un loc caracteristic în peisajul lucrărilor filozofice şi social-politice.

I. Ionaşcu: Cred că inexistenţa unei *construcţii specifice* a lucrării în ansamblul ei se explică şi prin faptul că la acest manual au lucrat mult prea mulţi autori (şapte). De aici lipsa unei unităţi de concepţie şi de stil

Maria Gheorghiu: Mă simt obligată să adaug că nici dorita accesibilitate a capitolelor nu este realizată.

În raport cu numărul orelor afectate în planul de învăţămînt pentru filozofie şi socialism ştiinţific, temele incluse în programă sînt vaste şi numeroase, ceea ce îngreuiază înţelegerea, aprofundarea lor. Fiind vorba de un obiect nou, se ridică, înainte de toate, problema însuşirii unui limbaj filozofic adecvat. Or, în prezent, introducerea terminologiei filozofice se realizează într-un ritm mult prea rapid faţă de posibilităţile de asimilare ale elevilor şi uneori (mai ales la primele lecţii) în dauna explicării conţinutului de idei, ceea ce conduce la o memorare mecanică a acestor termeni şi creează greutăţi de exprimare a problemelor. Consider că acest lucru ar putea fi rezolvat, punînd la dispoziţia tuturor elevilor un dicţionar filozofic care să conţină explicaţii pe măsura posibilităţilor lor de înţelegere pentru toate conceptele filozofice utilizate la lecţii şi la care elevii să apeleze în mod curent.

Să concretizez: în lecţia a 8-a, *Filozofia şi sociologia în perioada dintre cele două războaie mondiale*, întîlnim, pe lîngă 38 de nume proprii, termeni noi, ca personalism energetic, şcoală sociologică, iraţionalism, idealism fideist, pentru a căror înţelegere ar fi fost nevoie de mai mult de o oră.

De asemenea se ridică o problemă asemănătoare în legătură cu partea a doua a manualului, care cuprinde noţiuni de materialism dialectic. Aici profesorii întîmpină din nou greutăţi. În primul rînd, absenţa unor cunoştinţe de logică la elevi îngreuiază înţelegerea conceptelor de materie, mişcare, spaţiu, timp, conştiinţă, cauzalitate, determinism. Cum poţi explica elevilor că aceste concepte sînt de maximă generalitate, dacă nu au cunoştinţe despre conceptul de noţiune?

Dealtfel, de la prima lecţie care încearcă să explice rosturile filozofiei ne izbim de aceste greutăţi, întrucît lecţia abundă în termeni şi în probleme cu totul noi.

I. Codru: Într-adevăr, lecția introductivă dintr-un manual de filozofie este de maximă importanță. Elevii trebuie să înțeleagă care este rostul filozofiei, în ce constă utilitatea ei, ce le oferă studiul filozofiei marxiste. Dacă ei își vor da seama de la început de imensa însemnătate practică a filozofiei, de faptul că însușirea ei le oferă posibilitatea să-și formeze o imagine unitară despre lume și dezvoltarea ei, despre locul omului și despre posibilitatea sa de a cunoaște realitatea, să înțeleagă de ce se schimbă viața socială și cum poate fi ea mai bine organizată etc., vor simți, desigur, o puternică atracție pentru filozofie. Dar prima lecție din actualul manual este greoaie și greu de parcurs chiar în două ore, fiind elaborată într-un mod care mai degrabă îi sperie pe elevi.

I. Ionașcu: Prima lecție a manualului, consacrată obiectului filozofiei și care ar fi trebuit să se impună conștiinței elevilor sub toate aspectele (cognitiv, afectiv, pedagogic), este, poate, cea mai descurajatoare pentru oricine ia pentru prima oară contact cu problematica filozofică. Se fac la tot pasul afirmații generale, incomplete, nemotivate și chiar generatoare de confuzii. A spune că ,,filozofia este un ansamblu de idei și reprezentări despre lumea înconjurătoare (natură și societate) privită sub aspectele ei cele mai generale, o concepție *generală despre lume*'' nu înseamnă, credem, a elucida satisfăcător nici măcar întrebarea cuprinsă în titlul lecției (*Ce este filozofia?*). Nu se explicitează afirmațiile și nu se delimitează sfera *concepției filozofice* de sfera sau accepția pe care o acordă aceleiași expresii religia sau ceea ce înțelege prin filozofie omul profan, de exemplu. În ceea ce privește geneza filozofiei, afirmațiile sînt ambigue și neconvingătoare.

Se trece, apoi, în mare grabă (pe parcursul a numai 6 pagini!) prin întreaga istorie a filozofiei universale premarxiste, utilizîndu-se doar simple afirmații. Limbajul categorial propriu filozofiei și, respectiv, specific diferitelor școli sau gînditori enumerați în manual este omis aproape cu totul din preocupările autorilor. În privința gînditorilor autohtoni, situația este și mai precară, manualul dovedind un pronunțat simplism în tratarea ideilor, a concepțiilor originale sau a pozițiilor diferiților gînditori înșirați în această parte a manualului.

Aș dori să mai dau un exemplu: lecția care tratează *Apariția marxismului — revoluție în filozofie* deține recordul afirmațiilor gratuite, neconvingătoare și pe alocuri vulgarizatoare. Alături de unele afirmații în general juste, dar care apar sub forma unor concluzii fără premise, această lecție, atît prin structura ei, cît și prin maniera de prezentare pur declarativă, încununează, după opinia mea, toate acele carențe tipice pe care le-am semnalat mai înainte. Făcînd simple afirmații de genul ,, filozofia marxistă se opune idealismului și, în același timp, se deosebește calitativ de formele anterioare ale materialismului (. . .) este forma superioară a materialismului'', nu am dovedit încă nimic. A postula implică, în acest caz, obligația de a demonstra. Lecția lasă impresia că autorii s-au întrecut în supralicitarea afirmațiilor fără acoperire. Și cazul nu e izolat. În același mod este elaborată și lecția despre *Posibilitatea cunoașterii lumii*. Procedînd astfel, în loc să veștejească dogmatismul și simplismul, autorii facilitează, fără voia lor, tocmai acest gen de opinii.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

I. Codru: O deficienţă esenţială a manualului o constituie tratarea superficială a temelor referitoare la lupta dintre materialism şi idealism în istoria filozofiei premarxiste, fără care nu este posibilă înţelegerea adecvată a filozofiei, îndeosebi a saltului calitativ pe care l-a marcat apariţia marxismului în gîndire. În manual, totul „ se rezolvă" printr-o simplă enumerare de nume, prin aglomerarea de afirmaţii cu caracter enunţiativ şi descriptiv. De aceea cred că în noul manual accentul nu trebuie să cadă pe transmiterea unei mari cantităţi de informaţie, care ar solicita cu precădere memoria elevului, transformîndu-l într-un receptor pasiv, ci, mai ales, pe explicaţie, pe dezvoltarea aptitudinii de a achiziţiona în mod independent noi cunoştinţe, făcîndu-l capabil să demonstreze o teză oarecare sau să interpreteze un anumit fenomen. O mare eficacitate în dezvoltarea gîndirii libere a elevilor ar avea sporirea numărului de lecţii recapitulative de sinteză.

R. Florian: Această dezvoltare a gîndirii independente a elevului la care vă referiţi nu poate deveni realitate decît dacă manualul de ştiinţe sociale îl *va convinge* pe elev de justeţea ideilor prezentate. Or, singura cale de convingere o reprezintă demonstrarea riguroasă a acestor idei.

Aceasta înseamnă, printre altele, fundamentarea teoretică a conceptelor utilizate în aşa fel încît ele să reprezinte un simbol al limbajului specific filozofiei şi să se diferenţieze de termenii limbajului comun.

Există un efort în acest sens în actuala ediţie a manualului pentru clasa a XII-a, dar el nu este consecvent. Astfel, de exemplu, în lecţiile consacrate dialecticii se foloseşte adesea, cum este şi firesc, termenul de dezvoltare, fără însă a-l caracteriza din punct de vedere teoretic, fără a-l prezenta ca un concept. Abia în ultima lecţie din ciclul despre dialectică, intitulată *Care este sensul dezvoltării?*, caracterul ascendent, progresiv al unui proces este considerat drept notă definitorie a dezvoltării. De fapt însă, nu este vorba de o demonstraţie, deoarece dezvoltarea nu este concepută ca o formă de mişcare şi nu este clasificată în raport cu alte forme de mişcare care nu aparţin aceleiaşi categorii. Să adăugăm la aceasta că definirea dezvoltării drept mişcare progresivă care se desfăşoară de la inferior la superior, de la simplu la complex naşte numeroase întrebări privind accepţia acestor termeni şi sfera lor de valabilitate.

Limitele care se fac simţite în fundamentarea conceptului de dezvoltare se manifestă şi în ideea prezentă în manual după care progresul ar fi o legitate de acelaşi fel atît în natură, cît şi în societate. Or, a afirma că progresul este o legitate în natură înseamnă a considera demonstrat caracterul necesar al progresului în sistemul naturii aşa cum este el în societate, ceea ce nu este cîtuşi de puţin cazul.

Insuficienta rigoare în fundamentarea teoretică a conceptelor poate fi constatată în multe alte capitole ale manualului. Să amintim în aceeaşi ordine de idei că pentru definirea legii se folosesc numeroşi termeni, ca : esenţial, necesar, general, stabil şi repetabil, deşi este evident că unii dintre ei se suprapun, nu semnifică nici o nouă determinare. Dacă o trăsătură sau o relaţie este *esenţială* pentru un fenomen sau un grup de fenomene, poate ea să nu fie *determinantă* şi, ca atare, *generală* sau *repetabilă?* Un concept nu se defineşte printr-o succesiune de determinări, ci prin relevarea necesităţii lor, a relaţiilor dintre ele.

De asemenea, este greu de sesizat care este deosebirea dintre formațiunea socială și epoca istorică, ca atare prin ce se concretizează aceasta din urmă, din moment ce în definirea unei epoci trebuie să se pornească, cum se afirmă în manual, de la formațiunea socială existentă.

D. Matei: Într-adevăr, conceptele vagi, confuze abundă în manualul pe care-l discutăm. Spicuim și o propoziție generatoare de grave confuzii, și anume din textul lecției *Conștiința socială și rolul ei în viața societății:* „Conștiința socială a oamenilor, viața spirituală a societății *este întotdeauna produsul și reflectarea vieții materiale* a acesteia". Cum s-ar putea înțelege o asemenea propoziție? Să fie oare viața spirituală a societății întotdeauna *produsul* și *reflectarea* vieții materiale? *Produs* și *reflectare* în același timp? Și în ce ar consta diferența dintre *produs* și *reflectare?*

Elena Florea : Și mie mi s-au părut lacunare unele lecții din partea a treia a manualului. În lecția 32, *Suveranitatea de stat în condițiile contemporane*, există unele aprecieri prea tranșante. De pildă, la pagina 168 se spune că, în condițiile contemporane, o manifestare vie a politicii puterilor imperialiste, de încălcare a suveranității statelor, o reprezintă constituirea unor organizații economice interstatale sau organisme suprastatale, cum sînt Piața Comună ș.a. Credem că toate aceste organizații și organisme de integrare economică occidentală pot fi caracterizate, din punctul de vedere al suveranității, în alți termeni, avîndu-se în vedere atît atitudinea actuală a statului nostru față de ele, cît și pozițiile noastre de principiu față de problema integrării economice în ansamblu. Sau lecția 35, *Rezolvarea marxist-leninistă a problemei naționale în țara noastră,* mi se pare lacunară sub aspectul conținutului de idei și al sistematizării. Lecția ar fi trebuit să analizeze tema respectivă sub cîteva aspecte principale, consemnate ca scurte subparagrafe : 1) drepturile și libertățile constituționale ; 2) asigurarea condițiilor materiale pentru exercitarea acestor drepturi ; 3) politica economică ; 4) participarea la conducere ; 5) lărgirea democratismului.

Paragraful „Frăția dintre oamenii muncii români și cei aparținînd naționalităților conlocuitoare" nu rezolvă o cerință elementară : în ce constă această frăție, cum se manifestă ea. În acest context, o deosebită importanță ar fi avut consemnarea cîtorva elemente istorice care să ateste frăția dintre români și naționalitățile conlocuitoare și care să demonstreze continuitatea ei astăzi, precum și *caracterul socialist* pe care l-au dobîndit raporturile naționale în condițiile României socialiste.

De asemenea, ca și în cazul lecției anterioare, ar fi fost necesar un paragraf distinct despre tezele teoretice ale Partidului Comunist Român cu privire la politica națională marxist-leninistă a partidului nostru și la rolul și destinul în viitor al națiunii și al naționalităților conlocuitoare.

D. Matei: Aș sublinia o idee pe care prof. Ionașcu a amintit-o deja : caracterul precar al lecțiilor de istoria filozofiei. Manualul nu-mi pare a fi bine proporționat. Primele două părți au fiecare cîte opt lecții, în timp ce părții a treia îi sînt rezervate un număr de 30 de lecții. Nu doresc să intru în amănunte, dar nu-mi pare cîtuși de puțin evident că partea întîi — *Noțiuni de istoria filozofiei* — să-și fi atins scopul. Mă așteptam la o mai amplă desfăşurare a noţiunilor şi a conceptelor, la o mai adîncită abordare a lor. Nu ezit să spun că această parte îmi pare extrem de sărăcăcioasă şi, la drept vorbind, neconcludentă, considerată, evident, din perspectiva obiectivelor teoretice pe care şi le-a propus.

V. Vetişanu: Neconcludentă, într-adevăr. Şi mai mult: uneori chiar deformatoare prin schematizările pe care le efectuează. Mă voi referi la o lecţie de istorie a filozofiei româneşti: lecţia a 8-a, *Filozofia şi sociologia în perioada dintre cele două războaie mondiale. Lupta P.C.R. pentru răspîndirea filozofiei marxiste în România.* Observăm aici grave erori de interpretare, autorul ei parcurgînd istoria filozofiei româneşti decît doar pentru a găsi fenomene *negative* şi fenomene *pozitive.* Este evidentă o atitudine simplistă, dominată de o neglijare completă a valorilor din cultura noastră. Căci, iată, se porneşte de la constatări generale, de felul acestora: „dezvoltarea economică în România după primul război mondial a avut loc în condiţiile crizei generale a capitalismului" (p. 43). De aici urmează „lupta împotriva exploatării", „adîncirea contradicţiilor economice", „intensificarea luptelor sociale împotriva exploatării" etc. etc. şi abia că se ajunge la viaţa ideologică, ca la ceva rezultat din toate cee de mai sus. Însă concepţia despre lume, teoria, nu poate fi numai o *urmare,* ci, în multe cazuri, ea avansează o serie de probleme, orientînd şi îndrumînd procesul obiectiv al vieţii sociale. Filozofia materialist-dialectică a avut tocmai acest rol în perioada interbelică de la noi din ţară, ea nefiind mai prejos de condiţiile şi de situaţiile concret-economice de la noi.

De fapt manualul arată mai departe că perioada dintre cele două războaie a fost „cea mai complexă din istoria gîndirii social-politice şi filozofice din România" (p. 44). Numai că „perioada complexă" se bucură de o simplificare radicală din partea autorului prin detectarea unor poziţii mistice, iraţionaliste, fideiste, spiritualiste, sub semnul cărora se analizează gîndirea lui C. Rădulescu-Motru, de pildă. Caracterizările făcute asupra lui C. Rădulescu-Motru sînt tributare unui vechi şablon, prin intermediul căruia aflăm că proprie activităţii acestui filozof în această perioadă „este tendinţa de a combate materialismul de pe poziţii idealiste", de „a justifica . . . rînduielile burghezo-moşiereşti" (p. 44). Ce imagine îşi poate face elevul despre un astfel de gînditor şi cum ar putea el ajunge să înţeleagă semnificaţia unei filozofii ca aceea a *personalismului energetic?*

I. Codru: Într-adevăr, manualul nu reuşeşte să prezinte în mod cuprinzător nici gîndirea filozofică românească, pentru ca tinerii să înţeleagă aportul pe care poporul nostru l-a adus la îmbogăţirea patrimoniului cultural al umanităţii, ceea ce ar avea, desigur, un puternic ecou în conştiinţa elevilor, marcînd o contribuţie importantă la educaţia lor patriotică.

Se simte, de asemenea, nevoia unei mai bune corelaţii între programa de filozofie şi cea de literatură română, astfel încît cunoştinţele de filozofie să uşureze cunoaşterea şi înţelegerea operelor unor scriitori români. Din acest punct de vedere, prezentarea, bunăoară, a filozofiei lui Lucian Blaga doar în trei rînduri (p. 44) este total neconvingătoare şi ineficientă.

La acelaşi capitol socotesc că manualul ar trebui să conţină portretele filozofilor, însoţite de cîteva date biografice, cu valoare educativă, iar după fiecare lecţie să se includă texte filozofice (unele comentate, altele nu) din operele reprezentative, maxime, cugetări, anecdote etc. Desigur, aceasta nu suplineşte apariţia unei crestomaţii, care ar permite elevilor să cunoască nemijlocit, într-o măsură şi mai mare, operele şi ideile filozofilor, fiind un instrument util de lucru pentru elevi şi profesor în scopul problematizării, exemplificării, concretizării în cadrul orelor sau în şedinţele cercului de filozofie.

Maria Gheorghiu : Desigur, profesorii nu stau cu mîinile încrucişate în aşteptarea manualului de filozofie ideal. Ei încearcă, în măsura posibilităţilor, să facă mai interesante şi mai atractive lecţiile de filozofie, testînd diferite metode auxiliare.

Temele de materialism istoric şi socialism ştiinţific, de exemplu, impun apelul la realităţile ţării noastre şi ale lumii contemporane, cărora documentele de partid le acordă o deosebită atenţie. Folosim scheme, grafice, note informative din presa centrală, materiale de sinteză din publicaţiile de specialitate („Munca de partid'', „Era socialistă'' , „Lumea''). De exemplu, la lecţia despre lupta de clasă am cerut elevilor din anul II să urmărească mai atent presa în săptămîna de la 17 la 24 noiembrie şi să reţină exemple de acţiuni revendicative care au loc în ţările capitaliste, ilustrînd astfel trăsăturile luptelor sociale ale clasei muncitoare în epoca noastră.

Am experimentat în anul şcolar trecut, împreună cu tov. prof. Elena Cazan, o nouă formă de desfăşurare a lecţiei, în care studiul diferitelor aspecte referitoare la *naţiune*, la *ştiinţa şi rolul ei în viaţa societăţii* s-a făcut pe colective de elevi, cărora li s-au indicat bibliografia şi problemele de discutat. Am realizat în acest fel activizarea întregului colectiv, formarea deprinderilor de muncă independentă, problematizarea temei. În plus, am indicat elevilor un material din revista „Lumea'' din 1971, în care erau prezentate cîteva aspecte privind procesul de formare a naţiunilor în Africa şi care a constituit o ilustrare a ideilor conţinute în documentele de partid referitoare la problema naţională — cu accentuarea faptului că lupta pentru realizarea unităţii naţionale constituie în împrejurările internaţionale de astăzi o parte integrantă a luptei generale împotriva imperialismului, a colonialismului şi a neocolonialismului.

Aş recomanda Editurii didactice şi pedagogice ca ediţiile viitoare ale manualelor de filozofie şi socialism ştiinţific să conţină şi recomandări bibliografice la fiecare lecţie. Mă gîndesc chiar că am putea recomanda elevilor la sfîrşitul anului III o bibliografie minimă, pe care ar avea timp în vacanţa de vară s-o parcurgă.

Procesul de modernizare a învăţămîntului în general şi a predării ştiinţelor sociale în special priveşte şi alte aspecte : crearea cabinetului de ştiinţe sociale care a oferit elevilor un cadru adecvat de desfăşurare a lecţiilor, le-a pus la dispoziţie material bibliografic, e drept într-unul sau două exemplare doar, colecţii de publicaţii, fişe, bibliografii tematice, scheme, grafice şi posibilitatea folosirii unor mijloace vizuale (proiecţii, diapozitive). Deşi modul în care este organizat în prezent cabinetul este susceptibil de o serie de îmbunătăţiri, ceea ce am realizat în prezent este un bun cîştigat şi vom acţiona în continuare pentru a-l perfecţiona, înzestra şi utiliza cu maximum de eficienţă.

În şcoala noastră funcţionează şi un cerc de filozofie care este frecventat de elevii dornici să aprofundeze fie problemele tratate la oră, fie probleme care nu sînt cuprinse în programă. În anii trecuţi, în cadrul şedinţelor de cerc, am invitat lectori, conferenţiari de la catedra de filozofie a universităţii, care fie au răspuns întrebărilor elevilor, fie au prezentat cîteva din curentele filozofice burgheze contemporane.

Începînd cu acest an, va funcţiona în liceul nostru încă un cerc: „Marxismul şi contemporaneitatea", la iniţiativa Comitetului U.T.C. al sectorului 6.

Desigur, toate aceste strădanii ale profesorilor de filozofie în vederea perfecţionării muncii instructiv-educative nu fac mai puţin acută necesitatea unui manual de calitate.

I. Ionaşcu: Eu sînt de părere că nu trebuie să exagerăm rolul pe care-l poate juca în perfecţionarea muncii noastre cabinetul de ştiinţe sociale. După opinia mea, o bună funcţionare a cabinetului nu se poate realiza decît coordonată cu activitatea *profesorului*, de care depind, în fond, calitatea muncii didactice şi, în ultimă instanţă, însăşi funcţionalitatea acestor cabinete. A considera sau a aprecia munca unui profesor exclusiv sau aproape exclusiv prin prisma modului în care acesta şi-a „aranjat" un cabinet sau după faptul că cineva îşi desfăşoară pur şi simplu orele sale în această sală înseamnă a transforma mijlocul în scop. Cabinetul cel mai bine dotat, precum şi manualul cel mai reuşit nu pot garanta prin ele însele calitatea lecţiilor noastre. Căci ele nu sînt şi nu vor fi niciodată altceva decît nişte auxiliare, factorul hotărîtor rămînînd mereu şi pretutindeni profesorul.

Redacţia: O cerinţă fundamentală legată de perfecţionarea procesului instructiv-educativ despre care vorbiţi este legarea filozofiei atît de problemele vii ale practicii social-istorice, cît şi de unele aspecte semnificative ale ştiinţelor particulare. Credeţi că actualul manual îndeplineşte acest deziderat?

Maria Gheorghiu: O preocupare în această direcţie a autorilor există. Este însă loc pentru mai bine. De exemplu, la lecţia despre materialitatea lumii ar fi de dorit să se insiste asupra modului în care se pune această problemă în lumina noilor descoperiri din ştiinţele naturii, care confirmă o dată în plus caracterul unitar, increabil şi indestructibil al materiei. Este vorba de teoria relativităţii, teoria cîmpurilor şi a căldurii, care în manual abia dacă sînt amintite. Pentru ca şi noi, profesorii, să fim la curent cu aceste probleme, aş sugera ca în cadrul expunerilor ce ni se fac lunar, precum şi la cursurile de reciclare să fie invitaţi oameni de ştiinţă din diferite domenii care să ne explice aceste teorii. Elevii le studiază la fizică, dar abia în semestrul al II-lea (cei din anul IV), deci noi trebuie să le explicăm primii atît conţinutul, cît şi interpretarea filozofică.

De asemenea, lecţia despre mişcare nu aminteşte nimic despre noile forme de mişcare: a microparticulelor, a cîmpurilor, menţionîndu-se în manual clasificarea dată de Engels. Problema spaţiului şi timpului este „rezolvată" în 16 rînduri, nepermiţînd elevilor să-şi facă o imagine clară despre formele obiective fundamentale de existență a materiei, despre trăsăturile lor și neluîndu-se în considerare teoria relativității și geometriile neeuclidiene care au îmbogățit conținutul acestor concepte.

Elena Florea: Definiții neprecise se pot găsi și în alte compartimente. În lecția 34, *Națiunea. Înflorirea națiunii în condițiile socialismului*, se dă o definiție unilaterală și săracă a națiunii (p. 179). Definiția ar fi trebuit formulată și în funcție de cele mai autorizate puncte de vedere exprimate în lucrările recent apărute.

În legătură cu națiunea în capitalism ar fi trebuit să existe, formulată explicit, ideea că una dintre trăsăturile specifice ale națiunii burgheze este exploatarea socială și națională, existența unei acute și complexe probleme naționale.

Referitor la națiunea socialistă trebuie subliniată ca trăsătură specifică a națiunii în condițiile societății socialiste unitatea și coeziunea națiunii și a întregului popor, rezolvarea marxist-leninistă a problemei naționale. De asemenea ar fi fost necesar un paragraf distinct despre poziția teoretică principială a P.C.R. cu privire la națiune și la rolul ei în condițiile societății socialiste.

D. Matei: În cazul unor probleme mai concrete care pot suscita un interes viu din partea elevilor, se observă o tratare deficitară, inexactă. Mă refer la modul în care este prezentată „revoluția tehnică contemporană". Se spune la un moment dat: „În cadrul *actualei* revoluții științifico-tehnice se manifestă o puternică tendință de apropiere între știință și producție. Știința devine din ce în ce mai mult o forță nemijlocită de producție. Progresul contemporan în domeniul industriei, agriculturii, al forțelor de producție, în general, este de neconceput fără aportul științei moderne . . . " (p. 218).

Mi s-ar fi părut extrem de binevenite aici cîteva analize consacrate raportului dintre *muncă* și *știință*. S-ar fi putut nota cu folos legătura indisolubilă — pe tot parcursul istoriei umane — a muncii și a științei, deci ideea că întotdeauna *știința* a fost o forță *nemijlocită* de producție, accentuînd, desigur, diferențele de grad, de ritm și de situație. Dar nu numai atît. S-ar fi putut astfel demonstra — în ceea ce privește edificarea socialistă a societății omenești — ce înseamnă *știința* în condițiile *muncii eliberate*. Autorul ar fi evitat, neîndoielnic, introducerea unor noțiuni inexacte, generatoare de confuzii sau introducerea unor aprecieri cu totul neconcludente din punct de vedere teoretic, de pildă fraza: „Revoluția științifică-tehnică contemporană se desfășoară atît în țările socialiste, cît și în țările capitaliste. Consecințele revoluției științifico-tehnice contemporane sînt însă deosebite pentru cele două sisteme, în funcție de interesele claselor conducătoare: clasa muncitoare în țările sistemului socialist, burghezia imperialistă în țările imperialismului".

Nu este prea greu de observat aici că termenul „ consecință" este cu totul nepotrivit. În orice caz, nu e cel mai fericit în contextul dat. *Consecințele* științei, ale revoluției științifico-tehnice sînt aceleași pretutindeni. Autorul a vrut să spună că ideologiile din perspectiva căreia *rezultatele* revoluției științifico-tehnice sînt manipulate în plan social sînt diferite. Ceea ce ar fi fost cu totul și cu totul altceva. Încă o dată, repet, ce frumoasă ar fi fost această lecţie dacă autorul ar fi abordat din punct de vedere filozofic raportul dintre *munca eliberată şi ştiinţă*.

I. Codru: Privitor la temele de materialism dialectic şi istoric şi la cele de socialism ştiinţific apare evidentă dorinţa autorilor de a realiza lecţii scurte, concise, renunţînd uneori cu destulă uşurinţă la explicaţiile teoretice, la ilustrarea ideilor, a tezelor şi a categoriilor cu exemple, fapt ce contravine principiului accesibilităţii. Cel mai grav lucru este că tratarea problemelor într-o asemenea manieră, în loc să cultive gîndirea şi imaginaţia elevului, duce mai degrabă la însuşirea mecanică a cunoştinţelor, la formalism. Experienţa didactică arată că elevii care au învăţat numai după manual nu au înţeles corect, de pildă, noţiunile filozofice de calitate şi cantitate. Cunoştinţele lor (cei care au susţinut examenul la fără frecvenţă sau care au lipsit de la explicaţii) erau prea generale şi abstracte, prea puţin operante şi legate de viaţă, întrucît nu au putut să prezinte şi să analizeze nici un exemplu concret din care să se poată deduce că au ajuns la o asimilare justă, precisă a acestor noţiuni. Există probleme prezentate la modul general, pur teoretic, fără nici o referire concretă. Aşa, de exemplu, în expunerea problemei „Politica consecvent internaţionalistă a P.C.R." (p. 199) nu se indică nici măcar un fapt din bogata tradiţie internaţionalistă a partidului nostru, lipsind lecţia de caracterul convingător al exemplelor, care stimulează deopotrivă şi gîndirea şi inima elevilor.

Se impune, de asemenea, aşa cum a subliniat şi prof. Maria Gheorghiu, ca în noul manual să se realizeze o corelaţie mai strînsă cu ştiinţele particulare (istoria, economia politică, fizica, chimia, matematica etc.) atît pentru argumentarea unor teze, noţiuni, legi, cît şi pentru a se demonstra caracterul lor ştiinţific prin confirmarea lor de către noile descoperiri din diferite domenii de cercetare. De asemenea, în lecţii ar trebui să se realizeze o permanentă legătură între teorie şi practică, deoarece fiecare tînăr este pregătit pentru viaţă, pentru activitatea practică. Numai în felul acesta filozofia îşi va putea îndeplini una din sarcinile sale fundamentale, şi anume aceea de a-i ajuta pe oameni să devină profund conştienţi de justeţea idealurilor pentru care luptă, să înţeleagă fiecare rolul şi locul său în efortul general al poporului nostru de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Redacţia: În luna mai a anului trecut, Direcţia generală a predării ştiinţelor sociale din cadrul Ministerului Educaţiei şi Învăţămîntului a organizat un colocviu cu tema „Exigenţe noi în metodica predării ştiinţelor sociale", la care au participat cadre didactice medii şi universitare din întreaga ţară. În cadrul colocviului s-a subliniat deseori ideea caracterului creator şi ştiinţific al teoretizărilor cuprinse în documentele de partid. În această ordine de idei s-a relevat importanţa folosirii documentelor de partid în predarea ştiinţelor sociale, fiind reliefată necesitatea înţelegerii de către elev a *spiritului* documentelor de partid, a aprofundării ideilor lor fundamentale. Cum rezolvă actualul manual această problemă, cum evită el însuşirea bucheristă a diferitelor teze ale concepţiei marxiste leniniste?

D. Matei: După părerea mea, autorii manualului au utilizat pînă la saturaţie un limbaj rutinier sau, dacă vreţi, uneori de proastă propagandă.

Elena Florea: Un aspect insuficient al problemei îl constituie faptul că, în toate lecţiile, poziţia teoretică a partidului nostru este exprimată prin consemnarea cîtorva citate. De aceea ar fi necesară o revedere a tuturor lecţiilor în sensul existenţei în corpul fiecărei lecţii a unui paragraf separat care să trateze poziţiile teoretice şi de principiu ale Partidului Comunist Român cu privire la problemele tratate în lecţiile respective.

R. Florian: Manualul continuă să fie tributar pe alocuri practicii ilustrării ideilor cu exemple, recurgînd prea rar la analiza interioară a unor fapte de ştiinţă ca metodă de demonstrare a unei idei filozofice. Precumpănesc afirmaţii de genul „materialismul dialectic demonstrează...” sau „ biologia demonstrează că apariţia noilor specii . . . ”, care au caracter apodictic sentenţios, şi nu fac apel la capacitatea de gîndire a elevilor. O mare însemnătate prin ponderea pe care o ocupă în manual, ca şi prin influenţa pe care o exercită asupra gîndirii elevilor, are analiza unor aspecte principale ale societăţii capitaliste şi ale celei socialiste. Cunoaşterea realităţilor sociale contemporane în toată complexitatea lor, a notelor lor contradictorii este o condiţie elementară a formării unei gîndiri social-politice marxiste a elevilor, a statornicirii premiselor unor convingeri ideale. Iată de ce consider că unele lecţii, cum este, de pildă, aceea despre statul capitalist, suferă de schematism şi simplism, ignorează unele note caracteristice ale capitalismului contemporan, după cum în tratarea societăţii socialiste nu se relevă dialectica reală, contradicţiile şi dificultăţile dintr-un domeniu sau altul, ceea ce conduce la o prezentare lipsită de obiectivitate, neştiinţifică şi apologetică.

Elaborarea unei noi ediţii a acestui manual sau a altor manuale trebuie să fie în mai mare măsură expresia unor criterii care să ţină seama de specificul învăţămîntului liceal. De asemenea, cred că trebuie fructificate numeroasele critici şi sugestii formulate de cadrele didactice asupra manualelor, ca şi a programelor.

(Masă rotundă organizată de Miana Brucăr)

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

TEXT INEDIT

BIOLOGIA GENERALĂ APLICATĂ LA STUDIUL EXPRESIEI [*]

DE

EUGENIU SPERANTIA

Viaţa expresiei. Delimitarea locului pe care expresia îl ocupă în ansamblul vieţii umane, în construcţia şi evoluţia „universului omenesc", deci în istorie, nu se poate obţine fără a se recurge la o încadrare a problemei şi în biologia generală.

Sentimentul unor relaţii între biologie şi lingvistică a făcut epocă într-a doua jumătate a secolului trecut, mai ales după sugestiile puse în circulaţie de la 1832 de către W. von Humboldt. Autori de mare prestigiu ca A. Schleicher, ca Whitney sau Darmesteter au dezvoltat teoria organicistă a limbii, sub influenţa transformismului darvinist, aflat atunci în plină vogă. *Michel Bréal* veni curînd după ei spre a arunca asupra acestei teorii un grav discredit. El înfăţişează organicismul ca sprijinit de o iluzie, pe o simplă metaforă, ca fiind o atitudine profund neştiinţifică şi ca putînd duce la cele mai grave rătăciri [1]. Tonul organicist fu părăsit pentru motivul pe care Ferdinand de Saussure îl redă concis în cuvintele : „ La langue n'est pas une entité et n'existe que dans les sugets parlant" [2]. Argumentul acesta, ilustrînd nominalismul extremist al oamenilor de ştiinţă de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, este insuficient ca perspectivă ştiinţifică. El poate pune stavilă organicismului îngust, dar nu interpretării fenomenelor

---

[*] Acest studiu, ultimul încredinţat spre publicare redacţiei noastre de regretatul profesor şi gînditor Eugeniu Sperantia, poate fi considerat astăzi ca punct final al concepţiei sale generale, formată în climatul spiritual dominat de prestigiul ştiinţelor biologice de la începutul secolului nostru, dar mereu revăzută şi adîncită în aplicările sale la diverse domenii speciale ale demersului filozofic. Influenţele psihologismului şi vitalismului, preponderente în unele din scrierile sale anterioare, cu caracter strict filozofic, apar în acest studiu ca perspectivă-model în explicarea unor fapte de cultură cum este expresia. O asemenea abordare doar din unghiul biologiei generale dezvăluie unele aspecte inedite ale fenomenului cercetat, dar rămîne inevitabil unilaterală, nereuşind să surprindă problematica lui complexă relevată plenar şi riguros de filozofia marxistă a culturii. *(Redacţia).*

[1] Mai multe detalii asupra problemei, într-a noastră *Introducere în sociologie,* tomul II, partea I, cap. V.

[2] Ferdinand de Saussure, *Cours de lingvistique générale,* ediţia a II-a, Payot, Paris, p. 19, nota 1.

Rev. filoz., 20, 3, p. 309–320, Bucureşti, 1973

lingvistice în termenii pe care îi pretinde sorginta lor vitală. Într-adevăr, aceeaşi afirmaţie ar fi valabilă oare dacă s-ar aplica unei anumite funcţiuni organice? De pildă, şi despre funcţiunea sistemului nervos al vertebratelor în genere s-ar putea afirma că ,, nu e o *entitate*'' şi că ,, nu există decît în indivizii vertebraţi''. Totuşi, anatomia comparată studiază evoluţia sistemului nervos privit ca una şi aceeaşi entitate care trece printr-o serie de forme şi aspecte, aşa cum Pascal privea omenirea ca pe un singur om (care nu moare niciodată şi învaţă neîncetat). Fiecare funcţiune şi fiecare organ-tip, ca segment al vieţii, are o viaţă a sa, o evoluţie şi o istorie, iar istoria fiecăruia prezintă anumite direcţii şi moduri, anumite ,, legi'' în mersul ei, legi care sînt aplicări speciale ale legilor generale ale vieţii. Acelaşi adevăr trebuie să fie valabil pentru oricare funcţiune fiziologică sau psihică, deci şi pentru funcţiunea ,, expresiei'' ca şi pentru construcţiile ei care îi servesc ca ,, mijloace'' sau ,, organe''.

Analogiile dintre viaţa expresiei şi viaţa organică (animală sau vegetală) pot fi uneori iluzorii sau eronate, de pildă cînd se referă la *aspectele statice*, la condiţiile de existenţă ale corpului animal sau vegetal, pentru că ,, corpul'' expresiei, corpul care serveşte funcţiunii expresive în general sau unei ,, limbi'' în special, departe de a poseda acelaşi gen de existenţă, aceleaşi contururi materiale, aceeaşi consistenţă ,, substanţială'', departe de a oferi particularităţile fizico-chimice şi bio-chimice, nu este un total concret de simultaneităţi corelative. Elementele care alcătuiesc unitatea organului expresiv verbal sînt procese ce se desfăşoară fiecare în mod destul de independent de concomitenţele sale, pe cînd *funcţiunea*, în ansamblul ei, înfăţişează norme proprii, intrinseci şi unitare.

Există, de fapt, între evoluţia formelor de expresie şi aceea a organismelor vii o atît de izbitoare şi nedezminţită asemănare încît nu este exclus ca unele descoperiri care s-ar face în istoria naturală a cuvintelor sau a formelor grafice să uşureze sau să ocazioneze revoluţii importante în istoria naturală a vieţuitoarelor organice. Chiar dacă aceasta nu s-ar întîmpla, analogia ar putea avea cel puţin o utilitate propedeutică :

În josul unei lungi fîşii de hîrtie trasaţi o parafă oarecare, fără exigenţe caligrafice. Inversaţi apoi foaia pentru ca scrisul să fie mai greu de descifrat, ci să rămînă de considerat numai trăsăturile care să nu sugereze vreun sens. Invitaţi apoi pe cineva să reproducă acest model cît mai fidel. Acoperind modelul iniţial cereţi aceleiaşi persoane sau alteia să reproducă dedesubt prima reproducere. Succesiv, apoi, acoperind fiecare reproducere anterioară daţi-o numai pe cea mai nouă drept model. Veţi realiza astfel o serie de 20—30 ediţii succesive ale primei parafe ce va fi fost involuntar vizibil modificată puţin cîte puţin. Veţi putea observa cum din aspectul modelului iniţial unele trăsături au avut tendinţa de a creşte, altele au scăzut, altele s-au rotunjit sau, dimpotrivă, au suferit o scădere a curburii iniţiale. Aveţi astfel o imagine a variaţiilor sau mutaţiilor petrecute de-a lungul filogenezei unei specii de vieţuitoare. Dacă cele două serii paralele ale analogiei (evoluţia formei grafice şi evoluţia speciilor vii) n-ar fi realmente înrudite, coincidenţa ar fi miraculoasă. Şi, într-adevăr, există indicaţiuni pozitive asupra acestei înrudiri. Astfel, cercetările experimentale ale lui *D.A. Michotte* pot învedera şi mai clar relaţiile dintre evoluţia scrierii şi evoluţia speciilor vii. Ele arată că mişcările musculare suferă anumite modificări care se accentuează cu cît sînt mai mult repetate :

unghiurile tind să se rotunjească, figurile tind să se simplifice într-un sens, dar, de altă parte, tot pentru economisirea sforțărilor, mișcările pe care în timpul scrisului, mîna trebuie să le facă în aer, în trecerea de la un element grafic la altul, tind să se traseze direct pe hîrtie, complicînd astfel aspectul inițial al literei caligrafice.

Cum mișcările musculare, considerate în modalitatea, direcția și scopul lor, sînt, în ultimă analiză, tot ca și viața unui individ organic, emisiuni segmentare sau ramificații secundare ale procesului vital, mutațiile lor trebuie să fie considerate ca desfășurîndu-se în cadrul unor condiții generale și ca supuse unor „ legi naturale", analoge, dacă nu total identice.

La mutațiile pe care le suferă formele expresiei (verbale sau grafice) nu contribuie, desigur, numai condițiile în care se produc mișcările consecutive ale uneia și aceleiași persoane, ci evoluția acestor forme se extinde peste largi colectivități și peste lungi intervale de timp. Dar rezultatul este de aceeași natură, cu atît mai mult cu cît pînă și în chipul cum deformăm literele, în scrierea curentă, depărtîndu-ne de la prototipul caligrafic, există unele influențe de la persoană la persoană (de la părinți la copii, de la institutor la elev etc.), așa încît „ invențiunile" derogatorii sau aberante ale unora se adoptă de alții, se propagă și tind să se perpetueze ca niște achiziții transmisibile prin ceea ce Tarde numea „ ereditatea socială".

De altă parte, dacă între persoanele care participă la viața unei colectivități există unele similarități de structură psiho- și fiziologică, fie grație unei descendențe comune, fie grație unui același climat psihic și fizic, este explicabilă și existența unor modalități analoge de „ pronunțare" (de aici : legile fonetice constatabile la diverse mase etnice), dar și a unor modalități comune de a diforma prototipul caligrafic. Se pare că există unele particularități distincte ale unui „ scris francez", ale unui „ scris englez", cu caracteristici destul de acuzate, iar statistic destul de „ probabile" pentru apartenenții aceluiași mediu social și ale acelorași metode școlare (după cum s-a remarcat că există și unele particularități ale „ mersului", ale modului de a păși, variind de la un mediu social la altul).

Toate aceste împrejurări conturează în lumea formată de „ viul grai", ca și în lumea cuvîntului scris, grupe mai largi sau mai restrînse, coordonate sau subsumate unele altora, dotate cu caractere cinetice sau morfologice comune, trăind cenobiotic și evoluînd atît sub influența mediului în general, cît și sub influența reciprocă de la individ la individ.

În considerațiile despre viața și evoluția expresiilor, nu ne putem însă limita să ținem seamă numai de simpla mișcare a pronunțării sau a trasării, ci avem de considerat și latura semantică, sensul pe care aceste procese îl vehiculează. Expresia este, în primul rînd, *conținut mintal*. Ca atare, ea este și pentru agentul emițător, cît și pentru cel receptor, *o valoare*. Altfel, nici nu s-ar recepta efectiv, nici nu s-ar emite.

Valoarea pe care o prezintă, pentru conștiințele noastre, un conținut mintal, constituie însăși condiția circulației sale interspirituale. Ea este ceea ce imprimă conținuturilor circulante „ viața" lor specifică, viața pe care trebuie s-o numim *viață derivată*.

Sub acțiunea puterii pe care le-o imprimă valoarea, conținuturile mintale prezintă aspecte și comportări care reeditează pe scenă nouă demersurile și proprietățile generale ale vieții : fenomene de reproducere sau filiaţiune, fenomene de transmisiune ereditară, de adaptare la mediu, de selecţiune, de mutaţiune bruscă sau lentă, de conjuncţie, de segmentare, de diferenţiere a grupurilor filetice segregate şi multe altele, într-o asemănare prea obsedantă pentru a fi numai întîmplătoare sau un simplu pretext de joc metaforic. Şi nu e la mijloc nici un mister şi nu e nici o dificultate de a înţelege cum pot legile biologice să se aplice acestor fenomene cînd toate acestea, făcînd parte dintre „ invenţiunile" sau „construcţiile" vieţii noastre, sînt o prelungire, o dezvoltare a ceea ce Viaţa a efectuat întotdeauna. *Edouard Le Roy* a înfăţişat magistral şi copios teza, atît de ispititoare şi fecundă, după care toate mutaţiile speciilor sînt, de fapt, „invenţiuni" şi, reciproc, toate „ invenţiunile" omeneşti sînt, de fapt, mutaţiuni ale modului nostru de a funcţiona. Deosebirile stau în aceea că, în viaţa umană, mutaţiunile acestea se efectuează cu concursul funcţiunilor cerebrale, se produc într-un tempo extrem de rapid şi nu se propagă prin simpla ereditate organică, ci prin contagiunea socială. O bună parte dintre ele, apoi, departe de a se realiza în construcţii materiale, concrete, spre a deveni bunăoară „ unelte", adică organe detaşate de corp, se păstrează indefinit ca „ idei", ca simple „ proiecte", ca simple dispoziţii pentru acţiuni posibile sau eventuale. În starea aceasta, propagarea lor e mai vie şi mai intensă prin intermediul „ mijloacelor de expresiune" care sînt, şi ele, altă categorie de invenţii. Circulînd, ele nu-şi pierd virtuţile pe care le împrumută din procesul de ansamblu al vieţii, ci existenţa lor constituie un domeniu anex celui biologic propriu-zis.

După cum proiecţiunile dramelor cinematografice, fără să fie *vii* în sensul cel mai propriu al termenului, poartă în ele tot o reflectare a vieţii omeneşti, la fel viaţa aceasta „ derivată" e cel puţin o proiecţiune a vieţii din noi înşine, un fel de umbră cinematografică, desprinsă de realităţile materiale, dar reproducîndu-le agitaţiile pe un ecran al ei propriu. Şi trebuie să mai remarcăm că, după cum umbra cinematografică e un produs fizic în care explorăm desfăşurări de „sensuri" sau „semnificaţii", îmbrăcate într-adins în vestmînt material, conţinuturile de conştiinţă care circulă socialmente, care trăiesc, evoluează, se propagă şi se sting, au o existenţă intermintală total distinctă de mijloacele expresive prin care sînt vehiculate. Normele juridice, de exemplu, sînt conţinuturi distincte de textul scris sau de formulele orale prin care sînt păstrate şi propagate; „ ideea" e distinctă de pronunţarea numelui ei, tot aşa cum : una e juxtapunerea pieselor materiale care alcătuiesc o maşină şi altceva e *ideea* maşinii, înţelesul ei, conţinutul mintal al nostru referitor la modul ei de funcţionare. Pentru mintea unui animal, microscopul, alambicul, ceasornicul nu pot fi decît simple realităţi materiale ca şi buturuga, cursul apei sau frunza desprinsă din copac. Iar dacă, după cum se prezintă minţii umane, maşinile, uneltele, legile, cuvintele, au fiecare o „istorie", ceea ce înseamnă că trăiesc şi evoluează ca fiinţele vii, aceasta e o consecinţă a faptului că ideile cuprinse întrînsele trăiesc cu viaţă din viaţa noastră, propulsate şi alimentate din noi. Ele sînt „emisiuni" sau, cu un termen mai larg decît cel îngăduit de definiţia logică riguroasă : ele sînt un fel de „expresiuni" ale vieţii noastre.

Într-adevăr, deşi prin „expresiune" ne-am referit numai la anumite acte efectuate voluntar, cu destinaţia exclusivă de a înfăptui o influenţă intermintală, este imposibil să săpăm abise de nestrăbătut între „expresia" luată în acest sens și celelalte procese ale conștiinței. Ele sînt, toate, de aceeași natură, se produc, evoluează și se „comportă" în moduri similare.

Dacă „ideea" este, ca să zicem așa, un „semn" al unor realități, fie categorice, fie presupuse, eventuale sau fictive; dacă, apoi, cuvîntul e un semn al ideii, și, în fine, dacă scrierea propriu-zisă e un semn al cuvîntului, — toate aceste semne pot fi privite ca niște construcții prestate și păstrate de viața noastră în regiunea ei conștientă : cuvîntul e o unealtă de vehiculat ideile, dar, în același timp, e și el o „idee", e un conținut mintal confecționat pentru a se manevra cu el conținuturile mintale. Scrisul propriu-zis, de asemenea, e o unealtă pentru conservat și propagat cuvintele purtătoare de idei, dar totodată, scrisul e și el „idee" : fiecare semn grafic, fie literă alfabetică, fie hieroglifă sau semn ideografic nu e nimic pentru ființa care nu poate percepe decît trăsătura de grafit sau de cerneală, fără a descoperi, prin transparența ei, dincolo de ea, o „semnificație" care se refuză ochiului, dar se revelează numai minții. Semnul grafic își împlinește funcțiunea sa și este ceea ce este numai grație faptului că e *știut*, înțeles, admis de noi ca avîndu-și o încărcătură invizibilă, ca aceea a unei butelii de Leyda. Evident, lucrurile materiale noi le concepem ca existînd independent de conștiința noastră, pe cînd cuvîntul scris sau semnul grafic n-ar avea *cum* și n-ar avea *de ce* să existe materialmente dacă n-ar fi exteriorizări, traduceri, ale unor date mintale.

De aceea, ca și ideile, sau : întrucît sînt „idei", expresiunile, fie cele orale fie cele scrise, trăiesc o *viață derivată*, întocmai ca și uneltele, ca și melodiile populare, ca și proverbele, legendele, ca și datinele, ca și normele de comportare. Această viață derivată reproduce, ca un film, viața originară, oglindindu-i legile și cursul.

Expresia ca eflorescență spirituală. Tabloul pe care-l zugrăvește Tarde spre a reprezenta circulația imitativă a „invențiilor", de la minte la minte, este, după cît se pare, una dintre imaginile care i-au sugerat lui Paul Barth concepția sa despre structura și natura vieții sociale. Pentru Barth, „educația", adică influența spirituală a unora asupra altora, este, în viața socială, ceea ce „reproducerea" (*Fortpflenzung*) este în viața organismelor vii. Tarde, el însuși, cu tot antiorganicismul său, recunoaște în propagarea socială (imitativă, după el) un fenomen analog filiațiunii, generațiunii, transmisiunii ereditare, pe plan biologic.

Nu e necesar să reluăm aci dezvoltarea acestei teme și nararea procesului istoric sub acest aspect. E însă util, poate, să amintim o importantă retușare pe care Alessandro Chiapelli a adus-o tabloului schițat de Tarde și completat de numeroșii lui succesori. Într-un mic studiu, profesorul napolitan observă că : „în afară de producțiune și bogăție, care e, desigur, o valoare, există și alte valori în viața socială : valori de cunoaștere, de frumusețe, de moralitate, de putere, de muncă". „Diversele națiuni, rase sau grupuri sociale — mai spune același autor — pot fi simultan reprezentative pentru diferite valori ale civilizației, care se completează reciproc în opera totală a familiei umane". Viața omenirii, deci istoria și progresul social, i se înfățișează lui Chiapelli ca un perpetuu schimb sau ca o neîncetată *substituire de valori noi în locul celor vechi.* „Calea omenirii este achiziția continuă a unor forme noi, dar și căderea altor forme, stinse, epuizate, ca frunzele care cad toamna dintr-un arbore care astfel se reînnoieşte şi creşte mereu" [3].

Ţinînd seama de justeţea acestei observaţii, putem completa peisajul lui Tarde cu constatarea, anterior dezvoltată, că *invenţiunile* care circulă imitativ, constituind fondul viu al lumii sociale, sînt, de fapt, „valori". Aceasta este, drept vorbind, canavaua pe care am construit noi înşine întreagă concepţia noastră sociologică şi aceleaşi premise ne vor putea orienta în sarcina de a defini locul expresiei în genere în viaţa socială şi în istorie.

Orice expresie este atît emisă, cît şi receptată numai graţie *axiotropismului* nostru funciar, graţie goanei continue după valori ce caracterizează viaţa noastră interioară. Sîntem agenţi receptori de expresie numai întrucît participăm la această goană, prin acel impuls care animă întregul gen omenesc. Sîntem agenţi emiţători de expresie numai întrucît voim să imprimăm valoare ambianţei în care trăim. Expresia e vehiculul valorilor : un gest, un semn, un cuvînt nu sînt expresii decît *pentru că* şi *întrucît*, propagînd (deci : reproducînd) un conţinut mintal privit ca *valoare*, fac să crească în lume suma valorilor şi ridică, astfel, gradul de valoare al lumii.

Vorbind despre „spirit" în general, *Hegel* spunea că putem să-l comparăm cu sămînţa care, în viaţa plantei, este începutul ei, dar şi rezultatul ei final [4]. Comparaţia se potriveşte însă cu mult mai bine „expresiunii" privite în rolul ei psihologic : expresiunea însămînţează într-o conştiinţă un conţinut care mai întîi a fost nutrit de o altă conştiinţă. Expresiunea face să se reediteze şi să se dezvolte pe un teren nou un proces de viaţă ivit şi pornit de aiurea. Procesul de viaţă, astfel prolificat şi contaminat, este de natură spirituală, dar, cum am spus-o, caracterele generale ale vieţii, fie spirituale, fie fiziologice, sînt aceleaşi, iar viaţa apare ca una şi aceeaşi, indiferent de „regn" sau de modalitate.

Nevoia de expresiune, de răspîndire a valorilor acumulate în conştiinţă aminteşte acea tendinţă a fiinţelor organice, numită curent, instinct al reproducerii. Fireşte, cerinţa de expresiune nu e nici resimţită şi nici purtată de însuşi conţinutul propagabil, nu porneşte din lăuntrul lui. Cerinţa de expresiune, propriu vorbind, o resimte conştiinţa agentului emiţător aşa încît nu „ valoarea", nu conţinutul de conştiinţă este ceea ce se reproduce ci însăşi conştiinţa fiecăruia din noi este cea care tinde a se „ răspîndi", a se reedita în altcineva, insinuîndu-şi în subiectivitate străină propriile sale vibraţii.

Un conţinut mintal, oricare ar fi el şi indiferent dacă se exteriorizează sau nu prin expresie, nu se formează printr-un fel de detaşare fragmentară, superficială sau laterală a unei singure părţi din viaţa sufletească, ci rezumă sub o anumită perspectivă întreaga structură de moment a subiectului din care derivă. El reprezintă astfel, cvintesenţial, ansamblul unitar al fiinţei psihice cu toată istoria şi cu tot potenţialul ei, în acelaşi fel în care o sămînţă poartă latent în celula germinală originară tot bagajul ereditar şi toate propulsiunile vitale ale plantei care a zămislit-o. Dar, după cum, științificește, se face o diferență între embrionul viu din sămînță și restul substanțelor care-i servesc de suport, la fel distingem între sensul sau *conținutul* unei expresii și *forma* ei. Conținutul sau sensul constituie elementul viu, dinamic, pe cînd forma, adică tot ceea ce constituie mijlocul tehnic al vehiculației interpsihice, corespunde edificiului static al seminței în care potențialul vital stă acumulat, ca în butelia de Leyda de care vorbeam mai sus.

---

[3] A. Chiapelli, *Le progrès social comme substitution des valeurs*, art. în „ Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 5, septembrie 1913, p. 623-637.

[4] Hegel, *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, Einleitung, III.c.

În viața spirituală a omenirii, fenomenul expresiei deține același rol ca și cel pe care în evoluția vieții vegetale îl joacă procesul eflorescenței. Expresia apare, se confecționează și își împlinește menirea tot așa cum apare și se formează floarea, cu funcțiunea de a propaga planta prin *sămînță* : acel ,, échantillon'' rezumativ, stereotipat în multiple exemplare.

Spuneam că de vorbit, vorbim cu întreaga ființă. Expresia are funcțiunea de a reda o oglindire a întregii personalități : în forma ei, adică în particularitățile morfologice, ea e un produs sintetic al întregului curs vital. Dar în adîncimea ei semantică e ecoul cel mai fidel al întregii vieți sufletești. Și totuși, cu toată corelația funcțiunilor, cu toată solidaritatea sa indisolubilă, ființa unui ,, Eu'' conștient prezintă o atît de mare varietate de aspecte, atîtea ipostaze succesive încît evocă tabloul unei foarte intime conviețuiri, al unei adînci simbioze de tendințe și eforturi. Herbart vorbea de ,, reprezentările'' care se atrag, se combină sau se resping și se succed, alcătuind o scenă plină de mișcare și neastîmpăr. Actorii acestei scene nu sînt însă numai reprezentările, cum considera el lucrurile. Compoziția ei e mult mai complicată și include o mare varietate de forțe sau, mai corect, de *tendințe.* Toate stările de conștiință sînt rezultantele de moment ale ciocnirii și acuplării acestor elemente primare, sînt instantanee decupate aproape arbitrar din cursul vijelios al complexei drame interioare. Forțele care se agită aci cresc și izbucnesc dintr-un fond vital comun, sursă comună a direcțiilor multiple spre care și viața ne este simultan îndreptată. Nenumărate vlăstare înmuguresc și se ramifică dintr-un același trunchi care e impulsul vital al individualității organice. Fiecare dintre ele, reflectat și însămînțat prin expresiune în interiorul altei sau altor conștiințe, duce aci ceva din ființa ,, trunchiului'' unic din care derivă. Astfel, introdusă într-un nou teren de cultură, expresia, ca o sămînță, tinde să planteze aci însă — și persoana emițătorului, într-o versiune abreviată, concepută dintr-o perspectivă limitată. Lucrurile se petrec în așa chip încît, dacă unii receptori ar primi fără răgaz influențe de acest fel numai dintr-o singură sorginte, adică de la unul și același emițător, întreaga lor viață interioară ar apărea ca un fidel decalc al acestuia, abstracție făcînd de fondul temperamental propriu și de condițiile vitale proprii fiecăruia. Fiecare nouă sugestie din partea emitentului s-ar conexa cu cele anterioare, tinzînd să integreze puțin cîte puțin, în fiecare dintre ei, cîte o nouă variantă a modelului, acomodată posibilităților lor specifice.

E inutil să adăugăm că o asemenea acțiune exclusivă nu are niciodată șanse să se producă. Persoana fiecăruia dintre noi se propagă fragmentar în toți cei pe care-i influențăm într-o anumită măsură, tot așa cum persoana lor se propagă în noi. Fiecare își risipește indefinit progeniturile spirituale în subiectivitatea altora, unde ele se întîlnesc și se conjugă cu emisiunile reciproce ale tuturor celorlalți. Această conjugare este, însă, ca și în lumea protozoarelor, una din modalitățile de fecundare.

Gesturi spirituale noi sînt generate din această vastă promiscuitate în care s-ar părea că domină tendința unei nivelări și contopiri, tendința unui necontenit și cît mai deplin amestec al tuturora în fiecare și al fiecăruia în toți.

După cele spuse mai sus se poate înțelege ușor că nici această tendință nu se înfăptuiește vreodată, ci e numai o direcție și nu o posibilitate. Alte condiții și alți factori intervin mereu spre a crea și promova diferențieri noi și direcții divergente. Cu cît crește numărul conștiințelor comunicante, cu atît unanimitatea devine mai greu de atins. Se ivesc mereu cercuri de susținută influență reciprocă, cercuri de diverse arii care se îmbină, se întretaie, se întîlnesc tangențial, se învecinează sau se exclud. După cum observase Simmel, fiecare subiect se poate găsi făcînd parte simultan dintr-o multiplicitate de asemenea cercuri. Iar infinita diversitate de apartenențe înrîurește structura „ personalității" fiecăruia și procură fiecăruia ca un fel de definiție logică, determinarea locului pe care-l ocupă în societate. Sursele din care se hrănește conștiința fiecăruia reprezintă efectiv legăturile genealogice sau descedențele „conținuturilor" ei. De aceea se poate vorbi despre veritabile „ înrudiri" și „ filiațiuni" spirituale.

Din punct de vedere organic, omenirea prezintă o diversitate relativă. Nici teoria poligenetistă a speciei noastre zoologice nu exclude însă descendența dintr-un același „ arbore" unic al vieții universale. Segregația geografică și evoluția separată a ramurilor speciei noastre (sau a ramurilor primatelor în general) le-a imprimat alte condiții, altă structură, alte aptitudini și alt destin.

Dar este izbitor faptul că un corectiv puternic s-a ivit împotriva acestei diversități și că el perseverează cu tenacitate, luînd proporții decisive. Acest corectiv constă în funcțiunea expresivă. Pornită dintr-o înclinare spontană, nedeliberată, dintr-o înclinare ale cărei direcții nu se trădează decît prin lentele ei înfăptuiri multimilenare, expresia suie trepte de dezvoltare în care, prin mijloace din ce în ce mai adecvate, înmănunchează, într-o tot mai bogată emergență sufletească, arii tot mai întinse ale omenirii. Acțiunea ei pare că tinde să transforme omenirea progresiv într-un organism spiritual legat în cea mai intimă corelație interioară, astfel încît fiecare individualitate să apară ca o refontă exemplară și originală a Totului. Iar în „ Totul" acesta se cuprinde, rezumată și convertită în semnificații veșnic vii, întreagă prestația trecutului, — din ceața paleoliticului pînă la ecourile celor mai recente creațiuni, de la cele mai stringente actualități descifrate în pulsul universal, pînă la cele mai generale tendințe și aspirații, reunind fondul nostru comun și permanent.

Fiecare pas din progresul expresiei : vorbire articulată, forme primare și ulterioare ale grafismului, scriere alfabetică popularizată, procedee de comunicare peste distanțe tot mai mari ca serviciul poștal, tiparul, ziarul, telegraful, telefonul, radiotelefonia și televiziunea, toate exemplifică și confirmă această direcție precisă a cursului istoriei.

Dacă o neștearsă și imuabilă predispoziție, o adîncă și categorică tendință n-ar zace în însăși formula fundamentală a vieții noastre ; dacă, deci, anumite forțe n-ar fi lucrat persistent, ca niște resorturi întinse plasate în inimile noastre, drumul astfel parcurs de evoluția expresiei n-ar fi avut cum să urmeze atît de rectilinear, hotărît și consecvent.

Cum fiecare proces de expresie e un proces de eflorescență a unui conținut mintal, eflorescență prin care pregătește eventuala lui profilare în alte conștiințe, propagarea lui indefinită în spațiul social și în timp, tot astfel, expresia luată în generalitatea ei, ca funcțiune a conștiinței umane, este eflorescența prin care omenirea își reînnoiește necontenit și își prelungește reiterat existența, stadiu după stadiu.

Acumulînd, într-un fel de engrame mnemice de un tip special, toate achizițiile etapelor depășite, se clădește progresiv un fel de fond al ereditătii sociale care, într-adevăr, ne mărește constant șansele triumfului în lupta pentru viață, dar totodată înalță treptat estrada de pe care privim lumea și ne deschide orizonturi veșnic noi, din ce în ce mai cuprinzătoare.

Expresia elementară și expresia complexă. Viața, curent gigantic, vine dintr-o întunecată și indescifrabilă depărtare a trecutului acestei planete, ca un *tot* ce se ramifică la infinit, dar care prin antecedentele sale, prin caracterele sale generale, prin condițiile sale de existență și perseverare, se prezintă totdeauna ca o unitate indivizibilă. Ramificările sînt de diverse grade și dimensiuni, de la cele două mari regnuri organice, la clase, specii și „ indivizi". Dar și indivizii, la rîndul lor, — procese dinamice care se realizează ca mari funcțiuni de ansamblu, — lasă să se distingă manifestări subordonate, din ce în ce mai de detaliu, precum : funcțiunea sistemului organic în total, funcțiunea organelor în parte, funcțiunea diverselor țesuturi care constituie organele și funcțiunea fiecărei celule. Chiar în interiorul celulei, fenomene de tipul jocului cariokinetic lasă să se vadă existența unei activități distincte a elementelor nucleare și nu știm cu toată preciziunea pînă la ce dimensiuni merge această necontenită ramificație și subdivizare ce pare a gravita spre infinitezimal.

Fiecare ramură, cu tendința unei tot mai depline autonomizări, are de împlinit totuși un rol anumit față cu tulpina, fie și numai acela de a constitui o variantă în perseverarea și propagarea curentului vital în genere.

Gestul expresiv este, în tot cazul și el, un asemenea segment vital, o ramură vie, prelungire și totodată organ special al uneia dintre crengile aceleași nemăsurate tulpine. El constituie întotdeauna, ca oricare altă emisiune a vieții, o unitate *relativ* conturată, dar, ca și individul organic, aceasta nu exclude existența unor ramificații ale sale, fiecare cu mica sa viață proprie. Cum celula embrionară se segmentează dezvoltîndu-se, fără ca segmentarea să-i distrugă unitatea internă, ci evoluînd ca individualitate distinctă, la fel expresia poate lua forme din ce în ce mai ample, păstrîndu-se ca un tot unitar. Procesul dezvoltării prin articulație progresivă și cel al dezvoltării prin intercedență, procese care aparțin vieții în genere și tuturor compartimentelor ei, aparțin și evoluției instrumentelor tehnice și, evident, domină și-n dezvoltarea evolutivă a expresiei. Expresia e primul instrument, prima confecțiune și modelul tuturor celor ce i-au succedat. Ea face puntea de legătură între domeniul autoconstrucției somatice (somatogeneza) și domeniul construcției „ industriale", adică al construcției instrumentelor detașate de corp.

După cum există instrumentele elementare și ireductibile, ca piatra care servește la zdrobit sau ca bastonul care prelungește pîrghia brațului, există și expresii elementare, efectuate spontan, dintr-o singură mișcare, dintr-un singur proces de reacțiune psihică, ca țipătul sau ca privirea care intenționat semnalează ceva. Procesul intercedenței, al articulației și al juxtapunerii combinatorii a mai multor elemente în vederea unei singure finalități, intervine și el atît în evoluția aparatului expresiv, cît și într-a întregului patrimoniu tehnic. Dacă mai multe gesturi expresive sînt asociate organic, ele pot alcătui un dispozitiv asemănător unei unelte articulate sau unei mașini. Fie substantivul ajutat de un demonstrativ, de un calificativ, de un articol sau de un sufix, fie rădăcina verbului flancată de o terminație ce indică timpul, persoana, numărul, și unul și cealaltă se aseamănă din punctul de vedere al structurii lor, cu securea, cu coasa sau cu ciocanul prevăzute cu o coadă ce le mărește eficacitatea, sau, generic vorbind, cu o piesă articulată plasată cu specială funcțiune în aparatul mai mult ori mai puțin complicat care constituie o freză.

Evoluția muncii și evoluția expresiei merg paralel, după aceleași legi, după un program general identic; expresia e o variantă a muncii și munca e o variantă a expresiei. Ambele proclamă și propagă valori. Iar valoarea e un grad de vitalitate, e măsura uneia dintre dimensiunile vieții.

Existența instrumentului elementar, continuată prin existența instrumentului complex nu e decît o reeditare sau aplicare a aceluiași principiu grație căruia există expresii elementare și expresii complexe, iar existența acestora reeditează principiul ce permite existența ființelor organice monozoice și polizoice.

După cum s-a văzut, privim construcțiile tehnice ca alcătuind un „ regn'' distinct al vieții, un regn în care procesele vitale nu sînt imanente unei substanțe organice ci sînt tranzitive, sînt procese de„ viață derivată'' : proiecțiuni psihice, de ordinar intermintale, care se adresează lumii fizice și se efectuează prin mijlocirea ei. Construcțiile expresive constituie o diviziune înlăuntrul acestui regn, de felul „ încrîngăturilor'' lui Cuvier în regnul animal. Nu e nevoie să-i căutăm cu orice preț analogii cu unul dintre acestea, deoarece diferențele anatomo-fiziologice din lumea organică și caracterele distinctive ale grupelor sînt dependente de condițiile materiale în care se află înserat curentul vieții. Ele se datoresc ambianței fizico-chimice înlăuntrul căreia viața organică are a se explicita și a persevera. Dar „ quante'' de viață, emisiuni mai mult ori mai puțin precis conturate, se întîlnesc și aci și apar, fie ca unități minimale, uni-nucleare, fie ca ansambluri de diverse dimensiuni, dar centralizate și individualizate printr-o riguroasă corelație internă. Unitatea aceasta, similară celei a unui organism polizoic care parcurge succesiv toate treptele embriologice, se poate scoate în evidență prin considerarea unei „ idei'' care poate fi exprimată fie printr-un singur gest, fie printr-un cuvînt în mod eliptic, fie printr-o frază, fie printr-un ansamblu de fraze de oricît de întinse proporții. Oricăruia dintre noi i se poate întîmpla ca o simplă interjecție să-i înlocuiască o frază. Cuvintele izolate n-au de fapt sens decît întrucît sînt asociate mintal cu altele, subînțelese. Copiii în fragedă vîrstă învață și pronunță cuvintele izolate, dar concentrează în ele sensuri de frază. Pentru ei, substantivele nu designează numai obiectele ci, de obicei, și acțiunile în care obiectele sînt implicite. Pentru omul eolitic, ca și pentru înapoiații mintali de azi, emisiunile vocale scurte, întretăiate, de felul interjecţiilor, preludînd vorbirii actuale, împlinesc probabil rolul frazelor noastre. Completarea şi amplificarea întregului aparat expresiv e un proces care se desăvîrşeşte progresiv ca şi dezvoltarea organică prin înmugurirea articulaţiilor noi pe tulpina originară, ca şi evoluţia instrumentelor mecanice.

Inspirat, după cît se pare, din versul lui *Boileau* : „ Un sonnet sans défaut vaut bien un long poème", Jean Richepin a transpus această relaţie în povestea sumară a vieţii unui personaj imaginar numit Ferdinand-Octave Bruat. Pornind de la o „ idee" exprimată în titlul : *Bonjour, Monsieur*, personajul o redă mai întîi într-un sonet, apoi, nemulţumit, rupe manuscrisul şi dezvoltă ideea într-o dramă în cinci acte. Tot nemulţumit, o amplifică pînă ce ajunge, după mulţi ani de muncă, la un roman în douăzeci şi şapte de volume. Acum însă, începe să-l supere prolixitatea în care ideea se diluase şi nu mai producea efectul dorit. Bruat distruge iarăşi manuscrisul şi începe munca inversă. Taie şi reduce textul pînă ce ajunge la o nuvelă de vreo sută de pagini. Aspirînd tot mai stăruitor spre o formulare „ intensă", concentrată, pregnantă, se străduieşte încă zece ani să închege totul iarăşi într-un sonet atotcuprinzător. Aproape centenar, pe patul de moarte, mărturiseşte însă unui bătrîn şi fidel amic (care trăise în aşteptarea genialei înfăptuiri) că şi acea ultimă închegare a gîndului său de o viaţă întreagă i-a displăcut şi că a dat pe foc şi ultimul sonet, deoarece găsise acum formula ultimă, cea mai scurtă, capodopera cea mai desăvîrşită, rezumată în două cuvinte ; pe acestea i le spune odată cu ultima suflare : „ Bonjour, Monsieur !".

Povestea acestei „ idei" care, pentru a se exprima ia forme din ce în ce mai complexe, parcurge, oarecum, *ontogeneza* unui proces de expresie. Dar filogeneza expresiunii umane în genere, a expresiei orale şi a celei grafice, decurge într-acelaşi mod. Inaugurată printr-un fonem interjecţional, printr-un „ cuvînt" în stare embrionară, şi reuşind să-şi organizeze un „ corp" din ce în ce mai minuţios divizat şi ordonat, ideea exprimată oral parvine la statura gigantică de epopee memorată, în genul *Mahabaratei* sau în genul epopeelor homerice, pe cînd cea exprimată grafic se încorporează în „ carte" monumentală.

Între unităţile concrete, cartea, cartea ca organism de maximă complexitate şi de maxim conţinut, este forma cea mai înaintată şi dezvoltată pe care o poate lua o expresie personală şi individualizată şi am putea spune că, în „ regnul" ei ocupă locul pe care, în lumea psihobiologică, îl deţine „ omul".

Utilitatea şi perfecţiunea unui instrument se pot judeca după potenţialul pe care-l reprezintă, după potenţialul de prestaţie, de eficacitate, în legătură cu voinţa de a crea „ valori". De aceea cartea poate fi privită ca instrumentul cel mai desăvîrşit şi cel mai util dintre toate care contribuie la sporirea valorii universului uman. Abstracţie făcînd de un dispozitiv material a cărui punere în funcţiune nu necesită decît un efort fizic cu totul irelevant, ea este toată numai potențial; ea este un acumulator în care zac forțe incalculabile, cu deosebirea că, totuși, oricît ar „funcționa”, ea nu se descarcă niciodată, ci, inepuizabilă, nu pretinde din partea noastră decît facultatea de a primi în minte jerba de scîntei pe care o deține.

Rolul ei în lumea noastră, locul ei în istorie și-n destinul nostru ne cere să-i consacrăm o stăruitoare și nesăturată cercetare.

Domeniul marilor unități discrete ale expresiei, păstrînd negreșit contact și corelații cu unitățile concrete, formează vestmîntul acelei realități sufletești care, în mod curent, se numește „Cultură”.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

PERSONALISMUL FRANCEZ – SEMNIFICAŢII ŞI LIMITE *

I. Dezbaterea cotemporană în jurul umanismului angajează din ce în ce mai mult, într-o amplă confruntare de idei, principalele direcţii de gîndire ale veacului nostru, care, pe lîngă dificultăţile legate de idealismul funciar al unora dintre ele, ridică probleme de o deosebită actualitate și propun soluţii a căror semnificaţie nu poate fi trecută cu vederea. În mod concret, de pildă, ,,stabilind că personalismul nu acoperă problemele omului și mai ales că nu răspunde adecvat celor de majoră însemnătate, nu vedem a se putea infera *grosso-modo* la un antiumanism ca la o etichetă aplicabilă nediferenţiat și mai ales și în primul rînd fără luarea în seamă a eforturilor îndeajuns de manifeste de a se apropia de om" (*op. cit.*, p. 187).

Consacrată analizei critice a orientării personaliste franceze, recenta carte a lui Gh. Vlăduţescu se impune, incontestabil, ca una dintre cercetările reușite asupra gîndirii contemporane. De fapt avem în faţă o înlănţuire, logic elaborată și bine structurată, de micromonografii asupra unor personalităţi marcante din istoria spirituală a Occidentului: Renouvier, Laberthonière, Madinier, Nedoncelle, Mounier, Lacroix, Domenach. Întreaga discuţie se desfășoară însă pe fundalul unor ,,coordonate personaliste" (cap. I) și se încheie cu un bilanţ care pune în evidenţă, într-o modalitate critică nuanţată și diferenţiată, semnificaţia și limitele operei gînditorilor menţionaţi mai sus.

Pornind de la particularităţile filozofiei personaliste, de la istoria ei concretă, autorul folosește metoda istorică și nu forma expunerii logico-sistematice a ideilor. Motivul prim care a determinat alegerea acestei metode nu a fost propriu-zis criteriul contemporaneităţii, ci convingerea, sugerată de Mounier și Lacroix, că ,,există atîtea personalisme cîţi personaliști sînt" (p.5). De aceea au fost alese figurile cele mai reprezentative și încă la fiecare *l'idée maîtresse*, spre a nu repeta la unul ceea ce la celălalt este mai amplu și mai original. ,,Așa, încît – scrie autorul –, desprinzînd de la L. Laberthonière sensurile metafizicii carităţii, de la Madinier – iubirea, de la Nedoncelle – reciprocitatea conştinţelor, de la Mounier – persoana, de la Lacroix – eșecul şi, in fine, de la Domenach –, alienarea, am gîndit în acest fel putinţa unei monografii de un fel mai particular" (p. 5–6). Pe bună dreptate, se subliniază că ,,personalismele" (de care vorbeau Mounier și Lacroix) alcătuiesc totuşi *personalismul*, care, deși lipsit de o unitate prea strînsă, oferă o anumită problematică filozofică într-o soluţionare spiritualistă specifică.

În ce sens se vorbește de ,,coordonate personaliste?" Deși a putut găsi în istoria filozofiei unele motive teoretice valorificabile, personalismul francez — precizează autorul — s-a deschis cu Renouvier şi s-a împlinit în prima jumătate a veacului nostru. În esenţă, întîlnim gînditori personalişti în diverse ţări ale lumii; şcolile principale le aflăm însă în filozofia nord-americană şi în cea franceză, care s-au influenţat reciproc. Cu toate că în genere personalismul nu poate să existe în afara teismului, întîlnim şi un „personalism energetic", care se detaşează de formulele dominante „printr-un scientism accentuat" (p. 13). Caracterizarea nuanţată a acestuia din urmă este cu atît mai apreciabilă cu cît unele studii (L. Grünberg, Al. Posescu) s-au raportat într-un mod cu totul negativist la opera teoretică a lui C. Rădulescu-Motru.

---

* Gh. Vlăduţescu, *Personalismul francez. Geneză și împlinire*, București, Edit. ştiinţifică, 1971, 189 p.

Înaintarea personalismului de la Renovier la Domenach prezintă o aripă de dreapta (Laberthonière, Madinier, Nedoncelle) şi una de stînga (Mounier, Lacroix, Domenach). Prin revista „Esprit" (după 1932), Mounier este cel care desfăşoară amplu un program personalist, căruia îi impune de la început o orientare de stînga, continuată şi de noua conducere a revistei (Domenach). Deşi personalismul rămîne în esenţă un spiritualism, cei din aripa stîngă „au ştiut să integreze şi realul şi să încerce să răspundă nu numai exigenţelor creştine, dar şi concretului social" (p. 18). „Efortul teologizant" este vădit însă, Mounier ca şi Laberthonière punînd personalismul în prelungirea creştinismului, este adevărat, un creştinism în spiritul modernismului catolic care admite pentru om „putinţa de a se crea pe sine", ceea ce face ca personalismul să fie, totuşi, „un răspuns la frămîntările omului concret al zilelor noastre" (p. 20, 21). Ceea ce Mounier numea însă „revoluţia personalistă" seamănă prea puţin cu o veritabilă revoluţie, deoarece trece în primul plan latura morală, ignorînd forţele sociale concrete; nu poate fi trecută cu vederea însă „atitudinea anticapitalistă şi mai ales condiţionarea realizării umane de suprimarea ordinii burgheze" (p. 26).

Analiza „coordonatelor personaliste" conduce totodată la delimitarea personalismului de existenţialism, de fenomenologia teilhardistă, de structuralism şi de marxism. În raport cu structuralismul filozofic însă, personalismul „are un avantaj greu de negat", deşi temeiurile spiritualiste (comune cu cele ale existenţialismului creştin) îl fac să fie „divergent umanismului integral", tinzînd în mod vădit spre contemplativism şi evazionism. Aceasta nu înseamnă însă că „personalismul este un antiumanism, ci doar un umanism limitat, foarte abstract şi care nu poate, de aceea, să găsească drumul către om, deşi este o căutare a acestuia" (p. 36). Personalismul rămîne un spiritualism, cu toate pretenţiile lui Mounier la realism; în plus, el se opune şi spiritualismului raţionalist care descinde din cartesianism, rămînînd „un spiritualism de extracţie creştină" (p. 38).

În continuarea amplei şi argumentatei caracterizări a esenţei şi funcţiilor sociale ale personalismului, autorul desfăşoară o serie de reuşite şi nuanţate monografieri ale personaliştilor, începînd cu „protoistoria" sa (Renouvier) şi încheind cu Domenach.

Atragem aci atenţia asupra unor aspecte esenţiale ale cercetării:

1) definirea specificului şi a rolului relaţionismului renouvierist în polemica cu ontologiile substanţialiste nedialectice (p. 43—46), precum şi a semnificaţiei dialectice a metafizicii relaţiilor a lui Bachelard (p. 44);

2) desprinderea consecinţelor antiumaniste ale „metafizicii spiritualist-creştine a carităţii", propusă de Laberthonière (p. 56—67), care închide căile unei filozofii raţionale, subordonînd înţelegerea faţă de revelaţie şi punînd omul „în alternativa de a fi religios sau de a nu fi deloc" (p. 66);

3) evidenţierea unor tendinţe spre concret în „metafizica iubirii" a lui Madinier, care „înţelege omul ca fiinţă prinsă într-un dialog existenţial cu lumea" (p. 68), fără a surprinde însă caracterul concret al acţiunii şi nici fondul real, social al ierarhiei valorilor şi al autonomiei personalităţii umane;

4) dezvăluirea sensului încercării lui Nedoncelle de a desăvîrşi „o metafizică a persoanei" pornind de la „reciprocitatea

conştiinţelor" şi ancorînd într-un spiritualism, care, deşi evită parţial subiectivismul, nu sesizează „funcţionalitatea naturalului şi socialului, măsura inserţiei lor în viaţa conştiinţei" (p. 76);

5) analiza amplă şi competentă a operei lui Mounier (p. 82—154), „conştiinţa de sine a personalismului", cel care „îi fixează programul şi îi statorniceşte conceptele, îi dă relieful şi îi configurează statutul ... şi face din el o filozofie angajată în marile înfruntări ale omului contemporan" (p. 82); căci Mounier „rămîne un umanist grav al acestor vremuri ... e un Janus bifrons şi o tragedie, ... dăruindu-se cu generozitate omului, dar neputînd ajunge la acesta" (p. 82—83);

6) sublinierea anticapitalismului lui Mounier şi a unei oarecare comprehensiuni a marxismului de către acesta (p. 84); personalismul mounierist se originează în criza din 1929—1930 şi în urmările ei (p. 89), pentru care el formula ca soluţie utopica „revoluţie personalistă", apărînd însă ideea progresului şi dovedind un spirit lucid şi deschis umanist (p. 99—100);

7) descifrarea laturii pozitive a cercetării întreprinse de Mounier asupra unor probleme centrale, ca: formarea personalităţii, umanismul integral, personalizarea valorilor, obiectivare, înstrăinare; în urma acestor analize, ilustrul filozof francez încearcă să stabilească şi categoriile unei antropologii filozofice de tip personalist, care, deşi reprobează existenţialismul pentru subiectivism şi evazionism, ajunge la falsa încheiere „că admiterea determinismului economic ar fi stingheritoare pentru libertate" (p. 132);

8) evidenţierea unor rezultate pozitive în cercetările lui Mounier asupra acţiunii umane (p. 135—140) şi asupra „marilor direcţii ale valorilor" (p. 141—152), cu toate că filozoful personalist valorifică numai parţial istoria, încercînd „să teologizeze întreaga dezbatere axiologică" (p. 142); se precizează, în acest context, că antiraţionalismul sau „transraţionalismul" lui Mounier nu trebuie identificat cu iraţionalismul, deşi prin admiterea unei supraraţiuni nu poate să asigure consecvenţa raţionalismului (p. 145, 149);

9) analiza concepţiei lui Lacroix despre „condiţia eşecului", care încearcă „să desprindă o funcţie stimulativă a eşecului", proiectîndu-l „ca o componentă esenţială a *ontologiei* umane şi condiţie statutară a personalizării fiinţei" (p. 155, 156); căci eşecul nu poate fi echivalat cu derealizarea, ci trebuie privit ca o condiţie a umanizării, fiinţînd ca „necoincidenţa dintre intenţie şi act", explicabilă însă în cadrul unui spiritualism personalist;

10) desprinderea unor rezultate pozitive ale analizei fenomenului înstrăinării în opera lui Domenach, care, deşi acceptă parţial explicaţia marxistă, leagă înstrăinarea de „condiţia umană", tinde să admită o „culpabilitate ontologică" a omului şi „încearcă să o pună pe aceasta în prelungirea unui păcat originar" (p. 184).

II. Aceste ample şi diferenţiate analize în cîmpul multicolor al operei personaliştilor desprind, desigur, şi alte aspecte ale problematicii umanismului, ale axiologiei şi teoriei culturii, pe care însă nu le putem reda aci, cititorul avîndu-le la îndemînă în lucrare, cu textele cele mai semnificative şi cu aparatul critic necesar, utilizat cu multă competenţă şi maturitate de către un bun cunoscător al filozofiei şi al istoriei filozofiei.

Ceea ce particularizează întreaga lucrare a lui Gh. Vlăduţescu este îmbinarea armonioasă între exegeza avizată la obiect şi spiritul critic nuanţat, preocuparea de a desprinde, în cele din urmă, problemele reale pe care le ridică filozofii reprezentativi pentru mişcarea personalistă.

Autorul înfăţişează orientarea personalistă în dinamica ei; căci personalismul „nu este o filozofie încheiată şi cu toată fixarea într-o matcă ce pare definitivă, surprizele nu sînt excluse" (p. 185). Deşi prin Mounier personalismul se arată mai receptiv faţă de dimensiunile reale ale omului, prin substanţa-i spiritualistă, el se îndepărtează de om, reducîndu-l la o schemă „care într-o anumită măsură îl anihilează ca iniţiativă, ca intervenţie şi-l suspendă ca singur făuritor al istoriei sale de îndată ce filozofii personalişti îl pun să depindă ontologic de divinitate" (p. 186). Pe bună dreptate, se arată că „experienţa personalizată probează imposibilitatea unui spiritualism de a se susţine ca un umanism integral" (*ibidem*). Astfel încît filozofia omului nu se poate identifica cu proiectul personalist, care rămîne însă o remarcabilă încercare de a defini statutul ontologic al omului, o năzuinţă spre aflarea coordonatelor umanismului.

Modalitatea echilibrată a aprecierilor, interpretările desfăşurate cu supleţe, profunzime şi perspectivă îndeamnă, desigur, la unele reflecţii în marginea unei regîndiri a semnificaţiei filozofiei personaliste în contextul confruntărilor de idei din lumea contemporană. Înainte de a deschide însă cîteva discuţii, nu putem să nu ajungem la încheierea că recenta monografiere a personalismului francez, pe care Gh. Vlăduţescu ne-o prezintă într-o realizare stilistică remarcabilă, susţinută de un studiu realmente erudit şi cu discernămîntul corespunzător, reprezintă o incontestabilă reuşită a exegezei critice marxiste.

Cîteva observaţii, recomandări, chiar formularea unor alte opinii decît cele propuse de autor:

1) Pentru o mai bună înţelegere a demersului metodologic utilizat şi a punctului de vedere al interpretării era necesară, credem, încă la început, o succintă apreciere a lucrărilor de critică marxistă a personalismului, mai ales a celor care s-au situat cîndva, fără nici o rezervă, sub semnul negativismului.

2) Caracterizarea mai amplă a principalelor direcţii din spiritualismul contemporan (mai ales a filozofiei catolice) ar fi creat un cadru mai propice diferenţierii, desprinderii specificului personalismului încă din capitolul I (analiza „coordonatelor personaliste").

3) O mai amplă caracterizare a nihilismului existenţialist şi a schematismului neistorist al structuralismului (în cap. I) ar fi pus şi mai mult în evidenţă unele incontestabile note pozitive ale proiectului personalist.

4) Ni se pare că Renouvier ca personalist rămîne totuşi inferior lui Renouvier criticist (înainte de 1900), ale cărui analize în domenii ca logica relaţiilor şi teoria categoriilor rămîn contribuţii remarcabile ale gîndirii moderne.

5) Problema iraţionalismului — care apare în cap. IV—V — trebuie abordată mai pe larg, căci iraţionalism înseamnă mai mult decît subordonarea raţiunii faţă de revelaţie (spiritualismul creştin), este (cum zicea G. Lukács) „distrugerea raţiunii". De aceea considerăm că acolo unde rămîn criterii valorice — cum este şi în personalism — poate fi vorba de un antiraţionalism, antiintelectualism, dar nu de iraţionalism, care rămîne opusul raţionalismului clasic; nu un reducţionism, ci un nihilism extrem, nu doar gnoseologic, ci şi axiologic. De fapt, în capitolul central al cărţii — consacrat lui Mounier —, autorul precizează că în personalism este vorba de un „transraţionalism" (p. 145).

6) Unele referiri la Scheler ar fi uşurat înţelegerea „metafizicii iubirii" a lui Madinier (cap. IV).

7) Ponderea problematicii praxiologice şi axiologice în capitolul VI, consacrat lui Mounier, este, totuşi, prea mică, dacă ne gîndim că însăşi ontologia personalistă urmărea propunerea unui nou proiect al umanismului, în formularea căruia fenomenologia şi existenţialismul creştin au jucat un rol mai mare decît s-ar crede la prima vedere (în treacăt spus, această influenţă apare destul de sumar tratată în caracterizarea genezei şi a evoluţiei personalismului mounierist).

8) Chestiunea „ateismului" — la Lacroix (cap. VII), ca şi la existenţialişti — rămîne de clarificat, căci, oricum, spiritualismul nu poate fi temeiul unei perspective teoretice ateiste (vezi p. 160—162). Tot în acest context, rămîne de extins analiza elementelor comune lui Lacroix şi existenţialismului (tema eşecului, tema morţii etc.).

9) Semnificaţia operei lui Domenach (şi a noii serii a „Esprit"-ului în genere) pentru creaţia literară contemporană (tema tragicului) rămîne de dezvoltat; cele spuse de autor (p. 183—184) fac doar începutul în acest sens.

10) Ponderea bilanţului (p. 185—187, *Cuvînt de încheiere*) apare prea redusă în raport cu rezultatele cercetărilor micromonografice anterioare, care se cer a fi integrate într-o sinteză a contribuţiilor şi a limitelor personalismului, cu sublinierea locului şi a

rolului lui în contextul luptei de idei din gîndirea filozofică contemporană.

Reflecţiile de mai sus pe marginea unei lucrări valoroase şi unice în felul ei în literatura marxistă de critică filozofică a personalismului nu trebuie să conducă însă la o amplificare a neîmplinirilor ei parţiale. Observaţiile vizează mai mult ceea ce ar mai fi trebuit, poate, să cuprindă proiectul de critică filozofică elaborat de Gh. Vlăduţescu, nu ceea ce are el reuşit şi demn de a fi luat în consideraţie ca model pentru cercetări viitoare.

Al. Boboc

ESTETICA INFORMAŢIONALĂ ŞI ESTETICA FILOZOFICĂ

Estetica zilelor noastre se găseşte într-un rapid şi uneori de-a dreptul ameţitor proces de diversificare şi îmbogăţire. Nici o ştiinţă nu poate fi imobilă, nu are dreptul să nesocotească înnoirile obiectului ei, ca şi noile interogaţii, metode, criterii prin care anume se lasă cu eficienţă investigate şi explicitate laturile acestui obiect relativ nou. Interferenţa esteticii moderne cu o seamă de „ştiinţe exacte" ţine tocmai să-i confere acesteia o superioară exactitate. În speţă, osmotica ei interferenţă cu diverse metode matematice, informaţionale, cibernetice. În această jumătate de secol, „formalizarea" matematică a cercetării artei este un important cuvînt de ordine — obiectiv impus —, cu adepţi ferventi şi critici acerbi. Nu mă număr nici printre primii (cîteodată unilaterali), nici printre ultimii (de obicei înguşti). Cred însă în nevoia familiarizării noastre cu problematica şi cu perspectivele „esteticii informaţionale". Şi cred că din acest punct de vedere apariţia cărţii lui Victor Ernest Maşek, *Artă şi matematică* (Editura politică, 1972), nu poate fi decît salutată, cu atît mai mult cu cît în literatura românească de specialitate au lipsit pînă nu demult studiile întinse şi sistematice pe această temă. În 1970 a apărut e drept, cartea lui Solomon Marcus, *Poetica matematică* (Editura Academiei). Dacă Solomon Marcus s-a apropiat însă de artă din unghiul de vedere al matematicianului, unghi dificil pentru nespecialist, Victor Ernest Maşek inversează de astă dată termenii sistemului de referinţă, apropiindu-se de matematică prin prisma esteticianului. Iată şi motivul pentru care — frustrat, din păcate, de stăpînirea metodelor matematice, puse în circulaţie cu o crescîndă dezinvoltură de către o parte a esteticii mondiale contemporane — m-am încumetat să-mi exprim cîteva opinii anume asupra cărţii lui Maşek, carte cu o programatică predominanţă general-estetică; şi m-am încumetat să-mi formulez opiniile mai ales cu privire la aceste implicaţii de ordin filozofic, care îmi sînt familiare şi care consider că se cer dezbătute cu fiecare prilej, oricît ar fi el de particular. Aşadar, un estetician cu preocupări oarecum diferite de ale autorului recenzat a fost ajutat de acesta să regîndească unele dintre coordonatele teoretice inedite ale domeniului său de studiu; şi nu mă îndoiesc că în această situaţie se află mulţi dintre confraţii noştri, ceea ce echivalează cu recunoaşterea unui prim şi esenţial merit al cărţii *Artă şi matematică*.

Cît priveşte celelalte virtuţi ale ei, care îl impresionează pe cititor în modul cel mai plăcut, aş reţine: îmbinarea unei bogate informaţii cu o expunere accesibilă; claritatea analizelor întreprinse; multitudinea şi conciziunea pasajelor generalizatoare; inserarea lămurită a unor puncte de vedere proprii într-o tratare voit expozitivă a realizărilor obţinute în cîmpul esteticii informaţionale. Concretizînd ultima remarcă, ţin să relev modul minuţios şi răbdător de a explora un domeniu larg frecventat în lume, dar care, cum am spus, nu este încă suficient de bine cunoscut la noi. Conştient de însemnătatea informaţiei ştiinţifice — în absenţa căreia nu se poate obţine vreun efect formativ —, autorul parcurge, selectează şi sistematizează un întins material faptic, se retrage chiar adeseori în umbra acestei grele şi întrucîtva ingrate munci, îşi înfrînează orice gesticulaţie prea personală, descoperă un suprem orgoliu în chiar lipsa ostentativă a orgoliului „personalist". Şi tocmai această conştientă fidelitate faţă de maeştrii domeniului investigat îi permite amendarea atentă a opiniilor acestora, ca şi configurarea, pe parcursul înaintării calme şi treptate, a unor păreri proprii, de certă originalitate.

Într-o riguroasă înlănţuire problematică, Victor Ernest Maşek trece mai întîi în revistă fazele diverse ale raportului artă-matematică în istoria esteticii (inclusiv contribuţiile româneşti mai vechi sau mai recente: Pius Servien — Şerban Coculescu, Matila Ghyca, I. Şiadbei, Dimitrie Manea, D. Caracostea, Solomon Marcus, Victor Săhleanu); ne introduce, apoi, în fundamentele teoretice, noţiunile de bază („informaţie", „măsura informaţiei", „bit", „codificare binară", „entropie" şi „negentropie", „redundanţă" şi „redundanţă estetică") şi contribuţiile individuale hotărîtoare (Abraham Moles, Helmar Frank şi Max Bense) ale esteticii informaţionale; se ocupă de consecinţele practice ale numitelor metode pentru „estetica generativă", creaţia „maşinistică", „critica cibernetică", „utilizarea computerelor", grafica automată", „« literatura » computerelor", atacă adică planul interacţiunii artistului cu maşina; dezbate, în sfîrşit, perspectivele mai îndepărtate ale esteticii informaţionale, susţinînd netemeinicia „morţii informaţionale", nu fără a recunoaşte totuşi anumite perturbări contemporane „în procesul comunicaţiei artistice" şi prin accentuarea derutantă a unui anumit „dialog în oglindă" (în cazul „artei pentru artişti", iar nu pentru public).

Cele patru capitole astfel configurate ne familiarizează treptat cu o zonă întinsă şi deosebit de complicată a esteticii contemporane. Cititorul face cunoştinţă cu o multitudine de analize şi păreri ale unor Alsleben, Bense, Birkhoff, Ceccato, Cube, Fonagy, Frank, Fucks, Ghyca, Götz, Gunzenhauser, Hlavacek, Jakobson, Klaus, Kolmogorov, Kondratov, Langer, Levy, Marcus, Moles, Morris, Mukarovsky, Neumann, Noll, Servien, Stickel, Wiener, Xenakis şi mulţi alţii, consemnaţi cu minuţiozitate în vasta bibliografie cu care se încheie volumul. Aceste incursiuni răbdător sedimentate ne constrîng să regîndim calm şi atent raporturile actuale dintre artă şi tehnică, ca şi cele viitoare dintre artist şi computer, ne pun la dispoziţie un sistem inedit de parametri pentru detectarea originalităţii artistice. Prin intermediul paragrafelor consacrate unor personalităţi sau unor termeni de lucru indispensabili esteticii informaţionale, ca şi al ulterioarei lor mînuiri libere, de dragul confruntării cu procesele cele mai noi ale creaţiei secolului al XX-lea, *ni se oferă practic primul tratat românesc sistematic asupra temei date*, care va fi urmat, fără îndoială, de alte studii similare, analitice şi generalizatoare.

Lucrarea beneficiază totodată de un evident caracter teoretic-estetic. Ea nu acordă prevalenţă absolută aspectelor pur tehnice sau accentuat matematice; dimpotrivă, îşi transcende temeiurile speciale într-o direcţie globală. În subtextul lucrării şi adesea în chiar textul ei, pe autor îl preocupă de fapt raportul dintre „estetica informaţională" şi „estetica filozofică", precum şi gradul de eficienţă comparată a ambelor în raport cu arta în ansamblul ei şi mai ales în raport cu arta secolului nostru. Elucidarea ambelor raporturi se efectuează cu simţul măsurii, fără a se înclina balanţa excesiv în vreo unică direcţie. Pe de o parte, autorul este adeptul evident al metodelor informaţionale, cu darul de a demonstra superioritatea lor faţă de subiectivismul de tip impresionist şi eficacitatea lor crescută în zilele noastre, într-o polemică de obicei convingătoare cu unele temeri neîntemeiate privind „scientizarea" cercetării artei; pe de altă parte, el ştie să şi reintegreze datele astfel obţinute într-o viziune cuprinzătoare (axiologică, gnoseologică, sociologică, psihologică), respectiv ştie să-şi coreleze domeniul preferat cu alte metodologii, doar asamblat capabile să elucideze domeniul artelor în totalitatea lui: „devine astfel evident faptul că falsei alternative « estetică filozofică » sau « estetică aplicată », trebuie să i se răspundă: *şi una şi alta* sau, mai bine, *una prin alta*" (p. 62).

După părerea mea, nu ar fi fost totuşi inutile cîteva precizări şi nuanţări suplimentare în pasajele polemice, pasaje care fie că par să supraliciteze rolul metodelor informaţionale în opoziţie cu ceea ce autorul socoteşte a fi speculativism desuet, fie că pe nesimţite par să suprapună meditaţia filozofică şi impresionismul critic, situîndu-le pe amîndouă, într-o măsură similară, la antipodul metodelor autentic ştiinţifice. Am în vedere, de pildă, paragraful introductiv la al doilea capitol, paragraf în care se reia — cu amendamente critice, fără îndoială — delimitarea operată de către Max Bense între estetica „hegeliană", de tip „interpretativ", şi estetica „galileiană", de esenţă „descriptivă". Se creează impresia că aptă pentru „cercetare" ar fi doar orientarea din urmă, că „estetica modernă" s-ar suprapune demersului „galileic" şi că „estetica filozofică" ar fi, în schimb, cantonată, mai mult sau mai puţin fatal, în zona „reflexiei metafizice". Or, acelaşi Hegel, maestru al „interpretării" opuse „descrierii" („descriere" inaugurată în *Considerazioni al Tasso* al tînărului Galilei), este nu numai — cum pe drept se subliniază — precursorul, în anumite privinţe, al semioticii, al semanticii şi al programării estetice, dar mai este şi adeptul înfocat al studiului „ştiinţific", „obiectiv", vrăjmaş al romantismului subiectivist, impresionist, ceţos, pur emoţional etc. Citez din introducerea la *Fenomenologia spiritului*: „A contribui la aceea ca filozofia să se apropie de forma ştiinţei — pentru ca, putîndu-şi părăsi denumirea de *iubire* de *cunoaştere*, ea să fie *cunoaştere reală*, aceasta este ceea ce mi-am propus"[1]. Şi polemizînd cu „entuziasmul", „extazul", „frivolitatea", opuse încrederii în forţa totalizatoare a conceptului, el conchide: „Forma inteligibilă a ştiinţei este calea oferită tuturor şi netezită pentru toţi către ea, şi a ajunge prin intelect la cunoaşterea raţională este cerinţa îndreptăţită a conştiinţei care se îndreaptă către ştiinţă..."[2]. Chiar dacă opiniile acestea sînt ale unui idealist şi se cuvin ca atare amendate prin optica materialismului filozofic, ele nu lasă nici o îndoială asupra neacceptării „impresionismelor" subiectiviste, veştejirea acestora părîndu-i-se lui Hegel a fi unul dintre principalele obiective ale cercetării moderne; punct de vedere la care, în modalităţi diferite, aderase şi Kant şi căruia îi vor rămîne fideli Benedetto Croce sau Nikolai Hartmann şi cu atît mai mult marxistul Georg Lukács, adică sistematizatorii filozofi mai vechi sau mai recenţi. Ca atare, cred că se cuvine stabilită o foarte lămurită linie de demarcaţie între „estetica filozofică" tinzînd către ştiinţă sau înfrăţită cu ştiinţa, pe de o parte, şi subiectivismul unor comentatori sau critici neîncrezători în studiul obiectiv al fenomenelor şi în generalizarea lor întemeiată pe realităţi (linie demarcatoare prezentă în lucrarea lui Victor Ernest Maşek, dar nu întotdeauna şi subliniată); în acest caz, „interpretarea" nu va putea fi cu atîta francheţe opusă „cercetării".

Oarecare rezerve îmi trezesc, de asemenea, anumite formulări prea categorice asupra maşinismului contemporan, prea categorice mai ales în comparaţie cu spiritul de ansamblu al lucrării şi cu multe observaţii judicioase pe această temă chiar. De pildă, ideea — provenită tot de la Bense — după care evoluţia a parcurs „drumul de la frumosul natural, prin cel artistic, spre cel tehnic", sau de la „semnificaţia metafizică" spre „funcţia tehnică": „Devine din ce în ce mai frecventă o artă în care frumuseţea nu mai are atît o însemnătate şi o semnificaţie substanţială sau obiectuală, cît una structurală şi funcţională" (p. 56). Anume care artă? Aş observa că probele artistice în susţinerea evoluţiilor de acest fel sînt alese — şi nici nu s-ar putea altminteri — dintr-o aceeaşi zonă accentuat experimentatoare, avangardistă, modernistă, zonă care nu acoperă de departe în ansamblu marea artă a secolului nostru. Se poate naşte impresia unei oarecare „demonstraţii în cerc": în sprijinul unei metodologii estetice particulare sînt invocaţi corespunzător mai întîi scriitori sau pictori sau compozitori de o factură particulară — pentru ca apoi aceştia din urmă să justifice (chiar involuntar) opţiunea metodologică dată. Exemplele din Mondrian sau Klee, de pildă, despre derutanta asemănare dintre original şi reproducere maşinistică sînt relevante nu numai pentru forţa computerelor sau limitele artei, dar mai ales pentru modul de a fi specific al artei lui Mondrian sau Klee. Tot astfel în cazul unui Sykora, Nees, Nake, Alsleben, Vasarely. Vreau să spun că procedeele de reproducere „formalizată" (inclusiv maşinistică) sînt favorizate de către producţiile artistice *ab initio* „formalizate". Drept care sînt selectaţi (cu bună ştiinţă sau spontan) doar graficieni, pictori, muzicieni sau poeţi cu un programatic interes pentru rigoarea ordonărilor formale exterioare. Autorul caută să distingă tot timpul arta de „paraartă", dar rămîne limpede că aceasta din urmă e favorizată — în planul de care ne preocupăm — mai ales prin anumite direcţii artistice orgolios inovatoare. Se simte ca atare nevoia introducerii unor nuanţe legate de istoria concretă a creaţiei: ce arte, ce artişti, din ce epoci şi din ce motiv anume se pretează cu deosebire prelucrării sau „prelungirii" lor seriat-maşinistice ?! S-ar descoperi, într-o atare perspectivă, interesante „afinităţi elective" între *o anumită artă şi tehnică*, respectiv între *anumite curente artistice şi estetica informaţională*. Dealtfel, ultimul capitol se distanţează oarecum de primele trei şi prin lucida îndepărtare a autorului (la care subscriu) de tipurile „ultramoderniste" de inovaţie, originalitate şi „dialog în oglindă" care, să recunoaştem, decurg suficient de riguros din chiar premisele formalizatoare ale investigaţiei purtate şi din opţiunile acelor artişti care confirmă cu precădere aceste premise. Finalul cărţii poate fi considerat o „autocritică" sui-generis a informaţionistului, susţinută, cred, de numeroase orientări artistice ale secolului nostru, care nu dialoghează în oglindă şi nu-şi barează căile de acces prin excesiva lor „originalitate formalistă" (originalitate care poate deveni în realitate un revers al uniformităţii şi al uniformizării). Eseistul din acest ultim capitol, liber în confruntările globale asupra direcţiilor viitoare de împlinire artistică, s-ar putea insinua mai hotărît şi în capitolele premergătoare, eventual şi prin mai completa invocare a probelor artistice *conforme sau neconforme* procedeelor de formalizare.

---

[1] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Edit. Academiei, 1965, p. 11.

[2] *Ibidem*, p. 15.

M-aş distanţa întrucîtva şi de unele formulări din paragraful „Critica cibernetică" (cap. III, paragr. 3). Ideea „automatizării criticii de artă" (p. 196) se loveşte de ulterioarele distincţii judicioase dintre artă şi „paraartă", dintre artist şi maşină. În spiritul lor, aş fi dorit să se delimiteze şi aci mai exact subiectivismul de subiectivitate, pentru ca recunoaşterea ultimei să fie în toate cazurile efectivă şi convingătoare. În folosul aceluiaşi echilibru metodologic, nu mi s-ar fi părut de prisos accentuarea mai hotărîtă a ideii opţiunilor şi valorizărilor *critice subiective*.

În fine, o remarcă legată de „moartea informaţională" a artei, de secătuirea şi aplatisarea ei presupus iminente. Cele două contraargumente invocate, „dezvoltarea procedeelor combinatorice" şi capacitatea de a „crea noi genuri de artă" (p. 243 — 244) sînt perfecte, esenţiale pentru o metodologie matematică, dar insuficiente pentru cea filozofică. Dacă autorul rămîne, cum afirmă la un moment dat, şi „un hedonist convins", atunci el poate recunoaşte rolul unor factori regeneratori simpli, de tipul regenerării continue a sensibilităţii, afectivităţii şi a vieţii sufleteşti umane pe chiar temeiul „tehnicizării" şi „scientizării" contemporane şi viitoare. Exprimîndu-mă elementar: arta nu moare, pentru că omul rămîne viu şi renaşte ca atare în permanenţă! Dincolo de motivările savante, arta se va perpetua, presupun, şi din această elementară cauză: *fenomenul* rămîne mult mai bogat decît toate *esenţele* lui!

Cum se poate lesne observa, amendamentele personale de mai sus emană din calitatea mea de estetician-filozof. Ele vizează un raport echitabil între obiectiv şi subiectivitate, sau între ştiinţă şi filozofie, sau între „constatare" şi „interpretare". Repet însă: această echitate este un crez evident al autorului cărţii, ca atare de multe ori mărturisit şi argumentat. Cît priveşte preferinţele sale pentru domeniul pe care-l aprofundează, aceste preferinţe mi se par cît se poate de fireşti, împreună cu accentele polemice inevitabile într-un climat încă suspicios faţă de metodele cercetării şi programării matematice.

Studiul *Artă şi matematică* este excelent; de aceea şi suscită discuţii. Diversitatea preocupărilor şi a opţiunilor noastre estetice demonstrează un spor de maturitate. În numele acestei diversităţi mi-am şi permis să dialoghez cu Victor Ernest Maşek. Cu speranţa că nu este vorba de un „dialog în oglindă".

Ion Ianoşi

TRADIŢIE ŞI INOVAŢIE ÎN ARTĂ

Despre *tradiţie* se discută mai ales în perioadele revoluţionare ale istoriei, în epocile de tranziţie, de criză a unor sisteme de valori. S-a demonstrat demult că ar fi o eroare dacă am reduce Renaşterea pur şi simplu la imitarea culturii greco-romane, dar nu e mai puţin adevărat că nu putem înţelege acest complex şi strălucitor fenomen de cultură făcînd abstracţie de receptarea valorilor civilizaţiei antice. Dacă nu luăm în considerare anumite tendinţe extremiste, fie în sensul tradiţionalismului, fie în acela al nihilismului, experienţa istorică ne arată că de tradiţie au nevoie tocmai mişcările culturale cu adevărat inovatoare. Cultivarea tradiţiei în ceea ce are acesta peren, viabil nu are nimic comun cu tradiţionalismul, iar cultivarea elementelor înnoitoare nu are nimic comun cu promovarea unei rupturi radicale faţă de trecut.

Toate acestea sînt adevăruri demult cunoscute. Din păcate, problema a fost şi este discutată la nivel categorial general şi mai puţin într-o manieră concretă în mod diferenţiat, ţinînd seama de legile particulare de evoluţie a diferitelor forme ale culturii. Relaţia tradiţie—inovaţie este deosebit de complexă în domeniul artei şi literaturii. Şi este semnificativ faptul că nici un curent de avangardă din arta modernă nu s-a putut defini, atît în planul teoriei, cît şi în cel al creaţiei propriu-zise, decît prin raportarea la o anumită moştenire artistică, prin delimitarea certă de o anumită tradiţie.

După cum rezultă din lucrarea sa *Tradiţie şi inovaţie în artă* *, Dumitru Matei este pe deplin conştient nu numai de stadiul în care se află studierea acestei probleme, de importanţa şi actualitatea sa, dar şi de modalităţile în care sînt posibile contribuţii noi. Încă din *Cuvîntul înainte* el îşi defineşte punctele de plecare, premisele pe care le socoteşte esenţiale pentru a lămuri raportul care există între tradiţie şi inovaţie în literatură şi în artă.

1. În artă, problema tradiţiei este o problemă de „construcţie spirituală", de plăsmuire a unor forme noi. Problema este pusă deci încă de la început în mod frontal şi fără echivoc. Citez: „Indiferent de natura şi originea sa, tradiţia în sens larg intră în sistemul operei de artă prin mijloacele artei. Ni se pare, de aceea, firesc să considerăm că studiul tradiţiei în raport cu opera de artă trebuie să înceapă din interior", ţinînd seama de sistemul specific de valori al artei. Nu putem studia ideea de tradiţie în planul artei ignorînd tradiţiile mai largi ale culturii, naţiunii, poporului sau umanităţii, dar nici nu le putem reduce la acestea, ignorîndu-le specificul care ţine în mare măsură de limbaj.

2. Raportul tradiţie—inovaţie are un caracter istoric şi diferenţiat, se construieşte în funcţie de epocă, de valoarea şi amploarea

---

* Dumitru Matei, *Tradiţie şi inovaţie în artă*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1971.

moştenirii, precum şi în funcţie de *gradul de autonomie* al diferitelor arte, de ritmul şi adîncimea înnoirilor.

Înţelegerea tradiţiei ca o prezenţă activă şi stimulativă în spiritualitatea contemporană socialistă este evidentă încă în primul capitol, unde tradiţia este tratată ca *sistem de valori*, ca „energie spirituală activă în istorie", „sursă de creaţie", „constantă în procesul de producere a culturii . . . legată în conştiinţa umanităţii de ideea permanenţei şi continuităţii. Reliefînd existenţa unor dimensiuni şi semnificaţii multiple ale tradiţiei — *psihologică, antropologică, sociologică, filozofică* şi *estetică* — autorul îşi propune să se ocupe de sistemul tradiţiilor *literare şi artistice*. În acest domeniu, substanţa culturală a tradiţiei dispunînd de cel mai ridicat coeficient de unicitate, ireductibilitate, problema continuităţii se pune cu un grad mai mare de dificultate". A nu înţelege acest specific înseamnă a ajunge la ceea ce autorul numeşte „*o falsă conştiinţă a continuităţii în artă*", transformînd elementele de sugestie şi de „virtualitate constructivă" în elemente obligatorii ale oricărei epoci de plăsmuire artistică. Credem că această idee ar putea fi exprimată şi astfel : tradiţia nu trebuie să acţioneze în artă ca un cod absolut de norme estetice constrîngătoare, ca un model perfect de legiferare şi legitimare a propriilor noastre acte creatoare, ci ca un moment cu valoare constitutivă, ca un sistem de valori deschis, avînd *funcţii constructive*, „ca *atitudine* spirituală şi civică", „ca structură formală codificată . . .", „ca mod de *creaţie*", ca *viziune*, ca modalitate de expresie şi limbaj. Între toate aceste determinaţii, disjuncţia nu este justificată, deoarece ele nu se exclud, ci cooperează în definirea unui ansamblu de valori ce alcătuiesc o *anumită* tradiţie. Iată şi o altă formulare la care autorul revine mai tîrziu, atunci cînd se ocupă de însuşi conceptul de inovaţie în artă : „problema tradiţiei şi a inovaţiei în artă este în esenţă *problema apariţiei unor forme artistice noi* în raport cu o structură spirituală nouă, *o problemă de construcţie spirituală*, apărută în procesul de evoluţie al raporturilor artei cu civilizaţia şi cultura" (p. 119).

Este o idee la care Dumitru Matei ţine mult de vreme ce o reia şi în observaţiile finale unde subliniază din nou, avînd şi o mai clară înţelegere a dificultăţilor teoretice ale problemei, că important este nu atît să ştim cum a fost înţeleasă teoretic această problemă, ce definiţii s-au dat, ci care au fost *funcţiile tradiţiei şi ale inovaţiei* în contextul unei anumite spiritualităţi, în perspectiva clară a unei *necesităţi istorice constructive*, care reclamă participarea angajată a *conştiinţei valorilor* şi care recurge pentru înfăptuirea propriilor sale scopuri la modele *ideale*, *esenţiale* şi *exemplare*. Tradiţia este vie tocmai în măsura în care are *o valoare funcţională*, *exemplară* şi *esenţializatoare*. Inovaţia, la rîndul ei, este viabilă în măsura în care izvorăşte dintr-o *conştiinţă critică* faţă de continuitatea tradiţiei, ceea ce implică delimitare, prelucrare, redimensionare spirituală a moştenirii, ajungînd la făurirea unor noi modele de esenţializare, la cucerirea unor noi spaţii de fiinţare estetică a omului, la descoperirea unor nivele noi de creativitate estetică.

Ţinînd seama de rolul constitutiv intern pe care-l are limbajul, elementele şi structurile formale în instituirea operei de artă, autorul consacră un capitol *statutului elementului formal*. Un asemenea mod de abordare a problemei era necesar, deoarece există, pentru a folosi chiar cuvintele autorului, şi o istorie internă a limbajului artistic în general, cu „particularităţile funcţional-constructive ale acestuia în spaţiul diferitelor tipuri de sensibilitate şi cîmpuri axiologice" (p. 27). Dealtfel, cum ar putea să lipsească un asemenea capitol într-o lucrare despre *Tradiţie şi inovaţie în artă*, dacă ţinem seama cît de controversate şi de radicale sînt uneori înnoirile de limbaj în arta modernă. Dar Dumitru Matei nu s-a limitat nici aici la o analiză a structurilor formale, ci a ţinut mereu seama de asemenea elemente nonformale ale operei de artă ca *mesaj*, *viziune artistică*, *atitudine axiologică*, *semnificaţie artistică*. Rezultă cu claritate că autonomia elementelor formale este relativă şi specifică, că ele „dobîndesc realitate semnificativă" numai „într-un context psihic, context care va purta în mod necesar amprenta valorilor unui anumit tip de cultură şi civilizaţie" (p. 43).

Aş mai atrage atenţia asupra modului interesant în care este pusă problema *perfecţionării* în raport cu evoluţia sistemului de elemente formale în artă sau distincţia ce se face între *normele estetice* şi *normele artistice* sau între normele artistice şi *idealul social estetic*, cu normele sale ideologice, sau între norme de creaţie şi conveţii artistice şi, legat de aceasta, distinţia între *concepţii novatoare* şi *opere novatoare*.

Problema anunţată este tratată şi sub alte aspecte esenţiale, vizînd direct concepte fundamentale, cum ar fi inovaţia, progresul, procesualitatea, toate privite prin raportare la cîmpul specific şi atît de complex al artei. Astfel, funcţia estetică a inovaţiei presupune un anumit fel de a înţelege însăşi *natura operei de artă*, care, pentru autor, nu este un mod de cunoaştere prin limbaj specific, ci „formă de creaţie spirituală ... creatoare de sensuri şi semnificaţii ... forţă de acţiune şi iniţiativă spirituală" (p. 86). Totuşi unele clarificări erau necesare, deoarece în propoziţiile de mai sus se surprinde mai mult genul proxim decît diferenţa specifică a artei. Forţă de acţiune şi iniţiativă spirituală au şi alte forme de creaţie spirituală, nu numai arta; şi apoi nu opera de artă, ci artistul creează *prin opera de artă* sensuri şi semnificaţii. Trecînd însă peste unele formulări nu îndestul de edificatoare, trebuie să remarcăm că în mod cu totul îndreptăţit autorul analizează *funcţia estetică a inovaţiei* nu în general, ci îndeosebi în perimetrul artei moderne, căci epoca modernă „construieşte edificiul artei la un alt nivel al activităţii culturii şi civilizaţiei. Ea va amplifica datele înscrise în însăşi natura artei şi în primul rînd principiul nonidentităţii realităţii operei cu realitatea obiectului" (p. 91). Autorul analizează cu pătrundere unele note caracteristice ale artei pentru a insista asupra unor *mutaţii* adînci ce se produc în *viziunea artistică* şi la nivelul structurilor formale ale operei de artă. Noutatea în artă, subliniază pe bună dreptate autorul, nu este de ordin tematic (deşi înnoirea temelor poate fi uneori un indice a unor noi orientări estetice), ci aparţine viziunii artistice, care „interiorizează — ca sistem coerent şi specific de raportare — structurile şi categoriile relativ stabilizate ale conştiinţei şi gîndirii sociale" (p. 97). Ceea ce sugerează legătura dintre atitudinea filozofică şi cea artistică faţă de realitate sau dintre „dimensiunea filozofică şi cea estetică a viziunii". Cert este că viziunea artistică poate fi înţeleasă ţinînd seama atît de motivaţiile interne, care ţin de sensibilitatea şi conştiinţa artistică, cît şi de motivaţiile externe sferei artei, ţinînd de conştiinţa filozofică, epistemologică, sociologică. Căci „inovaţia în artă nu este o problemă exclusivă a formei şi nici o problemă exclusivă a conţinutului" (p. 105). Inovaţia, mai ales în artă, are un caracter procesual, ceea ce nu exclude apariţia unor momente explozive, şi ea nu este un simplu reflex al unor transformări revoluţionare din sfera structurilor sociale, politice şi culturale, ci se afirmă ca un factor activ în construcţia unei noi spiritualităţi, în lărgirea şi în îmbogăţirea însăşi a conceptului de realitate în artă.

Dacă inovaţia are în vedere procesul intim al creaţiei, „ca moment al activităţii interioare a viziunii artistice", progresul artistic priveşte însă evoluţia artei ca element, ca parte a evoluţiei culturii. Nimeni nu contestă că inovaţia în artă este necesară şi posibilă, în vreme ce legitimitatea ideii de progres în cîmpul artei este controversată chiar de către esteticienii marxişti. Argumentele pro şi contra progresului artistic sînt cunoscute. Dumitru Matei discută toate aceste argumente şi criteriile care se propun în favoarea ideii de progres artistic. Poziţia autorului este favorabilă ideii de progres, acceptînd unele din argumentele lui Ion Pascadi, discutîndu-le sau contestîndu-le pe altele şi aducînd el însuşi precizări şi argumente noi care se reduc în esenţă la ideea că există o *îmbogăţire* a potenţialului creativ al artei funcţie de exigenţele constructive ale omului şi, respectiv, de stadiile sale de fiinţare estetică. Progresul artistic nu poate fi despărţit de funcţiile constructive ale artei în modelarea şi îmbogăţirea spiritualităţii umane. „Înţeleg progresul artistic ca expresie a capacităţii artei — obţinută printr-o îndelungată funcţionare istorică — de a-şi fructifica, îmbogăţi şi descoperi propriile sale resurse și virtuți constructive în funcție de noua sa situație în lumea omului" (p. 131).

Deși autorul tratează această problemă diferențiat, neglijează însă unele piste rodnice de cercetare a problemei, cum ar fi :

— sugestiile pe care le implică, pentru clarificarea ideii de progres în artă, interpretarea pe care o dă Marx artei grecești, forței sale inepuizabile de a impresiona sensibilitatea și conștiința spirituală a omului modern, atît de diferit de omul antic ;

— nu putem amesteca sau confunda *criteriul estetic cu criteriile extraestetice* în definirea ideii de progres în artă ; trebuie să se țină seama atît de nivelul și amploarea *antropologizării* obiectului artistic, cît și de *emergența subiectivității* în actul artistic ;

— ideea de progres în artă ar trebui să valorizeze sugestiile pe care le implică ideea de *feed back* în mișcarea artistică, estetica operei deschise, nivelul de inteligibilitate, gradul de conformitate al unui proiect artistic cu amploarea și profunzimea exigențelor existenței umane.

Dumitru Matei a consacrat un capitol special procesualității estetice a receptării, dar, după părerea noastră, receptarea nu este un moment exterior artei (și culturii în general), ci un moment al devenirii existenței și conștiinței artistice, moment care nu putea lipsi din conceptul de evoluție progresivă al artei.

Sîntem de acord cu modul în care este rezolvată în lucrare (firește foarte sumar și concis, deoarece problema comportă numeroase fațete și dificultăți, putînd oferi substanța bogată a unei cărți) și o altă problemă mult disputată azi, aceea a unei relații tensionale, chiar a unei „rupturi" a artei moderne cu publicul, cu rezerva faptului că raportul artă-public nu este, cum se spune, în primul rînd, ci numai implicit și derivat un fenomen ideologic ; cu rezerva necesară mai ales că un autentic *feed back* artistic reclamă nu numai angajarea publicului pe lungimile de undă ale artei, ci și angajarea artei pe lungimile de undă ale publicului. Și dacă prin public nu înțelegem o masă inertă, sau așa-zisul public de masă, atunci prin afirmația de mai sus nu se înțelege altceva decît ceea ce înțelege autorul însuși atunci cînd se referă la artă ce se situează în perspectiva conștiinței societății, națiunii și epocii. Oricum, *receptarea* ca moment intern, constitutiv al actului artistic este ea însăși un proces care reclamă angajarea în sensul mișcării progresive a istoriei. Iată de ce *inovația* „ca fapt de creație" nu se poate limita la nivelul procedeelor tehnice de structurare a materialului artei, nu poate face abstracție de corelațiile multiple ale artei cu celelalte forme ale culturii, cu un anumit sistem de civilizație care generează noi disponibilități de percepție, noi experiențe de semnificare și deci noi atitudini axiologice și estetice. Din acest punct de vedere creație înseamnă și lărgirea *cîmpului de semnificare și comunicație.*

Punînd în discuție în mod pertinent două concepte-cheie ale culturii în general și desprinzîndu-le semnificațiile prin referire la domeniul concret al artei, lucrarea lui Dumitru Matei aduce o contribuție originală în clarificarea raportului existent între inovație și tradiție.

Al. Tănase

DIALECTICA PREVIZIBILULUI ȘI IMPREVIZIBILULUI ÎN EPICĂ *

Cartea lui Grigore Smeu *Previzibil și imprevizibil în epică* își propune să abordeze multilateral o problemă ce vizează modalitățile de creație și receptare a literaturii epice. Analiza autorului se remarcă atît printr-o abordare dialectică a categoriilor cercetate, cît și prin tentativa de a nu rămîne la nivelul abstract al afirmațiilor pur teoretice, ci, dimpotrivă, de a surprinde „pe viu", prin referiri concrete la numeroase opere aparţinînd genului epic, modul în care previzibilul şi imprevizibilul se împletesc şi se condiţionează reciproc.

---

* Grigore Smeu, *Previzibil și imprevizibil în epică*, București, Edit. Academiei, 1972, 190 p.

Încercînd să evite unele modalităţi „confuze şi dezordonate" de considerare a previzibilului şi imprevizibilului, modalităţi care amestecă fără discernămînt planul creaţiei cu cel al receptării, autorul tratează dialectica relaţiei celor două categorii din două unghiuri diferite : din cel al creaţiei şi cel al receptării. Dealtfel aceasta constituie şi structura cărţii : dacă într-o primă parte analiza este centrată pe perspectiva creatorului, pe opera epică în sine, într-o a doua parte sînt evidenţiate aspecte legate de perspectiva receptorului, a cititorului.

Înainte de a surprinde dialectica categoriilor amintite în cazul special al epicii, autorul încearcă să lămurească, în capitolul iniţial al cărţii, modul în care se poate vorbi de previzibil şi imprevizibil la nivelul tuturor artelor.

Luînd în discuţie problemele pe care le ridică categoria de imprevizibil în ceea ce priveşte procesul creaţiei artistice, Grigore Smeu subliniază că „imprevizibilul constituie o coordonată firească a imaginii artistice, ce ţine de reverberaţiile fanteziei, de mişcarea ei discontinuă, intens subiectivă". Dar aceasta nu trebuie să ducă la un elogiu exaltat al imprevizibilului : „nu o dată ... această exaltare este potenţată în mod artificial de unele orientări artistice de ultimă oră", ale căror căutări „degenerează într-o imprevizibilomanie", lipsită de sens şi de măsură.

În acest moment se cereau să fie făcute unele precizări şi nuanţări : care sînt, în mod concret, orientările pe care le vizează autorul? Şi în ce constau exagerările maniace ale imprevizibilului? Constituie acestea un deziderat conştient, la nivelul programelor şi al manifestărilor diferitelor orientări artistice, sau ele se degajă din operele create în cadrul lor (sau şi una, şi alta)? Toate aceste precizări şi nuanţări ar fi fost necesare, deoarece în lipsa lor sîntem nevoiţi să extindem avatarurile experimentelor efectuate de unele orientări „de ultimă oră" — nu ştim care — însuşi conceptului de avangardă artistică.

Să nu uităm că ceea ce autorul condamnă ca fiind „lipsă de sens şi de măsură", „stridenţe aberante", „degenerări ale improvizaţiilor confuze" constituie steagul dintotdeauna sub care s-a dus lupta împotriva mişcărilor artistice inovatoare care au născut opere inovatoare, demult intrate în patrimoniul culturii universale (să ne gîndim ce reacţie au întîmpinat operele impresioniste sau muzica wagneriană, de exemplu, în momentul apariţiei lor). Întotdeauna momentele de ruptură au fost şocante. Stridenţele nu erau imanente operelor, ci rezultau din acţiunea unor noi parametri artistici asupra unei sensibilităţi revolute.

Relevînd unele aspecte imprevizibile ale creării operei de către artist, autorul arată că, pe lîngă coordonatele imprevizibile ale artei, trebuie să recunoaştem şi necesitatea *estetică* a unor dimensiuni ale previzibilităţii în artă, pe nedrept ignorate uneori. Această afirmaţie — existenţa previzibilităţii în artă — întîmpină uneori o opoziţie fermă la unii artişti sau teoreticieni, întrucît este suspectată de dogmatism. Or, subliniază judicios autorul, previzibilul în sfera creaţiei artistice nu trebuie să fie identificat nici cu presupusa prezenţă a unei gîndiri teoretice riguroase, nici cu introducerea unor scheme literare artificioase, prestabilite. Această identificare ilicită constituie de fapt consecinţa unei practici literare mai vechi de la noi, cînd personajele ce populau literatura epică „au fost silite să-şi inhibeze individualitatea lor irepetabilă şi să se alinieze după tipare ... mult prea asemănătoare între ele" (p. 6).

Negarea imprevizibilităţii în mersul destinelor individuale făcea abstracţie de faptul că „între logica existenţei, a evoluţiei istoriei şi logica unor destine strict individuale pot apărea unele nepotriviri dramatice şi imprevizibile"[1]. Dar, în ciuda acestei absolutizări dogmatice a previzibilului din trecutul nu prea îndepărtat al literaturii noastre epice, nu ne este permis, subliniază justificat Grigore Smeu, să trecem în cealaltă extremă a absolutizării imprevizibilului. Căci previzibilitatea constituie o *coordonată necesară* a procesului creaţiei artistice. Analizînd minuţios valenţele conceptului de previzibil, autorul scoate în evidenţă trei sensuri ale acestuia. În primul rînd, arată el, este vorba de o previzibilitate care pulsează *dinăuntrul* operei. Aceasta ar izvorî din faptul că unitatea de ansamblu a operei (denumită sugestiv de autor „palpitul de ansamblu " al operei), care, de fapt, este prezentă în sensibilitatea creatorului încă înainte de actul efectiv al creării ei, direcţionează întrun *anumit sens*, uneori independent de voinţa expresă a scriitorului, evoluţia personajelor, a intrigii etc. Apoi, se poate vorbi şi de o previzibilitate a *intenţiei deliberate* a artistului şi care poate să nu coincidă cu „intenţionalitatea internă a operei". În sfîrşit, avînd în vedere faptul că „atît intenţionalitatea internă a operei, cît şi aceea expresă a artistului depind deopotrivă de spiritualitatea artistului, de *conştiinţa* lui" [2], se poate vorbi şi într-un al treilea sens de previzibilitate. Conştiinţa artistului, argumentează autorul, „... nu este un vad sec, un teren amorf, ci ea pulsează în lumina unei anumite concepţii despre lume". Din această cauză, analizînd sensurile previzibilului în artă, Grigore Smeu consideră că este necesar să reliefeze previzibilitatea pe care o aduce cu sine concepţia despre lume şi viaţă a artistului. Ar trebui însă adăugat că acest gen de previzibilitate este relativă, că între concepţia despre lume a creatorului şi ceea ce Gr. Smeu numeşte „intenţionalitatea intrinsecă a operei" nu există o legătură liniară. Să ne amintim exemplu clasic al lui Balzac, care, în ciuda credinţelor sale monarhiste şi aristocratice, „îşi descrie preaiubita nobilime ca pe o bandă de arivişti mai mult sau mai puţin înzestraţi, de nătîngi şi tîrfe aristocratice etc. " [3].

---

[1] Grigore Smeu, *op. cit.*, p. 8.

Ceea ce subliniază în mod justificat autorul este faptul că distingerea şi separarea celor trei sensuri ale previzibilităţii sînt doar o operaţie a analizei teoretice, ele nefiind distincte, ci inseparabile în procesualitatea constituirii operei de artă.

O singură obiecţie am putea aduce acestui capitol — bogat în analize substanţiale — care ne promisese să privească raporturile existente între previzibil şi imprevizibil la nivelul *tuturor* artelor: fiind atras ca de un magnet de problematica epicii, autorul ne aduce în permanenţă pe teritoriul acesteia, neglijînd celelalte sfere ale artei.

Trecînd la analiza expresă a epicului, autorul demonstrează în mod argumentat că problema imprevizibilului şi a previzibilului se pune în mod diferenţiat: într-un fel în epica „clasică" şi într-alt fel în epica secolului nostru. Dacă în primul caz imprevizibilul ar fi mai ales acela *al faptei*, al întorsăturii neaşteptate *în acţiune*, în cazul epicii moderne imprevizibilului şi-ar întoarce antenele înspre subiectivitatea omului. Autorul propune un foarte sugestiv termen pentru a evidenţia schimbările radicale care au intervenit în evoluţia genului românesc în epoca contemporană în sensul unei „aplecări adînci a spiritului asupra lui însuşi": *inclamaţia*.

Literatura epică, către sfîrşitul secolului trecut, „îşi deplasează substanţial accentele de la gesturile umane exterioare spre clocotul interior, reţinut ... *de la exclamativ la inclamativ* " [4].

Această potenţare maximă a subiectivităţii, ne atrage atenţia autorul, trebuie înţeleasă în sensul că „tipicitatea reacţiilor spirituale pe care scriitorul clasic le-a consemnat de atîtea ori, limitînd graniţele imprevizibilului, lasă loc — în epica secolului XX — unei subiectivităţi atipice, în sens pozitiv, creator şi prin aceasta mai încărcată de potenţe ale imprevizibilului" [5].

Această diferenţiere pe care o face Grigore Smeu este pe deplin întemeiată. După cum arăta şi Camil Petrescu, noţiunile de tip, caracter, intrigă liniară şi cronologie clasică devin perimate în epoca modernă. El consideră că romancierii trebuie să se îndrepte spre explorarea fluidului psihic, spre unicitatea fenomenelor. Este evident faptul că, îndreptîndu-se spre asemenea realităţi, epicul îngroşa implicit şi latura imprevizibilităţii.

---

[2] *Ibidem*, p. 46.

[3] G. Luckacs, *Specificul literaturii şi al esteticului*, Bucureşti, E.L.U., 1969, p. 54.

[4] Grigore Smeu, *op. cit.*, p. 71.

[5] *Ibidem*, p. 80.

Grigore Smeu relevă astfel pe bună dreptate că „acele construcţii perfect simetrice, acea aşteptare la rînd, cuminte, oarecum previzibilă, a episoadelor (în epica clasică — *n.n.*) lasă locul ... construcţiilor literare zigzagate, discontinue, bogate în salturi imprevizibile "[6].

Într-adevăr, ambiguitatea situaţiilor, a personajelor, potenţarea sentimentului de incertitudine, crearea unor structuri narative labirintice, neliniare constituie coordonate esenţiale ale noii literaturi epice, începînd cu Proust, Kafka etc., pînă la noul roman francez. Michel Butor, de exmplu, încercînd să sugereze simultaneitatea unor evenimente creează în romanul *Passage de Milan* (1954) o naraţiune polifonică, iar în alt roman, *La Modification* (1955), întrebuinţînd structurile filmice, Butor reuşeşte ca printr-o ingenioasă adiţionare de scurte secvenţe, descriptive sau epice, reale şi imaginare, trecute şi prezente să spargă fluxul epic continuu tradiţional [7].

Această rupere a tiparelor tradiţionale şi crearea unor structuri nelineare, pline de imprevizibil caracterizează şi noua muzică, de exemplu. Marele compozitor contemporan Pierre Boulez opune imaginii traiectoriale, liniare pe care o sugerează muzica clasică europeană (clasică, adică pînă în secolul XX), imaginea de labirint ca scop esenţial al noii muzici.

Această opoziţie între perioada „clasică" a artei şi literaturii şi cea modernă nu trebuie însă absolutizată. Deşi autorul nu comite această greşeală, totuşi în unele momente nu face suficiente precizări. Astfel, referindu-se le epica tradiţională, de la Balzac la Tolstoi el consideră că structura acesteia se bazează pe o succesiune cronologică ordonată. Or, aşa cum a arătat şi M. Butor, nici un roman clasic nu reuşeşte să urmărească evenimentele într-un mod simplu. Însuşi Balzac şi-a dat seama de imposibilitatea urmăririi unei cronologii ordonate. El arată, în prefaţa la *O fiică a Evei*, că nu se poate povesti cronologic decît istoria timpurilor trecute. Nici „clasicii" nu sînt atît de simpli şi liniari pe cît ni se par nouă uneori, nici scriitorii contemporani nu au fost în stare să rupă absolut cu trecutul. Alain Robbe—Grillet, de exemplu, deşi a încercat să ofere în romanele sale o perspectivă obiectivă a lumii, adică să ne aducă o lume de care literatura antropocentrică ne-a lipsit, nu reuşeşte să distrugă poziţia privilegiată a conştiinţei [8]. Pura descriere fenomenologică a obiectului, dorită de Robbe-Grillet, nu poate fi făcută totuşi decît prin prisma unui subiect (personaj), care împarte lumea în obiecte indiferente şi obiecte semnificative. Sau, în romanele lui Nathalie Sarraute, cu toate inovaţiile existente, pătrunde universul de viaţă de factură balzaciană (*Portrait d'un inconnu*), în primul rînd prin prezenţa unei anumite tipologii umane [9].

În acest moment trebuie să arătăm că fixarea epicului clasic pe care o face autorul sub specia exclamativului, şi a noii literaturi epice sub cea a inclamativului, a întoarcerii spre subiectivitate, nu poate fi considerată exhaustivă. A. Robbe-Grillet, de exemplu, ca promotor al noului roman francez, nu se supune structurii inclamative. După cum am arătat mai sus, Alain Robbe-Grillet se situează de partea obiectului. Desigur, tot un personaj descoperă lumea. Dar acesta este privire pură, este un *voyeur*, nu este o subiectivitate umană. Fiinţele nu se manifestă în alt fel decît obiectele, iar privirile nu se încrucişază niciodată pentru a-şi comunica interioritatea. Susţinînd că încercarea romanului tradiţional de a descoperi sub crusta aparenţelor o realitate esenţială este perimată, Robbe-Grillet consideră că romanul actual trebuie să devină optic şi descriptiv, oprindu-se la suprafaţa lucrurilor. Apare deci evident faptul că o astfel de creaţie romanescă nu poate fi plasată sub semnul inclamativului.

---

[6] *Ibidem*, p. 124.

[7] Cf. R. Munteanu, *Noul roman francez*, Bucureşti, E.L.U., 1968, p. 132—133.

[8] G. Picon, *op. cit.* p. 160.

[9] R. Munteanu, *op. cit.*, p. 82.

Deşi nu epuizează totalitatea obiectelor la care se referă, cele două structuri tipologice propuse de autor sînt interesante, dată fiind puterea lor sugestivă de a ne comunica ceva esenţial cu privire la domeniul cercetat.

Considerăm că ar mai fi nevoie de o precizare. Ca structuri tipologice exclamativul şi inclamativul îşi păstrează toată puterea de convingere. Cînd însă autorul deviază reflectorul din această sferă în aceea a valorizărilor, apar unele exagerări. Referindu-se la epica modernă şi opunînd-o celei tradiţionale, Grigore Smeu arată că cea dintîi „împinge tot mai adînc în umbră verbul brut, verbul-şoc, gălăgios, acela care denumeşte strict acţiunea exterioară şi faptul ostentativ" [10]. Dacă amintim că autorul exemplifică în permanenţă structura exclamativă prin romanele unui Balzac sau Tolstoi, ne dăm seama că valorizarea operată în afirmaţia de mai sus este nedreaptă. Nu poate fi vorba în cazul marilor prozatori ai trecutului de folosirea unui verb „gălăgios", a unor fapte „ostentative". Apreciind inclamaţia artistică ca o expresie a maturizării creatoare a omului (exclamativul apare astfel implicit ca o treaptă nematură în evoluţia epicului), autorul arată că inclamativul a renunţat la „exclamaţiile festive" şi la „idilizările de suprafaţă".

Dar se poate spune oare că marii romancieri ai trecutului aveau o viziune festivistă, idilizantă despre lume şi viaţă? De fapt şi ei, ca şi artiştii moderni, refăceau în operele lor lumea *creînd-o*; numai că faţă de „moderni" ei prezentau ordinea secretă a acestor lumi create în învelişul mai uşor de recunoscut al aparenţelor exterioare.

Prezentată ca o „radicalizare" [11] a modalităţilor epice tradiţionale, structura inclamativă apare ca fiind un fel de punct culminant al unei evoluţii a creaţiei romaneşti. Desigur, se poate observa o evoluţie a mijloacelor literare întrebuinţate, de la romanul tradiţional pînă la epica contemporană. Însă acest progres se realizează *numai pe coordonata fenomenalităţii operei literare*, nu însă şi pe cea a esenţei acesteia. Din această cauză, credem că, în măsura în care se face potrivit unor criterii eterogene structurii cercetate, o valorizare ca aceea efectuată de Grigore Smeu este discutabilă: a judeca valoric epica tradiţională prin prisma exigenţelor romanului modern constituie o operaţie similară cu aprecierea picturii figurative din unghiul structurilor ce caracterizează pictura non-figurativă.

Trecînd la analiza raporturilor existente între previzibil şi imprevizibil din perspectiva cititorului, Grigore Smeu arată că „... ceea ce pentru receptor apare ca imprevizibil atunci cînd el parcurge opera finită este un imprevizibil care din punctul de vedere al *creatorului* s-a *consumat* ..." [12]. Sesizînd complexitatea relaţiei ce se stabileşte între operă şi cititor, Grigore Smeu relevă pe drept cuvînt că există „... un imprevizibil *exclusiv* al receptorului, care derivă din posibilităţile de a descoperi *semnificaţii* şi *indeterminări latente*, ce depăşesc intenţiile deliberate ale autorului" [13]. Bineînţeles că este vorba aici de caracterul deschis al operei de artă. Grigore Smeu consideră că în receptarea literaturii epice potenţele deschiderilor *sporesc* datorită proteismului acestui gen artistic. Mai mult, literatura veacului nostru cultivă *deliberat* o poetică a deschiderii — sursă permanentă a apariţiei imprevizibilului în procesul receptării operei. Surprinzînd dialectica existentă între operă şi cititor, Gr. Smeu relevă faptul că şi acesta constituie şi el o realitate „deschisă", în sensul că fiecare receptor reacţionează variat şi imprevizibil în faţa operei în funcţie de propria lui individualitate.

Autorul denunţă în acelaşi timp fetişizarea ideii de deschidere a operei de către unii interpreţi ai artei moderne, cît şi de către unii creatori. El este de părere că pe această cale sînt impuse atenţiei creaţii literare artistice obscure, „de o totală harababură subiectivă". În aceste cazuri, inclamaţia — orientarea spre spectrul de culori al subiectivităţii — propune un imprevizibil de proastă calitate, care dezorientează cititorul. Gr. Smeu atrage de asemenea atenţia că una din primejdiile reale pentru inclamaţie, atunci cînd aceasta este împinsă la paroxism este evazionismul, suspendarea subiectivităţii deasupra realităţii istorice. Inclamaţia s-ar transforma, în aceste cazuri, în însingurare degradantă şi în solipsism, contactul cu receptorul fiind întrerupt. Fiind de acord cu afirmaţiile generale ale autorului, nu putem totuşi accepta exemplul propus: orientarea „noului roman" francez, al cărui ideal suprem, deliberat afirmat, ar fi incomunicabilitatea. Dimpotrivă, departe de a ignora cititorul, Alain Robbe-Grillet, Nathalie Sarraute şi Michel Butor încearcă să-l transforme într-un partener de creaţie. Robbe-Grillet afirma că „scriitorul de azi, departe de a-l neglija (pe cititor — *n.n.*), proclamă absoluta nevoie a concursului său, un concurs activ, conştient, creator. Lui nu i se mai cere — arată prozatorul francez — să primească de-a gata o lume desăvîrşită, încheiată ..., ci, din contra, să ia parte la un act de creare, să născocească şi el la rîndul său opera — şi lumea ..." [14].

---

[10] Grigore Smeu, *op. cit.*, p. 71.

[11] Grigore Smeu, *op. cit.*, p. 76.

[12] *Ibidem*, p. 153.

[13] *Ibidem*, p. 154.

Cu toate acestea, Grigore Smeu, scoate în evidenţă, la modul general, faptul că „totul tinde în arta contemporană să reliefeze o dialectică a conştiinţei, a virtuţilor ei multicolore, solicitînd din partea receptorului o mobilitate care nu o dată îl sperie" [15]. El relevă virtuţile literaturii epice actuale, care prin valenţele sale de imprevizibilitate fereşte spiritul cititorului de îmbătrînire şi de rutină.

Tratînd în mod dialectic, prin prisma metodologiei marxiste, o problemă-cheie a procesului de creare şi receptare a literaturii epice, lucrarea lui Grigore Smeu aduce o contribuţie semnificativă la clarificarea unor aspecte esenţiale ce caracterizează creaţia romanescă.

M.B.

---

[14] A. Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, *Idées*, 1963, p. 169.

[15] Grigore Smeu, *op. cit.*, p. 164.

DIMENSIUNILE VIZIUNII ESTETICE

Apariţia cărţilor şi a eseurilor în domeniul esteticii şi al filozofiei artei cunoaşte în ultimii ani un ritm editorial surprinzător. În acest efort general de clarificare a problematicii estetice, contribuţia lui Adrian Rădulescu * se impune ca o tentativă originală demnă de luat în considerare. *Rîde Aristofan, plînge Horaţiu* este un eseu care ne dezvăluie un pasionat observator al artei şi artiştilor, din perspectiva cărora autorul pare să-şi desfăşoare meditaţia şi reflecţiile de ordin teoretic şi filozofic. Viziunea propusă asupra artei nu e una construită din exterior, din postura contemplatorului neutru care ia contact doar cu rezultatul procesului de creaţie, cu „opera", ci aşa cum pare a sugera însuşi titlul şi subtitlul eseului (*O viziune a artei*), o reconstrucţie în care *specificitatea fenomenului estetic* îşi revelează dimensiunile *din interior*, din chiar modul de a fi şi de a gîndi estetic al artistului ca subiect creator de artă.

Într-o astfel de viziune, dimensiunea subiectivă nu poate fi tratată didactic. Fenomenul estetic amplifică înţelesurile unei lumi în care subiectul, artistul nu apar la întîmplare. Dealtfel, arată judicios autorul, „înainte de definiţii şi legi, înainte de categorii şi concepte, trebuie să păstrăm ochiul ideii mereu deschis spre Artist şi să raportăm la el toate abstracţiunile esteticii" (p. 19). Nu-i de mirare că „lauda artistului" merge paralel cu nevoia de a găsi temeiurile cele mai trainice ale viziunii despre lume, om şi artă. Căci ce altceva poate fi arta decît „o expresie a unei conştiinţe individuale de sine, a capacităţii Artistului de a închide timp în sine și de a domina, astfel, timpul ... "(p. 18).

---

* Adrian Rădulescu, *Rîde Aristofan, plînge Horaţiu*, Bucureşti, Edit. Albatros, 1971, 258 p.

Așadar, sîntem în fața unui mod de a raporta esteticul la subiectul creator, la dialogul lui cu ritmurile acestei vieți, cu destinul individului, un dialog al „omului imaginar" făurit de artist, cu „omul real", al realității concret-istorice. Departe de a reduce opera de artă la simpla derulare a experienței singulare a artistului, autorul o înțelege în sfera acelor „dimensiuni contrare ce o constituie", provenind deci dintr-o tensiune a lor, în care individualul și socialul nu se pot afirma în puritatea lor, decît într-o neîncetată conlucrare. Artistul, individualul, este acela care dă întruchipare vie acestor manifestări în urzeala vieții. Astfel înțelege Adrian Rădulescu să explice relația dintre realitate și artă, dintre individual și social, dintre reflectare și exprimare. Încît, „într-o vreme în care estetica generală caută tot mai mult explicații ale artei (transcendente sau imanente, logice sau istorice, naturale sau supranaturale etc.) dincolo de personalitatea reală a Artistului, într-o vreme în care studiile de estetică prin limbajul lor pretențios, teoretizant sau scientifizant, devin tot mai greu accesibile publicului larg, paginile acestei lucrări — menționează autorul ei — se străduiesc să aducă o viziune a Artei din perspectiva creatorului individual al acesteia ..." (p. 20—21).

În cuprinsul ei, lucrarea lui Adrian Rădulescu prefigurează cerințele unui sistem, fixîndu-se asupra „omului imaginar" ca obiect al cunoașterii estetice, asupra structurilor esențiale ale artei, legate de fenomenul uman, de idee și expresie în artă, de conținut și formă în imaginația artistică, concepută nu ca o simplă exprimare a ideii prin sentiment, ci ca „simbol integral al unei atitudini umane". La rîndul lui, conceptul de „om imaginar" deschide artei posibilitatea funcțională de a defrișa un orizont uman cu valorile artistice pe care le implică. Sîntem orientați spre ideea după care tocmai „omul imaginar" este acela care vitalizează opera de artă, întrucît creația artistică ni-l destăinuie în nenumăratele sale ipostaze, răspunzînd multiplelor realități care-l solicită. Așa se explică faptul că, „în dialectica procesului de creație artistică, subiectul artei « distruge » obiectul artei, devenindu-și sieși obiect" (p. 61). În această completare și înlocuire permanentă a sensurilor pe care le comportă arta, autorul își permite să stabilească locul personalității creatoare de valori artistice situînd-o în „domeniul posibilităților nelimitate". Asupra faptului că prin viziunea sa proprie, prin aspirația și prin trăirea sa artistul reia și întrupează rosturile existenței, le dă pecetea sa, materializînd la nesfîrșit, va trebui să se insiste mai mult. Folosind „omul imaginar", arta și-a permis să comunice mai mult cu „omul real", făcîndu-l mai disponibil vieții reale, dar și mai receptiv față de valoarea operei de artă. A trebuit ca omul să observe însuși procesul real al decantării fenomenelor concrete, dar și semnificațiile degajate de acestea în planul artei, pentru că, „depășind neputința omului asupra realității, arta a devenit unul din semnele puterii omului asupra ei" (p. 64).

Există deci reale motive să credem că arta are funcții cognitive, dar ele se cer raportate la mijloacele ei specifice, la noțiunile și categoriile cu care operează, în ultimă instanță, la puterea artistului de a exprima viața printr-o viziune proprie, dînd o ordine și o perspectivă *totului*.

În aserțiunea că lumea imaginară a artei este atotcuprinzătoare, deoarece își învinge propriile sale limite, sporind astfel procesul cunoașterii artistice în ansamblul său, Adrian Rădulescu sugerează atractiva formulă după care arta nu se poate fixa în extreme și nici în linia de mijloc. „Fiind o dimensiune a creației de sine (prin ideal) a artistului (și de aici și a publicului artei) — spune autorul — creația artistică reprezintă, în același timp, o formă a depășirii de sine a omului" (p. 97). Legătura artistului cu lumea nu se realizează liniar sau urmînd o anume normă și nici apelînd la sursele ce le poate oferi experiența cîștigată, ci prin preluarea responsabilă a întregului ei destin, angajîndu-se permanent în perimetrul creației, încercînd și modelînd realitatea, dîndu-i configurații noi. Diversificarea continuă a modalităților de exprimare artistică presupune și obiectivarea puterilor creatoare ale individului. Puterea de dominare a acestui individ asupra realităţii sporeşte şi prin ceea ce este întrupat într-un ideal al său, prin umanizarea lui continuă. Tocmai obiectivarea individului, uneori cu cele mai evidente sacrificii, reprezintă străduinţa ultimă a artistului. Altfel spus, „artistul este un mijloc prin care realitatea devine artă; opera sa e un mijloc prin care arta devine o realitate" (p. 120). Iată cîteva premise fundamentale de la care porneşte Adrian Rădulescu în stabilirea şi definirea artei, a artistului în raport cu societatea şi cunoaşterea umană în genere.

De o evidentă semnificaţie teoretică ni se pare a fi teza potrivit căreia „puritatea" şi „impuritatea" artei, concepute ca două categorii estetice corelative, vizează atît originarea operei de artă, cît şi interpretarea ei. „Arta este « impură » — spune Adrian Rădulescu —, dar ea nu poate fi înţeleasă prin « impuritatea » ei, ci numai prin « puritatea », prin unitatea şi personalitatea individuală pe care creaţia artistică o oferă acestei « impurităţi »" (p. 125). Dar şi aici va trebui să stabilim cum cele două realităţi se leagă fie de intuiţia artistică, fie de expresia artistică, într-o unitate de contrarii. Înaintăm, astfel, pe terenul unde se confruntă veridicitatea operei de artă, în strînsă legătură cu aspectele „impurităţii" ei. Şi aici excelează argumentaţia autorului, accentuînd asupra autonomiei artei, asupra ceea ce-i permite să figureze realitatea cu simboluri pe care ea nu le avea. Apropierea fortuită a operei de artă, a conţinutului ei veridic de cel al datului ştiinţific creează şi sporeşte confuzia. Opera de artă ni se prezintă ca adevăr şi valoare artistică, încît nu va putea fi niciodată vorba de dispariţia artei, de invazia informaţiei ştiinţifice asupra domeniului „naiv" şi imaginar al artei. Vom gîndi mereu prin noi înşine, vom crea un univers al nostru, aparţinînd sensibilităţii şi vocaţiei noastre subiective, iar arta va transpune în tiparele ei aceste năzuinţe umane. Ştiinţa nu va devitaliza arta, după cum ar fi imposibil să înlocuiască mijloacele cu care ea operează. Să nu uităm, „arta vizează nu atît finalitatea concretă a creaţiei omului, cît puterea lui de a crea, spune Adrian Rădulescu, iar înfăptuirea practică a ipotezei ştiinţifice distruge încărcătura iniţială de fantezie a acesteia, îi dă valoare de adevăr desfiinţînd-o ca ipoteză" (p. 128).

Un sens teoretic acordă autorul *concepţiei artistice despre lume*, relansînd una din problemele mult discutate, anume dacă valorile artistice trebuie să aibă şi ele o concepţie specifică lor. O asemenea concepţie ar fi implicată în natura intimă a fiecărui act de creaţie artistică, de unde rezultă că însăşi existenţa concepţiei artistice presupune acceptarea unei tendinţe, proprie artistului, de „antropomorfizare", „antropocentrizare" şi „individualizare" a universului. Prin aceasta, autorul consideră că „artei îi pot fi considerate ca proprii o « ontologie antropomorfizată », o « gnoseologie antropocentrizată » şi o « logică individualizată » — sau, într-un anume sens, solipsizată — desigur atunci cînd, considerînd arta în genere ca formă de cunoaştere a lumii, o comparăm cu filozofia" (p. 156). Principiul antropomorfizării artistice este considerat ca fiind o achiziţie a conştiinţei moderne, care reuşeşte să introducă acea undă a umanului într-un univers exterior, pînă cînd acesta poate deveni un „univers simbolic interior omului". Există şi aici o cale specifică artei, în permanenta ei străduinţă de a capta ordinea existenţei, de a găsi în ea legătura cu umanul şi a ajunge la „obiectul umanizat".

În acelaşi mod se cere înţeles *principiul antropocentrizării artistice* şi cel al *individualizării artistice*, avînd drept scop să lărgească cîmpul acţiunii umane, respectiv al creatorului artistic, dîndu-i posibilitatea să introducă cu mai multă evidenţă viziunea sa în devenirile realităţii şi a lucrurilor, în fine să exercite o influenţă asupra lor. Cu riscul de a întîmpina adversităţi de opinii, Adrian Rădulescu împinge înţelesul unor concepte consacrate în zona flexibilă a incertitudinii numai pentru a garanta exprimarea adecvată a condiţiei artei şi artistului creator.

Din perspectiva de mai sus, autorul consideră că arta, pornind de la o concepţie artistică proprie despre lume, nu este obligată să preia alte concepţii, neaderente specificităţii sale. Căci, „venind din interiorul cel mai adînc al creaţiei artistice în genere, concepţia artistică despre lume nu poate realiza o simbioză valoroasă decît cu ideile despre lume ce vin din interiorul cel mai adînc al conştiinţei artistului" (p. 168). Ar putea rezulta de aici că artistul nu poate ieşi din propria sa concepţie? Că el subiectivizează lumea? Evident că nu! Prin însuşi faptul că artistul intră în ordinea acestei lumi, făcînd-o evidentă prin *lumea artei*, el diversifică la infinit posibilele ei manifestări, conferă un statut existenţial lucrurilor ce intră în interferenţele artei. Artistul nu propune modele, nu preia declarativ realitatea, ci o consumă în adîncimile fiinţei lui, în căutarea unui mod specific de a răspunde şi a înţelege această realitate. Pe acest temei, cum arată Adrian Rădulescu, „arta poate insufla deopotrivă idealuri realiste şi idealuri nerealiste, poate ridica sau coborî pe om, lumea imaginarului poate fi, la fel de bine, superioară sau inferioară celei reale. De aceea actul creaţiei artistice nu implică numai o mare pasiune individuală, ci şi o mare responsabilitate social-umanistă a artistului faţă de semenii săi, faţă de idealurile progresiste ale epocii şi societăţii sale" etc. (p. 178). Cu această idee, autorul ne introduce în spaţiul unor delimitări ce se impun pornind de la materialismul istoric, conceput ca „bază teoretică metodologică a cercetărilor estetice marxiste" (p. 206). Afirmaţia se cere explicată în contextul social-concret, istoric, în care fiinţează artă. Şi de aici, ca o consecinţă directă, de înlăturat prejudecata după care arta ar fi în mod fatal dependentă de baza materială a societăţii. Materialismul istoric nu dizolvă arta în condiţiile materiale, concepînd-o numai ca un reflex al acestora, ci acordă „personalitate autonomă" artei. Aplicarea unilaterală a tezelor materialismului istoric în domeniul artei, fără a ţine seama de nenumăratele motivaţii obiective şi subiective care intră în alcătuirea fenomenului artistic, a dăunat unei înţelegeri adecvate a procesului de creaţie artistică. De aceea, „putînd fi definită ca o conştiinţă de sine a existenţei sociale, arta poate fi definită şi ca o formă a culturii artistice (naţionale şi universale), în care orice operă de artă se înscrie la un nivel valoric mai mult sau mai puţin evident şi suportînd dinamica suitoare sau coborîtoare a acestor nivele valorice" (p. 209).

Lucrarea lui Adrian Rădulescu este, aşa cum o spune subtitlul ei, o viziune a artei, substanţială prin tot ce comunică, propune şi argumentează, distingîndu-se faţă de lucrările de estetică ale acestor ani. În paginile lucrării, un relief pregnant şi nu lipsit de marcă originală au primit înţelegerea concepţiei artistice despre lume, dialectica „purităţii" şi „impurităţii" artei, raportul dintre creator, ca personalitate, şi mase, dintre conştiinţa artistică şi conştiinţa socială în mutaţiile vieţii sociale. Într-un fel, autorul a reluat şi regîndit problemele de totdeauna ale artei într-o viziune personală şi modernă, izbutind să înscrie prin eseul său un original punct de vedere în dezbaterile esteticii marxiste din ţara noastră.

Vasile Vetişanu

RADIO—TELEVIZIUNE—PUBLIC. O CERCETARE SISTEMICĂ *

În colecţia „Sinteze sociologice", Editura ştiinţifică ne-a oferit anul trecut o nouă lucrare de profil, de astă dată consacrată mijloacelor comunicării de masă (*mass media*). Două mi se par a fi meritele esenţiale ale cărţii lui Pavel Cîmpeanu: 1) *tratarea*

---

* Pavel Cîmpeanu, *Radio, televiziune, public*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1972, 249 p. (colecţia „ Sinteze sociologice").

într-o manieră sistematică a coordonatelor principale în care se înscrie studiul sociologic al comunicării de masă (ceea ce reprezintă un demers inedit în perimetrul literaturii sociologice româneşti); 2) abordarea comunicării de masă într-o viziune modernă, marcată îndeosebi de *concepţia sistemică.*

Cartea debutează cu un scurt „Preambul", în care autorul încearcă să sugereze, pe baza unor statistici româneşti şi UNESCO, dinamica dezvoltării radioului şi televiziunii în lume şi în ţara noastră, perspectivele progreselor tehnice în cadrul acestor mijloace comunicaţionale de masă şi, în consecinţă, performanţele care sînt de aşteptat de la extinderea lor în viitor. După un foarte util capitol consacrat „Genezei" şi răspîndirii radioului şi televiziunii pe mapamond şi în România, autorul ia în dezbatere problemele centrale ale lucrării sale (cap. III—VI), unde sînt analizate metodic „Sistemul" şi „Publicul".

Larg accesibilă în primele două capitole şi prezentată într-un stil alert, eseistic, problematica lucrării este supusă, în capitolele următoare, unei analize mai tehnice, reclamînd din partea cititorului o familiarizare cu limbajul şi cu metodele contemporane de abordare ştiinţifică. Aceste capitole constituie dealtfel coloanele de rezistenţă ale lucrării, definindu-l pe autor ca pe un cercetător preocupat de adoptarea şi adaptarea unei metodologii moderne la studiul comunicării de masă prin radio şi televiziune. Analiza propriu-zisă a „sistemului" comunicării de masă este precedată de o minuţioasă decantare, din perspectivă filozofică şi sociologică, a semnificaţiei şi a caracteristicilor actului uman de comunicare, în particular ale comunicării prin intermediul tehnicilor moderne, a diferenţelor calitative între comunicarea interpersonală şi comunicarea de masă, elementele esenţiale, definitorii pentru aceasta din urmă fiind *„utilizarea unei tehnici de transmitere şi performanţa acesteia"* (p. 30). Este de reţinut îndeosebi ideea privind caracterul contradictoriu al efectelor pe care le produce în lumea de astăzi „explozia informaţională". În legătură cu acest fenomen, Pavel Cîmpeanu atrage atenţia asupra necesităţii de a valorifica deplin potenţele activităţii comunicaţionale, dar şi de a preveni sau înlătura pericolele pe care le suscită. Surprinderea în continuare a distincţiilor obiective dintre mijloacele electronice şi cele neelectronice („tradiţionale") ale comunicării de masă şi a consecinţelor acestora pentru receptarea mesajelor lor aprofundează şi consolidează de fapt ideea precedentă.

Traducerea fenomenului şi a elementelor comunicării în termenii unei „ecuaţii" de factură cibernetică permite autorului să avanseze ipoteza potrivit căreia comunicarea nu poate fi ea însăşi altceva decît un sistem. Operînd în prealabil distincţiile şi delimitările de rigoare între eveniment şi informare, între informare şi informaţie, Pavel Cîmpeanu propune definirea comunicării de masă ca „un sistem *specializat care are sarcina imediată şi specifică de a converti evenimentele de interes social în informări de rezonanţă socială*" (p. 56).

Structura internă a sistemului comunicaţional este definită prin următoarele elemente fundamentale, bine delimitate, dar şi indisolubil legate între ele : 1) cîmpul evenimenţial al sistemului ; 2) mecanismul comunicaţional propriu-zis ; 3) cîmpul receptor ; 4) dispozitivul de comandă. Elementele enumerate, constituind fiecare la rîndul său un sistem, pot fi definite în acelaşi timp ca subsisteme în raport cu sistemul comunicaţional complex, sistem care la rîndul său poate fi înţeles ca subsistem al sistemului cultural etc.

Cîmpul evenimenţial al sistemului comunicaţional, respectiv acea zonă din cîmpul evenimenţial al societăţii pe care sistemul şi-o integrează în mod curent, reprezintă de fapt ansamblul imaginilor asupra realităţii elaborate nu de subiecţii actului cognitiv, ci de un grup restrîns, specializat, care le produce pentru uzul unui număr foarte mare de indivizi. Autorul atrage atenţia asupra labilităţii raportului dintre eveniment şi imagine, dintre cîmpul evenimenţial şi imaginea sa construită de sistemul comunicării de masă într-o unitate de timp, labilitate care implică în mod obiectiv riscul denaturării, respectiv al dezinformării.

Cîmpul receptor al sistemului comunicaţional reprezintă de fapt „publicul comunicării de masă considerat ca realitate şi potenţialitate" (p. 61), dimensiunile sale fiind marcate de limitele tehnice ale puterii de penetraţie a mesajului. Stabilitatea (relativă) a acestui element este privită nu ca stabilitate a indivizilor sau a grupărilor care-l alcătuiesc, ci ca existenţă stabilă, pentru orice mesaj al comunicării, a unei mase de indivizi, respectiv a unei audienţe.

Mecanismul comunicaţional al sistemului este considerat drept ansamblul mijloacelor specifice care permit absorbţia evenimentelor, transformarea lor în informări şi pulsarea acestora către segmente considerabile ale corpului social (p. 63). Parametrii decisivi ai acţiunii sale sînt socotiţi a fi : *fidelitatea* (un grad înalt de concordanţă între eveniment şi informare) ; *viteza* (promptitudinea informării — condiţie a utilităţii ei sociale) ; *limbajul adecvat* (capacitatea fiecărui subsistem de a traduce evenimentul în codul său, astfel încît să îmbine specificitatea informării cu accesibilitatea ei).

Activităţile principale care definesc structura mecanismului comunicaţional sînt *colectarea, prelucrarea* şi *difuzarea informărilor.* Aceste trei momente (dintre care cel de prelucrare şi difuzare sînt cele mai complexe şi specifice mecanismului comunicaţional) sînt cercetate şi analizate diferenţiat pentru radio şi televiziune, de asemenea pentru subsistemele electronice în raport cu cele neelectronice.

Descrierea celui de-al patrulea element fundamental al sistemului, respectiv a *dispozitivului de comandă,* a impus autorului o prealabilă clarificare a unei caracteristici esenţiale pentru orice subsistem social, şi anume *„deschiderea".* Principalele fronturi de deschidere ale sistemului comunicării de masă, concepute nu ca simple caracteristici, ci ca funcţii vitale ale acestuia, sînt considerate următoarele : 1) spre cîmpul evenimenţial ; 2) spre cîmpul receptor ; 3) spre dispozitivul de comandă.

Dispozitivul de comandă, care constituie o deschidere inerentă oricărui subsistem social, posedă în cazul comunicării de masă o structură internă şi un conţinut social foarte variat de la o ţară la alta, fiind nemijlocit dependent de orînduirea socială şi de regimul politic respectiv. „Sarcina de comandă a sistemului constă în facilitatea cumulării de informări utile în straturi cît mai largi ale societăţii, astfel încît să contribuie la dezvoltarea necesară a suprasistemului social global" (p. 113).

Articularea dispozitivului de comandă în „sistem" se realizează prin intermediul „mecanismului comunicaţional" sub forma unui ansamblu de criterii generale elaborate de dispozitivul de comandă în conformitate cu obiectivele strategice generale ale suprasistemului.

Interrelaţia dintre comandă şi mecanismul comunicaţional conţine în sine posibilitatea apariţiei disfuncţiilor. Disfuncţiile, ca şi eficienţa sistemului se alimentează din însuşi specificul său, care implică activitatea conştientă a oamenilor. „Dialectica individ – sistem reprezintă un factor dominant şi atotcuprinzător, căci în cele din urmă individul îndeplineşte o triplă funcţie : a) producător de evenimente ; b) comunicator ; c) receptor de informări" (p. 93).

Omniprezenţa activă a omului în cadrul sistemului comunicaţional, ca şi caracterul deschis al acestuia, conferă sistemului încă trei importante caracteristici : *selectivitatea, adaptativitatea, autoreglarea,* care sînt definite şi explicate în aceiaşi termeni ai opticii sistemice.

Ca sistem deschis, adaptiv-procesual, comunicarea de masă manifestă tendinţa de a-şi ameliora mereu organizarea în concordanţă cu ambianţa exterioară, respectiv de a se autoregla. Capacitatea autoreglării este privită şi analizată de autor ca *necesitate,* ca *obiect,* ca *mecanism,* ca *proces* şi ca *rezultat.*

După remarca autorului însuşi, toate ideile expuse în capitolul *Sistemul* gravitează, în ultimă instanţă, către acelaşi obiectiv : încercarea de a schiţa *un model posibil al sistemului comunicării de masă.* Schiţa acestui model imaginat de Pavel Cîmpeanu prezintă sistemul comunicării de masă ca dispunînd de șapte circuite principale care se realizează în diferite sensuri între cele patru elemente fundamentale ale sale. Schema procesului comunicării de masă în această viziune cuprinde: a) condițiile generale ale existenței și funcționalității sistemului; b) condițiile particulare; c) fluxul tehnologic. Întreaga argumentare desfășurată în acest capitol fundamentează concluzia finală esențială, validînd de fapt ipoteza inițială: *comunicarea de masă reprezintă un sistem relativ autonom, multilateral deschis, complex, selectiv, adaptiv, bazat pe autoreglare și conexiuni inverse.*

Un capitol aparte al cărții lui Pavel Cîmpeanu este dedicat analizei unuia dintre elementele fundamentale ale sistemului, și anume *cîmpului receptor,* care este de fapt *publicul comunicării de masă.* Diferența specifică dintre o masă oarecare de indivizi și masa pe care o constituie publicul radioului și televiziunii se exprimă, între altele, prin însușirea sa de a reprezenta *o grupare la distanță,* pulverizată din punct de vedere teritorial. O altă caracteristică generală a acestui public o constituie *slaba lui structurare,* care se reduce în esență la o relație organizată în sens unic și exclusiv pe verticală cu acel centru care este emițătorul. *Mobilitatea* inevitabilă a publicului de radio și televiziune modifică în anumite împrejurări însăși calitatea de masă a publicului. Investigații de teren românești și străine au probat faptul că, cu cît este mai puternic impactul evenimentului, cu cît mai apt este mesajul să stimuleze implicarea, cu atît mai largă este dimensiunea publicului și mai puternică tendința lui spre omogenizare.

Pavel Cîmpeanu subliniază însemnătatea mesajului ca decisivă pentru însăși definirea publicului ca atare, întrucît aceeași masă de indivizi, privită în afara mesajului respectiv sau a însăși posibilității de a-l percepe, pierde atributul de public și devine o populație nedeterminată.

Plecînd de la premisa că studierea publicului reclamă conectarea sa la contextul care-i este inalienabil, autorul trece la analiza condițiilor care modelează procesul comunicării, cele mai constante dintre acestea fiind considerate următoarele: 1) limitele tehnice și sociale ale forței de penetrație pe care o poate atinge un anumit canal; 2)contextul social-general în care se desfășoară comunicarea; 3) competitivitatea între diferitele mijloace de comunicare; 4) comportarea diferențiată a diverselor categorii de receptori potențiali față de unul sau altul dintre mijloacele comunicării de masă (p. 136).

Se subliniază din această perspectivă însemnătatea teoretică a „categoriilor sociale” pentru cercetările privind diferențierea publicului față de mesajele receptate.

Analiza se oprește în continuare asupra unui alt moment inevitabil, integrat în traiectoria necesară a mesajului transmis prin radio și televiziune — *selectivitatea* la nivelul cîmpului receptor. Autorul vorbește despre existența a două tipuri de selectivitate: una spontană, exterioară procesului de comunicare, situată într-o etapă prereceptivă, dar influențînd puternic procesul comunicării; o selectivitate inclusă în procesul de comunicare ca un factor constitutiv, dezirabil, dar nu inevitabil. La nivelul cîmpului receptor, trei sînt momentele principale ale selectivității: 1) expunere selectivă; 2) percepție selectivă; 3) memorie selectivă.

Calitățile mesajului acționează în cadrul fiecăruia dintre aceste momente. Selecția este reglementată de ambii poli ai cîmpului comunicațional, prefigurarea mesajului avînd uneori o importanță hotărîtoare pentru comportamentul selectiv. Actul de selecție este conceput, prin urmare, nu ca un produs independent al nevoilor subiectului sau al măsurii în care el și le înțelege, ci ca o raportare a acestor nevoi, de două ori subiective (ca existență și ca interpretare), la obiect.

O altă idee care sporește finețea analizei în acest capitol este cea referitoare la condiționarea psihologică a comunicării de masă. Între resorturile psihologice angajate în procesul de receptare sînt incluse *predispozițiile receptorului,* predispoziții care acționează îndeosebi în două momente ale procesului comunicațional: selectarea mesajului și interpretarea lui. *Interesul* constituie de asemenea un factor a cărui intensitate în procesul receptării de mesaje modifică activităţile perceptive şi comprehensive, influenţînd efectele lui imediate sau de durată.

În partea finală a ultimului capitol, Pavel Cîmpeanu rezervă un loc aparte *impactului estetic al radioului şi televiziunii*, cu toate implicaţiile sale asupra influenţării gustului artistic. Înrîurirea estetică a acestor mijloace de comunicare de masă este considerată sub diferite unghiuri de incidenţă : influenţă estetică generală proprie ; difuzor de valori artistice ; creator de valori artistice ; influenţă asupra opţiunii faţă de alte obiecte de factură estetică (sau artistică).

Dintre efectele radioului şi televiziunii este adus într-o discuţie finală cel privitor la structurile limbajului vehiculat de respectivele mijloace comunicaţionale. Astfel volumul se încheie cu ceea ce va trebui să înceapă o nouă carte — cu punerea în discuţie a posibilităţii şi necesităţii unui temeinic studiu semiologic al radioului şi televiziunii.

Cartea *Radio, televiziune, public* aduce un incontestabil spor de cunoaştere în aria complexă a problemelor comunicării de masă şi, ţinînd seama de optica metodologică a lucrării — viziunea sistemică — , are meritul de a formula şi trata aceste probleme în termenii unei abordări ştiinţifice de largă utilizare. Autorul a reuşit să traducă în termenii viziunii sistemice multe aspecte şi fenomene ale comunicării de masă al căror conţinut este vehiculat de obicei prin concepte labile şi imprecise. Însă tocmai adoptarea unui limbaj prea tehnicist comportă adesea riscul de a nu mai putea comunica direct masei largi de cititori sporul de cunoaştere şi acuitatea practică a problemelor supuse cercetării. În cazul adoptării unei viziuni sistemice, cum este şi cel al „sintezei sociologice" de care ne-am ocupat, faptul se răsfrînge în absorbirea substanţei sociale şi sociologice a problemelor în planul abstract al conceptualizării „sistemice", care, pentru a deveni aplicativ şi operativ, necesită o retraducere în planul sociologic mai concret al comunicării de masă.

Oltea Mişcol

PREOCUPĂRI EPISTEMOLOGICE FRANCEZE

Sub un titlu care dă seama, chiar fără comentarii, despre centrul de gravitaţie pe care-l reprezintă marxismul pentru numeroase căutări din aria epistemologiei, volumul *Epistémologie et marxisme* * înmănunchează contribuţii semnate în majoritatea lor de personalităţi cunoscute cititorilor literaturii de specialitate. Reţinem în primul rînd numele lui J. Monod, Fr. Halbwachs, Jean Desanti, M. Caveing, M. Godelier, Noël Mouloud. Aceste nume sînt, dealtfel, şi un indiciu al varietăţii tematice a contribuţiilor reunite în volum sub formă de studii, dialoguri, interviuri. Ele îmbrăţişează o arie foarte largă — de la biologie, fizică sau matematică pînă la aspecte ale lingvisticii şi antropologiei — , iar modalitatea tratării oferă noi prilejuri de a înregistra pătrunderea dialecticii în aria epistemologică.

Fireşte că, dincolo de constatarea că marxismul — şi metodologia dialectică în particular — constituie un ax în jurul căruia se desfăşoară constant dialogul dintre marxişti şi nemarxişti, diversitatea preocupărilor autorilor reuniţi în acest volum obligă la o prezentare diferenţiată, în măsură să pună în lumină, atît cît permite spaţiul unei cronici, aportul lor, limitele lor, sugestii de lucru care pot fi şi ele o contribuţie preţioasă.

Volumul se deschide cu un interviu luat lui J. Monod. În cele cîteva pagini în care J.

---

* Apărut în ianuarie 1972, la Union Générale d'Editions, Paris.

Monod aduce unele corective poziţiei sale excesive din *Le Hasard et la nécessité*, două arii problematice ce se impun atenţiei noastre. Miezul precizărilor de ordin biologic este concentrat în afirmaţia că „singura sursă posibilă a evoluţiei este mutaţia (accident fortuit) în structura chimică a ADN-ului, care conţine informaţie, corespunzător structurii. Sursa variaţiei e accidentală, selecţia nu e fortuită". Probabil că, scrie autorul, asimilînd celula cu o maşină chimică cu o înaltă coordonare, „efectul majorităţii mutaţiilor nu constă atît în modificarea directă a unui caracter particular, în raport cu mediul exterior, cît în modificarea coordonării organismului cu el însuşi. Astfel se poate înţelege *în ce fel mutaţiile de origine fortuită, dar acţionînd într-un sistem deja coordonat, nu puteau să-l orienteze decît într-un anumit număr de direcţii*" (subl. ns.). Revenind cu corective şi asupra celei de-a doua teme din *Le hasard et la nécessité* (alienarea omului modern, atribuită de d-sa ştiinţei şi avînd drept presupus paliativ o etică abstractă a cunoaşterii), J. Monod îşi restrînge cîmpul afirmaţiilor iniţiale. D-sa îşi reafirmă convingerea că ştiinţa implică o atitudine etică ce ar trebui construită axiomatic, ca valoare transcendentă, întrucît a-i oferi omului o etică al cărui centru să fie el însuşi, o societate mai bună, simplul său confort „este prea puţin". Totuşi o astfel de etică — recunoaşte J. Monod — orgolioasă, atemporală, dar şi antişovină — nu poate fi universalizată, propusă tuturor oamenilor, întrucît nu este convertibilă într-un sistem de practică şi morală a fiecărui individ. În principiu, socialismul este ca tip de societate cel mai susceptibil, admite J. Monod, să promoveze un mare sistem etic, fondat pe cunoaştere, care să facă chiar din politică o cercetare critică. Elocvenţi sînt termenii autoanalitici în care J. Monod evaluează ţinuta ştiinţifică: „Demersul unui veritabil om de ştiinţă nu constă în a încerca cu desperare să susţină că are dreptate, ci în a demonstra cu desperare că a greşit. Numai astfel progresează ştiinţa! Se înţelege că n-o face totdeauna unul şi acelaşi individ; el formulează o propoziţie, iar alţii se străduiesc să-i demonstreze că a greşit".

În *Proiectul raţional al ştiinţei*, M. Caveing depăşeşte — prin contribuţia sa personală — limitele mai modeste ale unei recenzii, pe care şi-o propune, la lucrarea lui N. Mouloud, *Les structures, la recherche et le savoir* (Paris, Payot, 1968). Aprecierea că sarcina epistemologiei este de a demonstra în însăşi textura gîndirii ştiinţifice în ce mod se efectuează operaţii care produc — dincolo de rezultate ale cunoaşterii — şi instrumente intelectuale ale cunoaşterii, situează studiul şi în aria metodologiei şi ne trezeşte regretul de a nu cunoaşte opinia autorului despre contribuţia şcolii lui J. Piaget. Autorul se delimitează de „filozofia structuralistă" şi — nu prea interesat de „idealul metodologic" structuralist — urmăreşte analiza unei „gîndiri care în ştiinţele exacte îşi construieşte propria raţionalitate prin intermediul structurilor". M. Caveing distinge două accepţii ale structurii: în matematică, sistem operatoriu sau obiect „compus" de intelect; în realitatea obiectivă, articulaţia internă a unei totalităţi complexe sau sistem de relaţii interne (interacţiuni sau legi de codeterminare) între elementele unui „obiect" (fie, de exemplu, un atom); ghilimelele folosite de M. Caveing indică rezerve, credem, faţă de circulaţia empirică a termenului „obiect", înclinaţia de a-l defini în spiritul unui nou raţionalism. M. Caveing face joncţiunea celor două accepţii ale structurii; ele definesc două „intrări" în ştiinţele exacte, una la nivelul obiectului (noi am zice al sistemului, devenit obiect de cunoaştere), alta la nivelul formalizării, al exigenţelor de raţionalitate (în aria epistemologiei deci). Cele două accepţii nu ocupă poziţii simetrice, a doua exprimînd un ideal de cunoaştere (din perspectiva căruia termenii clasici care definesc filozofiile raţionaliste au devenit caduci, apreciază M. Caveing, întrucît considerau axiomatica drept un corp închis de propoziţii certe din care decurg deductiv adevărurile apriori fără a putea da seama de tectonica obiectului). Dar cele două nivele corespund unor „grade de exactitate": ştiinţa este cu atît mai exactă cu cît totalităţile obiective studiate de ea se supun pătrunderii printr-un sistem operator, adică unei tratări constructive a legăturilor interne ale obiectului. Ca atare, punctul de vedere al structurii exprimă o echivalenţă, furnizează baza unei clasări operatorii a obiectelor matematice (în accepţia modernă de „relaţii de structură" ce guvernează o operaţie), unifică domenii de raţionalitate a căror origine (matematică) diferă. Nu vom insista aici asupra faptului că în definirea obiectului autorul pare că oscilează între raţionalism şi o poziţie în care obiectul se identifică cu sistemele real-obiective, de unde decurge şi o dihotomie exagerată a structurii, oarecum în dezacord cu ideea mai sus menţionată că punctul de vedere al structurii exprimă o echivalenţă. Poate că echivalenţa ar fi mai proprie funcţiei cognitive a „obiectului", ca termen mediu, introdus de subiect, spre deosebire de structură, căreia cel puţin ca sistem obiectiv iniţial nu-i revine atare particularitate. Desigur, problema suportă discuţie.

M. Caveing semnalează că adevărata problemă a creării unei epistemologii simultan raţionale şi materialiste a ştiinţei contemporane o constituie articularea raţionalităţii, ce-şi ia ca garant experimental, cu planul logico-matematic. Graţie medierii structurale, domeniul legilor empirice şi al celor structurale ajung să se construiască prin reciprocitate, nu prin contingenţă; raţiunea nu mai sălăşluieşte în actul exclusiv al supunerii la datul experimental, ci şi în adecvarea reciprocă a formalismelor şi obiectivităţii. Citindu-l pe N. Mouloud, M. Caveing subliniază că ştiinţa contemporană permite epistemologiei să depăşească dilema „închiderii" vechilor raţionalisme, ca şi a „deschiderii" de tip pozitivist, pentru care „deschiderea la experienţă" nu era decît o comoditate lingvistică, fără fundament într-o realitate extrinsecă. Noţiunea de structură poate asigura nu numai „acordul enunţului cu sine", ci şi „acordul obiectului cu sine", adică fundarea reciprocă a tectonicii obiectului şi a simbolismului într-o depăşire a contrapunerii dintre consistenţa logică şi vanitatea experimentală.

Formulînd interesantele idei directoare de mai sus, autorul urmăreşte *mutaţia semnificaţiei raţionalismului*, întrucît raţionalismul modern încetează să revendice idealul stabilităţii definitive, pretenţia totalizării de fiecare moment, ceea ce îl apropie de materialism, care, la rîndu-i, cheamă dezvoltări epistemologice, păstrînd, cum precizează M. Caveing, caracterul militant al tezelor, cu putinţă de formulat la începutul secolului, din *Materialism şi empiriocriticism*. Raţiunea însăşi, scrie el, alăturîndu-se lui N. Mouloud, se cere redefinită ca proiect ce-şi construieşte regulile de verificare, se cere recunoscută în cursul unei opere care este, ea însăşi, istorie.

Unele din aspectele abordate de M. Caveing în această recenzie-studiu sînt reluate în cea de-a doua contribuţie semnată de el. Sub titlul *Laicizarea cuvîntului şi exigenţa raţională*, este prezentată lucrarea lui M. Détienne, al cărei obiect de explorare — în spiritul semanticii structurale — este universul semantic al termenului *Alétheia* (adevăr, existenţă dezgropată din uitare), prilej de a examina raportul dintre limbaj şi realitate.

La alt pol, studiul lui N. Mouloud *Ştiinţa limbajului şi problemele filozofice ale sensului* vizează aspecte ale lingvisticii contemporane, reluînd unele din problemele ei nedecise, contingente cu filozofia gîndirii. Punctată de opiniile autorului, analiza relaţiei dintre sens şi semnificaţie, dintre cod şi mesaj, în interpretarea lui Cl. Lévy-Strauss, F. de Saussure, R. Jakobson, îl duce pe N. Mouloud la concluzia că realitatea lingvistică este simultan instrument de gîndire şi mediul în care gîndeşte omul; ca atare sensul îi pare mai degrabă un „supracod" realizat printr-un joc de structuri multiple, nu direct inteligibil sau permiţînd ierarhizări prea simple; focarele de activităţi şi schimburi sociale sînt semnalate ca surse vii de creaţie semantică. Menţinînd opoziţia dintre vecţiunile logice şi cele expresive ale limbajului, Mouloud nu disociază exprimabilul de real, nici nu-l situează pe cel dintîi în planul subiectivităţii; semnificaţia nu este legată numai de conţinutul tematic: formalul reflectă textura unui spaţiu uman"; nu există „subiect absolut" al discursului, separabil de subiectul experienţei, al conştiinţei şi al istoriei.

Ştiinţele biologice sînt reprezentate în volum prin consideraţiile epistemologice semnate de J. Roger şi G. Gohau, care se apleacă (într-o problemă de interes aparent limitat, cum ar putea părea la prima vedere condiţiile apariţiei transformismului) asupra originilor unei metode ce caută principii de corelare şi subordonare într-o perioadă de trecere a ştiinţei de la un tip de episteme la altul. Menţionăm caracterul documentat al analizei progreselor făcute de la Lamarck la Cuvier.

Fr. Halbwachs prezintă *Despre problemele cauzalităţii în fizică*, reflecţii inspirate de colocviul de epistemologie desfăşurat la Geneva sub patronajul lui J. Piaget. Depăşind discuţia despre cauzalitatea restrînsă şi cea îngustă, în aria căreia formulează obiecţii faţă de distincţia pe care o face prof. M. Bunge între cauzalitate şi determinare (sau probabilitate), autorul formulează consideraţii deosebit de interesante cu privire la modalităţile transferului rezultatelor epistemologice asupra statuării sistemului de relaţii cauzale obiective. Transferul are loc prin depăşirea de către subiect a stadiului egocentric al comprehensiunii cauzale, prin decentrare, prin trecerea spre exteriorizarea operaţiilor structurate şi dezvăluirea relaţiilor cauzale intrasistemice, în cursul asimilării adecvate a schemelor de acţiune care fundează autonomia lumii obiective. Semnalăm în reflecţiile lui Fr. Halbwachs geneza posibilă a unui studiu care, depăşind conceptul cauzalităţii, ar putea elucida mecanismul producerii de concepte în genere. Autorul insistă asupra problemei strict epistemologice a tipurilor de explicaţie cauzală şi a naturii explicaţiei cauzale, ilustrîndu-le prin experienţa unor educatori care relevă frecvenţa confuziilor între *cum?* şi *de ce?*, între cauză şi scop, în actul psihic al comprehensiunii cauzale, efectuat de copiii-subiecţi supuşi investigaţiei.

Or, cercetarea producerii explicaţiei cauzale *în statu nascendi*, în cursul unei formări psihice, care, chiar în condiţiile elaborării socializate a inteligenţei, iniţial în familiei, rămîne spontană (*nu condusă* ştiinţific, ci doar investigată ştiinţific), arată că interiorizarea cauzal-comprehensivă de către copii a schemei de acţiune exterioară are loc pe calea descompunerii unei cauzalităţi complex-eficiente în acţiuni izolate (de unde, eventual, şi substituţia dintre cum? şi de ce?, scop şi cauză). Aceasta ne sugerează o reflecţie, mai precis unele întrebări. N-ar putea duce oare aceste constatări la încercarea căii „inverse", respectiv la experimentarea, cu cadre calificate, a unei intervenţii *conduse*, care să verifice eventualitatea formării prin activităţi complexe a unui psihic receptiv dintru început la „totalităţi cauzale" (restrînse, desigur, şi accesibile subiecţilor)? S-ar putea forma oare un tip corespunzător de comprehensiune cauzală, de la o vîrstă fragedă, fără ca psihicul să fie lăsat să treacă spontan prin stadiul deformant al exclusivelor „segmentări cauzale"? Încercarea, ba chiar ideea sînt, desigur, hazardate, date fiind dificultăţile; dar ar putea fi totuşi ispititoare pentru psiholog, epistemolog şi educator. Dacă tabloul explicaţiilor cauzale întocmit de prof. Kuhn are meritul de a arăta, cum subliniază Fr. Halbwachs, că fiecare tip de explicaţie cauzală este ca atare insuficient şi limitat de altul, s-ar impune cu atît mai mult să reflectăm asupra posibilităţii şi a căilor de formare ştiinţific *conduse* (pînă la a deveni o a doua natură socialmente „calificată", deprinsă, exersată) a ceea ce s-ar putea numi, eventual, tipul de comprehensiune cauzală obiectivă a totalităţii; fără a eluda segmentarea analitică, aceasta ar fi subordonată deprinderii sistematice de a corela.

Obiectele ideale matematice este titlul unei convorbiri (înregistrate de M. Caveing) cu J. T. Desanti, autor al unei teze de filozofie cu acelaşi titlu, susţinută la Sorbona. Teza îşi propune reînnoirea metodelor şi a analizelor logicii formale şi ale logicii transcendentale a lui Husserl, analiza „programării unei strategii a creativităţii" inaccesibile maşinii, dar nici datorate unui subiect constituant sau conştiinţei care „nu face nimic" şi care, după Desanti, este doar investită în cîmpul ei de obiecte. Desanti şi-a propus, de asemenea, redefinirea obiectului matematic şi a modului său de existenţă, ca relativitate stabilă şi mobilitate esenţială (comune însă, observăm, cu orice structură teoretică). Autorul ia în considerare faptul că „şi în matematică originea este sesizată doar într-un cîmp constituit şi normat de articulaţii produse". Contestînd explicarea simplistă a originii „naturale" a ideii de număr, J. Desanti lasă în suspensie explicarea naturii obiectului ideal matematic din cauza dificultăţii analizării temporalităţii lui (interne) şi ne procură dincolo de o „soluţie aperitiv", cum o numeşte Caveing, alte satisfacţii prin opiniile sale despre sarcina epistemologiei. Aceasta „nu merge pînă la un ultim demers, fondator"; epistemologul care desface un sistem teoretic este totdeauna prins în jocul operaţiilor. „El nu poate deci, pe de o parte, să planeze deasupra întregului cîmp, ca subiect, şi totodată să găsească în norma activităţii sale, de subiect (epistemologic, *n.n.*), regulile care permit definirea cîmpului în totalitate". Mai puţin satisfăcătoare ne apare afirmaţia că „el nu posedă nicăieri, nici în interiorul cîmpului teoretic, nici în propria sa poziţie, ca subiect, un sol originar în care ar putea sesiza o rădăcină şi un fundament, astfel încît se vede neîncetat trimis de la stratul constituit la altul constituant, într-o manieră indefinită, fără a putea găsi vreodată solul ultim" (p. 152). În alţi termeni, ne-am precizat în alt loc poziţia cu privire la dificila problemă a nivelelor de străpuns — epistemologic-ontic-ontologic — cu o metodologie ce ne pare că nu riscă „nivele ultime" metafizice. Este drept că „prin natura ei — şi aceasta nu este o limitare cu caracter arbitrar — nici o teorie nu poate fi fundament ultim, teorie a teoriilor".

Maurice Godelier atrage atenţia în *Marxism, antropologie şi religie* asupra roadelor frecventării izvoarelor clasice proprii, de către gîndirea marxistă contemporană. În particular, este vorba de reinterpretarea unor texte marxiste privind trecerea la societatea cu clase şi la modul de producţie asiatic. Din perspectiva informaţiei moderne asupra societăţilor primitive antice, ca şi a celor subdezvoltate, cu diferitele lor modele de evoluţie, aceste texte pun strălucit în evidenţă spiritul nedogmatic, atenţia acordată noutăţii ştiinţifice, mobilitatea de gîndire ce au călăuzit de-a lungul unei vieţi întregi elaborarea concepţiei lui Marx. Autorul insistă asupra aplicării perspectivei istorice şi comparative în cercetare — inclusiv în cea a gîndirii lui Marx şi, desigur, şi în cea a discipolilor lui — ca metodă „aproape clasică, de critică universitară", aptă să reconstituie o gîndire şi să întocmească bilanţul ei. Transparenţa relaţiilor sociale din societăţile primitive, însoţită de opacitatea relaţiilor cu natura, apoi răsturnarea acestui raport în societăţile cu clase, avînd drept consecinţă apariţia ideologiilor mistificate, constituie obiectul unei interesante analize, în ale cărei detalii nu putem intra aci.

La fel şi studiul Clarei Dan, *Empirism şi realism de la Marx la Piaget*, care încheie volumul, marchează, prin analiza nuanţată şi susceptibilă de dezvoltare a relaţiei obiect-subiect, un pas înainte în interiorul unei preocupări mai vechi pentru această problemă centrală a epistemologiei. Ca relaţie în spirit marxist este propusă pentru aria cunoaşterii schema

$$\text{subiect (activ)}\ \begin{matrix} \rightarrow \text{obiect} \rightarrow \\ \leftarrow \text{existent} \leftarrow \end{matrix}$$

concepută ca sinteză a gîndirii empirici şi a celei kantiene.

Diversitatea problematică, precum şi modul nuanţat, personal în care autorii citaţi dezbat temele amintite ar putea interesa un cerc larg de cititori pasionaţi de problematica epistemologică.

Ana Katz

STUDII DE ISTORIA RELIGIILOR

MITUL LUI HRISTOS

DE

M. B. MARTIN

Atitudinea critică faţă de mitul evanghelic a început aproape odată cu elaborarea acestuia. Astăzi este limpede că Iisus — *omul*, aşa cum rezultă el din scrierile creştine, nu are nimic comun cu Iisus — *zeul*, că elementele de biografie a lui Iisus nu au o bază obiectivă şi că argumentaţia fundată pe *Noul testament* nu poate fi considerată sigură.

Începutul „ demitologizării" figurii lui Iisus a fost făcut de iluminiştii francezi. Cu tot caracterul naiv al ideilor lor — naiv în raport cu nivelul actual al cunoştinţelor ştiinţifice şi cu interpretarea materialistă marxistă —, ei pot fi consideraţi ca întemeietorii şcolilor critice burgheze de istorie a religiei. Atît şcoala *mitologică*, cît şi cea *istorică* (cele două orientări principale ale istoriografiei burgheze în această problemă) pornesc de la Voltaire, Holbach şi Diderot.

Şcoala mitologică, negînd orice existenţă istorică a personajelor biblice, a întreprins o muncă uriaşă de comparare şi sistematizare a diferitelor religii antice, evidenţiind elementele comune de ritual, mitologie şi dogmă. J. Fraser a evidenţiat asemănarea dintre cultele zeilor care mor şi învie şi ritmul vegetaţiei şi al lucrărilor agrare, demonstrînd prezenţa elementelor de bază ale acestor culte agrare în mitul evanghelic. G. Robertson şi W.B. Smith au susţinut identitatea dintre cultul zeului iudeu Iehoşua şi cultul lui Iisus.

Pe baza studiului cronologic al textelor biblice, reprezentanţii şcolii mitologice au ajuns la concluzia că Iisus Hristos apare la început, în literatura creştină, sub aspectul unui zeu cu caracter cosmic, lipsit de trăsături omeneşti; ulterior, începe elaborarea unei biografii terestre a lui Iisus, se produce *umanizarea* zeului, pentru ca în final să se cristalizeze un personaj complex, zeu şi om în acelaşi timp. *Evoluţia mitului de la zeu la om constituie teza fundamentală a şcolii mitologice.*

În opoziţie cu şcoala mitologică, diferiţii reprezentanţi ai şcolii *istorice* şi-au centrat cercetările *pe admiterea existenţei lui Iisus ca un*

Rev. filoz., **20**, *3*, p. 349–360, Bucureşti, 1973

fapt istoric real. Școala istorică a desăvîrșit demitizarea figurilor biblice începută de „ mitologi”, separînd izvoarele mitice de materialul considerat ca document istoric. De aici o atitudine critică maximă față de mărturia textelor. Școala istorică a fost prima care a cercetat multilateral ideologia și activitatea iudaismului antic, înțelegînd într-o oarecare măsură rolul sectelor iudaice și al comunităților din diaspora în pregătirea apariției creștinismului. Prin reprezentanții săi cei mai avansați, școala istorică a ajuns la înțelegerea faptului că religia constituie un fenomen social, supus legilor generale ale evoluției sociale; religiile se nasc, se dezvoltă și mor ca toate celelalte fenomene sociale, creștinismul nefiind o excepție. Orice religie ia naștere ca urmare a unei nevoi sociale, se dezvoltă pe baza materialului ideologic existent în societate și răspunde în mod diferențiat necesităților diferitelor grupuri sociale.

Care sînt punctele slabe ale celor două orientări principale în istoria creștinismului?

Ignorarea aproape totală a celorlalți factori — în afară de filiația mitologică — și în special ignorarea condițiilor social-politice concrete ale epocii respective, a istoriei concrete a Palestinei, a izvoarelor posibile ale literaturii creștine au dus pe reprezentanții școlii mitologice la absolutizarea schemei lor. Una din cauzele acestei erori o constituie fundamentul filozofic de la care a pornit această școală: idealismul tinerilor hegelieni, care au fost primii reprezentanți de seamă ai acestei școli. Bruno Bauer a încercat să demonstreze, prin analiza critică a literaturii creștine, concepția sa despre autoconștiința generală ca demiurg al realului. Drews și-a fundamentat opera pe ideile „ monismului concret” al lui Hartmann. Toate aceste ipostaze ale panteismului idealist nu puteau duce la o înțelegere științifică a fenomenului cercetat.

De cealaltă parte, axioma existenței istorice a lui Iisus a limitat în mod simțitor opera școlii „ istorice”. Unii dintre reprezentanții ei legau recunoașterea existenței istorice a lui Iisus de recunoașterea misiunii lui evanghelice.

Numeroși cercetători marxiști au considerat problema istoricității sau neistoricității lui Iisus ca avînd un caracter secundar, neesențial. Fie că Iisus sau celelalte personaje ale *Noului testament* sînt fictive, fie că ele au prototipuri reale, istoria efectivă a creștinismului este produsul condițiilor și al cauzelor generale obiective; modificările de detaliu, pe care existența sau inexistența unor personaje le pot produce în tabloul general al acestei istorii nu joacă un rol esențial.

După opinia noastră, problema este ceva mai complexă. Întreaga istorie a criticii *Bibliei* s-a structurat în esență pe această problemă, inclusiv critica *ateistă*. Acest lucru era firesc, deoarece existența istorică a lui Iisus constituie cheia de boltă a sistemului teologic creștin. De aceea disputa dintre credincioși și atei se duce, sau cel puțin începe, aici. Și ea a generat un imens material despre epoca în care s-a născut creștinismul, despre relațiile materiale și spirituale din acea epocă, despre ideile și convingerile oamenilor. Întreg acest material necesită o operă de sinteză nerealizată pînă acum.

Iată de ce problema istoricităţii personajelor *Noului testament* nu este, cum afirmă numeroşi cercetători, indiferentă pentru marxism.

★

Rezultatele cercetărilor dovedesc astăzi, în mod neîndoielnic, că *ideologia creştină a fost elaborată într-o perioadă îndelungată de un mare număr de oameni, diferiţi ca origine socială, mod de gîndire, cultură şi civilizaţie.*

Izvoarele cele mai profunde ale mitului hristic se află în *credinţele populare.* Lor li s-a adăugat activitatea unor personalităţi mai mult sau mai puţin proeminente, începînd cu ideologii sectelor iudaice pînă la intelectualii de origine latină deveniţi ,, părinţi'' ai bisericii.

Pornind de la stadiul actual al cunoştinţelor, izvoarele mitului lui Iisus Hristos sînt de obicei clasificate în felul următor :

1) Tradiţia mesianică iudaică ; aceasta cuprinde referirile la *Vechiul testament*, inclus în literatura creştină, precum şi tradiţia mesianică în general, ideologia mesianismului ca o premisă a noii religii.

2) Mitologia popoarelor orientale — adică complexul de religii şi culte agrare cu caracter ciclic, mistere şi drame rituale : cultul zeilor care mor şi învie, cultul Soarelui, cultele de răscumpărare —, care au dat un bogat material pentru elaborarea legendelor evanghelice.

3) Izvoare istorice sau legendare, folclorice sau cu caracter istoric, avînd ca temă comună activitatea, patimile şi moartea unor şefi de mişcări populare, secte religioase şi chiar conducători de state.

Aşa cum arătam, şcoala mitologică considera că a doua grupă de izvoare reprezintă materialul principal, poate chiar unic al mitului lui Hristos, celelalte izvoare fiind dedublări sau copii ale miturilor agrare sau solare. Jertfa lui Iisus, care pătimeşte, moare şi învie pentru a salva pe cei ce cred în el, şi-ar avea originea în credinţa comună tuturor popoarelor orientale că zeii pot fi milostiviţi prin jertfe ; atît, doar, că creştinismul a amplificat această idee.

De fapt însă ideea milostivirii prin jertfă îşi are rădăcina încă în miturile triburilor de vînători : în ritualurile de iniţiere împletite cu credinţele totemice regăsim ideea morţii şi a învierii celui iniţiat, ca un simbol al trecerii sale într-o categorie socială superioară. În mitologia comunităţilor agrare regăsim aceeaşi idee sub forma credinţei în moartea şi învierea duhului seminţiei sau în ciclul solar.

Transformarea relaţiilor sociale a determinat şi modificarea imaginii mitologice, dezvoltarea cultului suferinţei şi al morţii în relaţie directă cu realităţile sociale.

Nu numai ideea morţii şi a învierii a fost preluată de creştinism din cultele agrare, ci aproape întreaga poveste a patimilor. Legenda trădării o regăsim în mitul lui Osiris ; judecata şi condamnarea în mitul lui Marduk babilonianul ; peştera-mormînt în mithraism, în cultul lui Attis şi Tammuz. La fel şi multe amănunte de biografie : naşterea miraculoasă, rolul mamei lui Iisus şi prezenţa constantă a femeilor însoţitoare cu numele de Maria sau Marta (vezi cultele indiene), multe dintre miracolele atribuite lui Iisus etc. pot fi regăsite în mitologia diferitelor popoare orientale.

Ideea *centrală* a doctrinei creştine, *ideea mesianică, este însă de proveniență iudaică.* Concepţia despre Iisus ca „ Hristos", adică uns, trimis al divinităţii pentru mîntuirea poporului este de origine iudaică.

Ideea mesianică era generală epocii ; ea a căpătat însă o dezvoltare deosebită în mitologia iudaică datorită condiţiilor istorice specifice ale dezvoltării acestui popor. Încă de la apariţia sa, mesianismul iudaic a exprimat tendinţe sociale diferite : pe de o parte, un mesianism de coloratură sacerdotală şi naţională, exprimînd speranţele şi tendinţele straturilor sociale dominante economic şi social ; pe de altă parte, un mesianism popular, exprimînd în formă mistică veleităţile de libertate şi dreptate socială ale maselor.

Cultul lui Iehoşua poate fi considerat un exemplu al acestei dualităţi şi, totodată, un punct de pornire al mitului creştin. Exegeza de text a dezvăluit existenţa unui interesant paralelism între mitul lui Moise şi cel al lui Iehoşua. Ambele se dovedesc, în forma lor definitivă, a fi prelucrarea sacerdotală a unor mituri mai vechi despre zeităţi tribale, cu trăsături asemănătoare celor canaanite şi babiloniene, zeităţi solare şi acvatice. Alături de forma definitivă a acestor culte, s-au păstrat şi reminiscenţe cu caracter mai vechi, incluse în legendele despre profeţi (Elisei, ucenicul lui Ilie, este de fapt „El-Işa", zeul Işa sau Iehoşua).

Vechiul zeu eponim al triburilor israilite nordice, Iehoşua, a jucat în mitologia lor un rol analog celui jucat de Moise în mitologia triburilor din sud. Unificarea triburilor a dus la subordonarea zeităţilor triburilor mai slabe, dar popularitatea lui Iehoşua s-a menţinut, nu numai în textele oficiale, unde el devine erou conducător de oşti, ci şi în mitologia „ neoficială", în legendele populare, cultul său continuînd a fi practicat în regiunile periferice, sub forma unei religii de misterii, cu dramă rituală şi masă comună. Iehoşua a devenit treptat zeu protector al unora dintre sectele iudaice. Apariţia sa în cărţile sibiline este considerată de A. Robertson ca o dovadă a rolului său de mîntuitor şi de prototip al lui Iisus [1].

Figura lui Ioan Botezătorul prezintă, de asemenea, trăsături interesante, care dezvăluie caracterul dualist al originii personajelor biblice. Iniţial, mitul lui Ioan reia elemente din mitul profetului Ilie, atît prin caracterizarea sa, cît şi prin afirmaţii directe (cf. Matei, 17, 10 –13). Unii cercetători consideră că în timpul exilului babilonian s-ar fi format o sectă a „ ioaniţilor", al cărei zeu eponim s-ar fi născut prin contopirea mitului unui zeu canaanit al furtunii, stihiei apelor şi agriculturii cu un zeu local al apei, Oannes. După exil, acest mit a evoluat, ca şi cel al lui Iehoşua, devenind din divinitate un muritor cu rol de profet şi predicator, patron al unei secte de tip esenian [2].

Profeţii iudei au constituit una din sursele principale ale tradiţiei mesianice iudaice în creştinism. Mitul lui Hristos a preluat în mare măsură trăsături ale acestor profeţi. Paralelismul între profeţii Ilie şi Elisei, pe de o parte, şi Ioann şi Iisus, pe de alta, este pilduitor în acest sens.

---

[1] *Kritica iudeiskoi relighii*, Moskva, 1964, p. 225–239, 258; S. I. Kovalev, *Osnovnîe voprosî proishojdenia hristianstva*, Moskva, 1964, p. 107–108.

[2] *Kritika iudeiskoi* ..., p. 263–265; G. Brandès, *Urchristentum*, Berlin, 1927, p. 28–29.

Dealtfel, numele celor doi profeţi (El-iahu şi El-işa) reflectă caracterul lor iniţial de zeităţi tribale, devenite zeităţi protectoare ale confreriilor de profeţi, aşa cum puteau fi şi Ioann şi Iisus.

Pe lîngă aceste preluări directe, mitul evanghelic este construit prin numeroase împrumuturi sau invenţii introduse „ pentru ca să se împlinească cuvîntul domnului", adică pentru a corespunde cu diferite pasagii din *Vechiul testament*. Biografia mitică a lui Iisus este în principal produsul mediului iudaic, cu toată ignoranţa de care autorii evangheliilor dau adesea dovadă în ce priveşte istoria şi geografia Palestinei antice, ca şi în ce priveşte limba în care erau scrise textele biblice. Traducerile în greceşte, prin erorile produse de ignoranţa autorilor, au introdus în *Noul testament* o serie de elemente de confuzie, ale căror rădăcini se află în tendinţa de a adapta vechile mituri iudaice la modul de gîndire al lumii elenistice. Aşa s-a născut mitul „ concepţiei imaculate", ca şi titulatura dată lui Iisus de „ fiu al lui Dumnezeu", idee caracteristică pentru viziunea religioasă a lumii greco-romane, dar incompatibilă cu religia iudaică.

Toate acestea dovedesc legătura strînsă dintre *Vechiul* şi *Noul testament*. Însăşi maniera de scris a evangheliştilor este modelată după cea a autorilor biblici, dar mai ales este foarte apropiată de cea a textelor esseniene de la Kumran, fapt despre care va fi vorba mai jos.

În mitul lui Hristos se regăsesc, aşa cum am menţionat, nu numai vechile izvoare mitologice, ci şi urmele unor legende populare cu fond posibil istoric, avînd în centrul lor trăsăturile—evident, comune mai multor personaje istorice — ale unor conducători de mişcări social-religioase şi chiar politice. De aceea se ridică întrebarea dacă a existat oare cu adevărat un om purtînd numele de Iisus care să fi trăit în acel timp în Palestina şi a cărui viaţă să fi lăsat urme în documentele cunoscute de noi?

Fără a discuta pe larg acest aspect, menţionăm doar că principalele mărturii din textele nereligioase, considerate ca documente, sînt foarte şubrede. Pasajul din *Antichităţile iudaice* al lui Josephus Flavius este considerat de majoritatea cercetătorilor ca interpolat. Ar exista chiar manuscrise în care pasajul ar fi absent[3].

Aceeaşi obiecţie se aduce şi textului din Tacit (*Annale*, XV, 44), care vorbeşte despre existenţa creştinilor la Roma, în legătură cu incendierea oraşului în timpul lui Nero. Folosirea termenilor de „ Hristos" şi „ creştini" nu concordă cu stilul *Analelor*. Menţionarea lui Pillat — mărunt funcţionar roman — este îndoielnică; pe de altă parte, dacă Tacit ar fi cunoscut arhivele imperiale în aşa măsură încît să amintească şi de măruntul prefect din Iudeea, nu i-ar fi dat titlul de procurator. Însăşi povestea incendierii Romei este neverosimilă. Pe timpul lui Nero nu existau pedepse speciale pentru incendiatori; cea imaginată de Tacit este cel mult o imagine literară. A instaura făclii vii în grădinile de pe Palatin era o aberaţie; orice acţiune de acest fel în spaţiul plin de corturi şi bărăci ar fi reînviat incendiul. Dealtfel, povestea incendiului nu apare în textele „ părinţilor" bisericii, fiind introdusă în falsele scrisori ale lui Seneca către Pavel.

---

[3] Vezi A. Donini, *După chipul şi asemănarea omului*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 339, nota 11; M.M. Kublanov, *Novîi Zavet Poiski i nahodki*, Moskva, 1968, p. 137—139; J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Berlin, 1930, p. 71—72.

Concluzia este evidentă : nu poate fi vorba de mărturii documentare cu privire la existenţa istorică a unui om cu numele de Iisus. Cu atît mai mult nu poate fi considerată ca valabilă biografia evanghelică a lui Iisus, chiar dezbărată de toate elementele de supranatural. Se poate observa cu uşurinţă cît de contradictorie apare această „ biografie reală". Ceea ce un exeget consideră ca sigur, alţii pun sub semnul îndoielii. Pentru unii, Iisus este un predicator ambulant ; pentru alţii, un şef de sectă ; Robertson îl consideră conducătorul unui grup de răsculaţi ; Klausner, un profet paşnic, preocupat exclusiv de perfecţionarea morală a omenirii.

Există totuşi, elemente cu caracter istoric în mitul lui Iisus. Aceasta nu înseamnă că putem afirma existenţa unui „ miez raţional" al mitului, cum procedează Robertson, ci, doar, că în acest mit se regăsesc urmele a mai *multor legende*, despre personaje *diferite*, întreţesute prin acţiunea, conştientă sau inconştientă, a creaţiei folclorice şi a redactorilor textelor precreştine şi creştine.

Astfel, menţiunile din *Talmud* despre „ Iisus fiul lui Pandera" şi „ Iisus fiul Mariei" (reluate în literatura karaiţilor) nu pot fi total desconsiderate. Este foarte posibil ca ele să facă parte dintr-o tradiţie orală mai veche. Faptul că Iakub Al-Qirqisani leagă personalitatea acestuia de existenţa „ sectei peşterii" — identificată de unii cercetători cu secta de la Kumran — întăreşte acest lucru [4].

Într-adevăr, figura „ învăţătorului" din textele sectei de la Kumran prezintă asemănări izbitoare cu figura predicatorului galileean. „ Învăţătorul galileean — scrie Dupont-Sommer — în aspectul sub care se prezintă în faţa noastră în scrierile *Noului testament* este în multe privinţe o uimitoare reîncarnare a învăţătorului dreptăţii" [5]. S. Kovalev, mai prudent, consideră doar că legenda „ învăţătorului" de la Kumran a influenţat formarea mitului lui Hristos, intrînd ca un component al lui [6]. În orice caz, analogia dintre liniile generale ale celor două mituri este pregnantă : şi unul, şi celălalt sînt prezentaţi ca personalităţi superioare, cu activitate de profeţi, învăţători şi conducători (chiar întemeietori) de secte ; şi unul, şi celălalt sînt înzestraţi cu daruri deosebite de divinaţie şi profeţie ; şi unul, şi celălalt întîmpină duşmănia profeţilor, persecuţii, trădare, moarte violentă. Este fără îndoială mai mult decît o simplă coincidenţă literară.

---

[4] *Karaite Anthology*, New Haven, 1955, p. 50. Menţiunile din *Talmud* referitoare la Iisus sînt puţine şi au caracter mai mult polemic decît istoric. Ca şi evangheliile, dealtfel, *Talmudul* nu este o cronică, şi redactorii săi nu acordau importanţă evenimentelor sau personalităţilor decît în măsura în care acestea puteau fi legate de o controversă cu caracter, etic, religios sau juridic. Klausner remarca pe drept cuvînt că, dacă pentru istoria răscoalei antigreceşti a macabeilor am fi dispus doar de sursele din *Talmud*, nu am fi cunoscut nici măcar numele conducătorilor acestei mişcări. Pe de altă parte, este interesantă existenţa a numeroase coincidenţe textuale între *Talmud* şi evanghelii, mai ales în ce priveşte „ cuvintele lui Iisus", putînd fi vorba de o sursă de inspiraţie (cf. I. Klausner, *op. cit.*, p. 54—55).

[5] A. Dupont-Sommer, *Aperçu préliminaire sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1950, p. 122.

[6] S.I. Kovalev şi M.M. Kublanov, *Nahodki v Iudeiskoi pustîne*, Moskva, 1964, p. 85.

Mitul ,, învățătorului" de la Kumran, sau legenda sa, dacă are un fond istoric, a constituit unul din izvoarele mitului lui Iisus [7].

A. Donini regăsește în istoria patimilor regelui spartan Cleomones un alt izvor al mitului evanghelic. Într-adevăr, în istorisirea lui Plutarh regăsim o serie de elemente din mitul evanghelic : în special episodul *Cina de taină* este foarte asemănător. Dar însuși Plutarh ar fi putut să se inspire din miturile agrare, care și în Egipt — unde este plasată desfășurarea dramei lui Cleomene —, și în alte părți ale Orientului antic cuprindeau în ritual agapa comună și drama morții și a învierii [8].

Mai importante sînt însă datele istorice care atestă numeroasele cazuri cînd șefi de mișcări antiromane și conducători de secte potrivnice teocrației erau declarați de partizanii lor drept mesia, regi sau profeți. Numai din opera lui Josephus Flavius putem afla următoarele :

dintre conducătorii răscoalelor de după moartea lui Irod, Afrong (în Iudeea) și Simon (în Perea) se autointitulau regi (*Bell. iud.* II, 4, 3 și *Ant.* XVII, 10, 4) ;

galileeanul Tevda este declarat messia (Ant. XX, 5,1 ; cf. *Faptele*, 5, 36) ;

un profet iudeu venit din Egipt (menționat și în *Faptele*, 38) încercase o răscoală, chemînd poporul să se adune pe muntele Măslinilor (*Ant.*, XX, 6-10 și *Bell. iud.* II, 1, 3-5) ;

conducătorii sicarilor din timpul războiului antiroman, Menahem ben Iehuda și Simon bar Giora, erau recunoscuți ca regi (*Bell. iud.*, IV, 9, 3—4).

Adesea, amănunte din acțiunile acestor ,, regi" sau ,, profeți" se regăsesc în evanghelii. Desigur, poate fi vorba și de împrumuturi ulterioare din Flavius, dar nu poate fi negată influența directă a evenimentelor trăite de membrii diferitelor secte din Iudeea asupra formării mitului evanghelic.

Existența acestor izvoare istorice sau legendare *laice* este evidentă. Dar tulpina reală a biografiei acestora, după expresia lui D.F. Strauss, a fost în cursul istoriei creștinismului în așa măsură năpădită de inflorescența mitologică, încît cu greu ar mai putea fi descoperită.

Partizanii existenței istorice a lui Iisus se folosesc însă de aceste date în sprijinul tezei lor. În special faptul că aceste date confirmă ipoteza originii palestiniene a creștinismului — în dauna opiniei școlii mitologice, la care se raliază numeroși dintre cercetătorii marxiști, că creștinismul a apărut la Roma sau, în orice caz, în afara Palestinei — este considerat ca un argument în favoarea existenței istorice a lui Iisus.

În realitate însă, el este insuficient. Lipsa de coordonare a biografiei (chiar dacă facem abstracție de contradicțiile dintre evanghelii), lipsa de autenticitate a datelor din textele creştine, care toate sînt mult posterioare epocii descrise, fac ca biografia *omului* Iisus, aşa cum apare în evanghelii, să fie un mit în aceeaşi măsură ca şi biografia *zeului* Hristos.

---

[7] Mai pe larg despre aceasta, vezi I.D. Amusin, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, București, 1964, cap. V ; I.D. Amusin, ,,*Ucitel pravednosti" kumranskoi obșcini*, în *Ejegodnik Muzeia istorii relighii i ateizma* (EMIRA), VII, 1963, p. 253-258 ; M.M. Kublanov, *Kumranskie otkrîtiia i sovremennaia teologhiia*, în EMIRA, VI, 1962, p. 387-388 ; I.D. Amusin, ,, *Izbrannik boga" v kumraniskih tekstah*, în ,, Vestnik Drevnei Istorii", nr. 1, 1966, p. 73-79 ; J. Carmignac, *Les horoscopes de Qumran*, în ,, Revue de Quamran", 18, nr. 5, 1965, p. 199—217 etc.

[8] Plutarh, *Cleomenes*, 24-35 ; vezi și A. Donini, *op. cit.*, p. 224-225 ; I. Trenczenyi-Waldapfel, *Mifologhiia*, Moskva, 1959, p. 412-413 ; Ch. Guignebert, *Le christianisme antique*, p. 34 ; S.W. Baron, *A social and religious history of the Jews*, New York, p. 251.

Izvoarele istorice şi urmele de biografii reale existente în *Noul testament* îşi păstrează totuşi importanţa, care constă nu în faptul că în ele este sau nu confirmată existenţa istorică a protagoniştilor acestor texte, ci în substratul social pe care îl dezvăluie, în evidenţierea forţelor sociale care au concurat la pregătirea şi elaborarea noii religii.

Din acest punct de vedere, diferitele izvoare ale mitului lui Hristos pot fi clasificate şi după esenţa lor socială, şi anume :

— izvoare *populare*, în care predomină mesianismul iudeu popular : ideea mîntuitorului liberator şi împărţitor de dreptate. Cu caracter foarte variat, aceste izvoare constituie foarte probabil *fondul primar* al mitului, pe care s-au grefat ulterior elementele de ordin religios teoretic ;

— izvoare ce pot fi numite *profetice*, rezultat al activităţii predicatorilor ambulanţi, apostolilor şi şefilor de secte. Dacă sursele populare pot fi considerate ca producţia spontană a maselor, exprimînd într-o formă semireligioasă, semilaică speranţele de libertate şi dreptate socială ale poporului exploatat, predicatorii şi şefii de secte prelucrau în mod conştient materialul de care dispuneau, pentru a sprijini o anumită poziţie ideologică, pentru a-şi menţine şi întări autoritatea. De aceea aceste izvoare dau impresia unei selecţii mai serioase, bazate în special pe referirile la *Vechiul testament* (continuînd filiaţia literaturii esseniene). Aşa s-au născut, probabil, primele culegeri de ,, logii'' atribuite lui Iisus, unele epistole, apocalipse. Iisus apare în aceste texte atît sub aspectul predicatorului popular, cît şi sub cel de zeu lipsit de caractere umane ;

— izvoare care ar putea fi numite *hieratice*, opera redactorilor evangheliilor şi ai altor texte canonizate, în care predomină *orientarea paulinistă*, reprezentînd adaptarea curentului gnostic şi a filozofiei elenistice vulgarizate la spiritul religiei în formare, şi totodată *tendinţa canonizării*, adică a unificării diferitelor curente din cadrul creştinismului într-o entitate lipsită de contradicţii interne. Esenţialul în aceste izvoare îl reprezintă tendinţa de a pune de acord mitul elaborat cu concepţiile şi interesele celor ce preluaseră conducerea obştilor şi, în acelaşi timp, încercarea de a elabora o biografie unitară a lui Iisus zeul şi omul.

Nu este greu de observat că aceste diferite izvoare profilează o *evoluţie*, o modificare a mitului lui Hristos, datorat acţiunii diferitelor forţe sociale care îşi însuşiseră noua credinţă şi luptau pentru dominaţia materială şi ideologică în comunităţile creştine.

După cum am mai subliniat, problema evoluţiei mitului evanghelic a fost cercetată de ambele orientări pomenite, ele elaborînd două scheme ale acestei evoluţii.

Partizanii istoricităţii lui Iisus consideră că mitul acestuia a evoluat *de la om la zeu*, adică figura, la început reală, a întemeietorului creştinismului a fost treptat, în imaginaţia generaţiilor următoare, zeificată : la povestirea evenimentelor reale s-au adăugat diferite elemente mitologice, care au dus la mitul în forma actuală.

Şcoala mitologică a respins această schemă, demonstrînd că în cele mai vechi documente creştine nu există nici un fel de date ale biogra-

fiei terestre a lui Iisus; în *Apocalipsa lui Ioan*, Iisus este un zeu cu caracter cosmic, lipsit de orice atribute umane.
Tot ce este biografie terestră este produsul epocii ulterioare. Evoluția mitului lui Iisus s-a produs *de la zeu la om*[9].

După opinia cercetătorilor marxiști, schema mitologică se apropie mai mult de adevăr. Iisus este originar un mesia iudeu, mai mult zeitate decît om, expresie a forței divinității, care trebuie să mîntuiască poporul de sub robia străină. Umanizarea sa s-a produs ca urmare a efectului psihologic al înfrîngerii în războiul din 63 –70 e.n.

Așa cum se întîmplă de multe ori, exagerarea metodologică a unei laturi a problemei duce la absolutizarea metafizică a interpretării și generează erori. Aceste două scheme de principiu, fiecare cu meritele sale, prezintă însă și multe inconsecvențe și deficiențe.

Pentru schema „ istorică" este caracteristică în primul rînd inconsistența argumentelor documentare și lipsa unității personalității istorice a lui Iisus. Am văzut mai sus că referințele din operele necreștine sînt foarte îndoielnice. Textele creștine — canonice și apocrife — chiar dacă le adoptăm în cronologia propusă de cercetătorii școlii „ istorice" — nu oferă nici un fel de garanții în privința autenticității datelor biografice prezentate. Cu cea mai mare indulgență putem reține din cele mai vechi texte evanghelice atestarea existenței unui predicator ambulant, născut în Galileea sau în Iudeea (dacă nu cumva e vorba de mai multe persoane). S-a numit el oare Iisus? Acest nume însuși are un sens mistic, soteric, care poate fi aplicat mai multora, acoperind numele originare [10].

Orientarea idealistă a școlii „ istorice", care nu poate concepe apariția religiei fără rolul *hotărîtor* al personalității lui Iisus, constituie deficiența principală a acestei scheme.

Schema mitologică nu este însă nici ea perfectă. Ea depinde de o schemă cronologică rigidă; dacă *Apocalipsa lui Ioan* nu mai poate fi datată ca cea mai veche operă cu caracter creștin, schema „ zeu-om" se dărîmă. Or, cronologia menționată de Engels este astăzi pusă la îndoială, date fiind descoperirile din ultimele decenii [11]. Apoi, această schemă nu ține seama de preistoria creștinismului, adică de sursele cu caracter essenian, în care figura lui mesia este mult mai umanizată, ca și de literatura necanonică în care apar elemente umane mai devreme decît în textele consacrate.

Dealtfel, caracterul uman al unei figuri mitologice nu este legat exclusiv de amănuntele de ordin biografic. Un rol important îl joacă și poziția ocupată în dogmatica respectivă. Personajele mitologiei creștine joacă roluri foarte variate. Unele sînt pur mitice, îndeplinind un rol simbolic, am zice literar, de colorare a unor idei abstracte, de oglindire a atmosferei epocii. Chiar dacă poartă nume de personaje istorice (Pillat, Irod, Tiberiu), ele nu au nici o corespondență reală.

---

[9] A. Loisy, *La naissance du christianisme*, Paris, 1953, p. 8; P.L. Couchoud, *Jésus, le dieu fait homme*, Paris, 1937, p. 350; Iu. Vipper, *Rim i rannee hristianstvo*, Moskva, 1954, p. 66-68, 114-115 etc.

[10] Ch. Guignebert, *Jésus*, p. 80. Textele *Noului testament* atestă rolul adesea *magic* atribuit numelui lui Iisus (cf. *Filip.*, 2,9—10; *I.Col.*, 1,2); cf. și P.-L. Couchoud, *op. cit.*, p. 42.

[11] Cf., de exemplu, în *Studii clasice*, III, 1961, p. 103, nota 7.

Altele însă, cele care joacă un rol central în mitul creştin (Iisus, Ioan Botezătorul, apostolii, familia lui Iisus), nu pot fi puse în această categorie. A nega total caracterul lor istoric este la fel de greşit ca şi a-l accepta în mod necritic. Pentru concepţia marxist-leninistă, apariţia creştinismului nu poate fi opera exclusivă a unor personalităţi, deci negarea existenţei lor istorice nu schimbă cu nimic fondul problemei. Pe de altă parte însă, fără îndoială, că la originea creştinismului s-au aflat anumite personalităţi, ale căror idei, tendinţe, acţiuni au reflectat în mod sintetic dialectica forţelor social-politice şi ideologice ale epocii. Descifrarea biografiei reale a unor asemenea personaje poate contribui la o înţelegere mai deplină a apariţiei şi evoluţiei creştinismului. De aceea problema istoricităţii personajelor *Noului testament* nu poate fi total indiferentă.

Oricît ar părea de curios, schema mitologică nu ţine seama de însuşi modul în care se elaborează miturile, de forţa lor penetrantă în conştiinţele oamenilor. O scurtă paranteză ar putea dovedi acest lucru prin două exemple.

Primul este cel al legendei Jeannei d'Arc. Moartea ei pe rug a fost semnalul pentru dezlănţuirea fanteziei populare. Cîteva luni mai tîrziu, în Franţa circulau legende despre salvarea Fecioarei din Orléans. Au apărut false fecioare, ale căror urme documentare, rămase în arhivele din Orléans şi în genealogiile unor familii, au produs multă bătaie de cap cercetătorilor de mai tîrziu.

Al doilea exemplu este cel al lui Napoleon. La numai cîteva decenii după Waterloo, se crease în Franţa o legendă în jurul lui Napoleon. Pentru partizanii săi, înfrîngerea era datorată exclusiv trădării; calităţile sale *extraordinare* contrabalansau toate erorile şi toate nenorocirile aduse Franţei de dictatura sa. Napoleon era *omul providenţei*, omul care salvase Revoluţia şi Franţa de complotul marilor puteri etc.

Aceste exemple — în care regăsim trăsături caracteristice din mitul creştin — nu ne spun oare că formarea legendei despre un om, mai ales în condiţiile specifice create de psihologia *înfrîngerii* (sau a *morţii*) şi de persistenţa iluziei într-o revanşă (respectiv în revenirea persoanei) urmează anumite legi generale ale procesului mitogenetic? Aşa cum legenda napoleoniană, în condiţiile unei realităţi istorice la fel de complexe, a prins extrem de repede cu tot caracterul ei extraordinar determinînd nu numai formarea unei mişcări politice, dar modificînd şi modul de prezentare a istoriei reale a Franţei—şi legenda despre conducătorul de sectă care mai tîrziu s-a numit Iisus — a luat amploare cu atît mai mare şi mai rapidă cu cît era mai plină de supranatural (mai ales că în acel timp supranaturalul era „la ordinea zilei").

Dacă în rîndul cercetătorilor marxişti interpretarea mitologică a fost şi este încă dominantă [12], există totuşi opinii mai puţin exclusiviste.

---

[12] Vezi, de exemplu, în acest sens, *Filosofskaia enţiklopedia*, tom., 2, Moskva, 1960, p. 250, unde I. Krîvelev, în articolul despre Iisus Hristos, nu pomeneşte deloc de substratul economic şi social al apariţiei mitului evanghelic. Acelaşi autor, în volumul *Cito znaet istoriia ob Iisuse Hriste*? acceptă fără rezerve punctul de vedere al şcolii mitologice, pe care îl regăsim susţinut de I.A. Elniţkii, în articolul consacrat surselor mitologiei creştine din culegerea *Voprosî naucinogo ateizma*, 12, 1971, p. 197—231.

Încă I. Vipper, considerat unul dintre principalii susținători ai schemei ,, zeu-om'', a emis o teză proprie, care ar putea fi numită ,, ipoteza celor două mituri paralele'' : ,,. . . în formula ,, Iisus este Hristos'' * sînt alăturate și împăcate două învățături deosebite : prima — despre Iisus, profet, învățător și vindecător, care a venit la poporul său, dar nu a fost recunoscut și a pierit de mîna dușmanilor ; a doua — despre Hristos, mîntuitorul tuturor credincioșilor, care va să vie în slavă și să săvîrșească judecata dreaptă pe pămînt ; una, care nu depășește limitele iudaismului, cealaltă — anunțată tuturor popoarelor lumii. Ambele aceste învățături erau recunoscute în cercurile sectante ca fiind independente și existînd separat încă în epoca alcătuirii evangheliilor . . . ''[13].

Această ipoteză, reluată și de alți cercetători[14], ne oferă ceva mai mult decît o schemă : ea este o primă încercare de a rezolva problema formării și evoluției mitului lui Hristos într-o lumină mai realistă. Cercetările de arheologie, lingvistică și istorie oferă în ultimul timp mai mult material pentru evidențierea surselor cu caracter istoric ale mitului evanghelic. Susținerea ipotezei pur mitologice nu mai este atît de sigură.

Ce concluzii se pot trage din această analiză succintă a datelor privind mitul lui Hristos?

1. Existența istorică a lui Iisus Hristos, așa cum apare în textele evanghelice, este neconfirmată și neconfirmabilă. Mitul lui, eliberat de elementele mistice, neistorice, oferă date foarte sumare, nesusținute de alte izvoare, din care se poate deduce ipoteza existenței istorice a cîtorva prototipuri istorice, printre care foarte probabil că se numără și ,, învățătorul'' sectei eseniene de la Kumran, pe baza legendei cărora s-a format unul din aspectele mitului.

2. Paralel — după toate probabilitățile —, mitologia cultelor agrare și solare ale popoarelor Orientului antic, inclusiv cel iudaic, a evoluat spre transformarea eroului central al mitului într-un zeu cu caracter mesianic, reflectînd tendințele maselor populare către eliberare, tendință al cărei fond social era justificat, însă forma de exprimare era viciată de o serie de cauze, asupra cărora nu insistăm aici.

3. Din influența reciprocă a acestor două linii de dezvoltare a ideologiei religioase s-a dezvoltat, în primul rînd, ideea învierii învățătorului mort în condiții violente și adesea misterioase. Imaginea învierii este motivată de atmosfera de exacerbare spirituală alimentată permanent de criza social-politică generală a Imperiului roman și în mod deosebit de evenimentele din Palestina antică. În această atmosferă, în care speranța și deznădejdea alternau neîncetat, în care conflictele ideologice ajungeau repede la cele mai ridicate temperaturi, în care conștiința individului și a maselor era întunecată de tradițiile și credințele vechi, ca și de neputința de a întrezări drumul spre viitor, nimic nu mai pare imposibil la un moment dat. Speranțele zdrobite de forța armelor renasc sub forma mistică cu cea mai mare ușurință .

---

* *Marcu*, 8, 27-30 ; *Matei*, 16, 16 ; *Ioan*, 1, 42.

[13] I. Trenczenyi-Waldapfel, *op. cit.*, p. 90—91.

[14] M.M. Kublanov, *Iisus Hristos—bog, celovek, mif?*, Moskva, 1964, p. 110 ; idem, *Novîi Zavet — poiski i nahodki*, p. 140-146.

4. Evoluţia acestui mit, centrul unei noi credinţei religioase, nu a urmat nici schema mitologică, nici pe cea istorică. Procesul a fost mult mai complex, mai larg ca arie de cuprindere, ca idei şi eumente componente. Izvoarele sale au fost şi istorice, şi legendare şi mitice. Stratul originar a fost foarte probabil de origine populară, exprimînd nu creaţia deliberată a uneia sau mai multor personalităţi, ci efortul unor grupuri, diferite ca origine, dar cu preocupări spirituale comune, de a găsi forma ideologică a năzuinţelor şi speranţelor lor de libertate şi dreptate socială. Imposibilitatea de a le realiza prin mijloacele materiale, devenită tot mai evidentă după fiecare nouă înfrîngere militară şi politică, a canalizat treptat conştiinţele spre supapa mistică.

Dar din moment ce creştinismul este doar expresia religioasă a factorilor social-economici care determină dezvoltarea istorică, istoricitatea lui Iisus nu mai este o problemă de importanţă principală. Existenţa istorică a unui personaj central, dacă ar fi dovedită, l-ar încadra doar pe acesta în procesul istoric general din care a rezultat această nouă religie.

Vorbind despre originea creştinismului sub aspectul *organizatoric*, majoritatea cercetătorilor — indiferent de orientare — sînt încă tributari viziunii evanghelice, conform căreia la început ar fi existat *o singură* sectă, un mic grup de discipoli ai lui Iisus — sau de adepţi ai mitului hristic —, din care s-ar fi dezvoltat treptat alte comunităţi [15].

Dacă analizăm însă mai atent materialul de care dispunem, constatăm că o asemenea viziune nu se poate fundamenta. Dimpotrivă, marea varietate a izvoarelor mitice şi istorico-legendare, numeroasele contradicţii dintre variantele mitului, caracterul polimorf al personalităţii lui Iisus, toate acestea permit cu mare probabilitate să afirmăm că *la originea creştinismului se află o mişcare incipient pluralistă*, adică un număr de cîteva — poate chiar foarte multe — comunităţi şi grupuri de credincioşi, avînd un fond ideologic comun, care exprima o comunitate de tendinţe sociale, dar şi cu multe deosebiri de organizare, de credinţe, de forme religioase. *Procesul de formare a religiei creştine a constat în unificarea acestor grupuri* sub aspect organizatoric şi ideologic ; în cursul acestui proces s-a modificat şi imaginea iniţială a patronului fiecărei secte în parte, formîndu-se o figură sincretică, cu trăsături complexe şi contradictorii.

Această pluralitate a originilor creştinismului este o ipoteză care permite în mai mare măsură înţelegerea procesului ideologic al formării şi dezvoltării noii religii.

---

[15] Cf., de exemplu, H. Kreissig, *Die sozialen Zusammenhänge des judäischen Kriegea* Berlin, 1970, p. 123.

MARGINALII ŞI COMENTARII

O PRECIZARE, TOTUŞI, NECESARĂ

Nu ştim dacă din cauza noastră sau a altora, realitatea e că am devenit, printr-un accident publicistic, un fel de vedetă, exponentul numărul 1 al tezei (periculoase !) care neagă ideea progresului în cel puţin una din sferele culturii : în artă. Accidentul s-a întîmplat în 1966, cînd, solicitat de ,,Revista de filozofie", am formulat cîteva observaţii marginale la articolul lui Ion Pascadi : **Însemnări despre progresul valorilor estetice**, sub forma dubitativă a unei întrebări : **Există un progres al valorilor estetice?** (,,Revista de filozofie" nr. 4, 1966). Concluzia la care ajungeam în acele ,,reflecţii personale" era că ,,*nu se poate dovedi realitatea unui progres istoric al valorilor estetice în linie ascendentă*" (datorită ,,*naturii intime* a acestor valori şi *nedeterminării criteriilor* de măsură"), lucru posibil în alte domenii şi pentru alte valori (ştiinţă, tehnică etc.).

Întrebarea din titlul articolului şi concluzia de la sfîrşitul lui nu ne aparţineau în fond, ele fiind comune majorităţii esteticienilor de cel puţin două secole încoace. În gîndirea estetică românească, poziţia o găsim exprimată, direct sau indirect, la Titu Maiorescu, Eminescu, Caragiale, P. P. Negulescu, M. Dragomirescu, E. Lovinescu, T. Vianu, G. Călinescu, L. Blaga şi alţii. Dintre aceştia, ne-am referit atunci doar la poziţia lui T. Vianu spre a o compara cu poziţia lui Marx. Din modul în care prezentam ideile celor doi gînditori se puteau deduce atît acordul nostru cu autorii citaţi, cît şi noutatea punctului de vedere personal constînd din efectuarea unei disocieri între : 1) *unghiul axiologic* în abordarea problemei şi 2) *alt unghi*, pe care nu l-am numit, din care arta este şi poate fi privită ca parte a conştiinţei sociale şi a culturii, deci supusă condiţiei istoricităţii. Această îndoită considerare a artei ne permitea să conchidem că ,,*într-un sens anumit se poate vorbi şi sîntem îndreptăţiţi să vorbim de un progres artistic, iar în alt sens—al teoriei valorilor — nu se poate vorbi de un progres estetic*" (p. 534). Relaţia dialectică dintre cele două unghiuri de tratare o ilustram în articol prin următoarea analogie : ,,Vechii greci considerau sfera un simbol al perfecţiunii. Dacă, prin convenţie, am socoti *volumul* sferei drept criteriu (cantitativ şi calitativ) al esenţei umane obiectivate în artă, iar *fericitatea* drept criteriu al *realizării estetice*, am putea admite că arta progresează istoriceşte de la sfere mai mici la sfere din ce în ce mai mari, că exprimă, cu alte cuvinte, o esenţă umană din ce în ce mai profundă. Exprimarea aceasta este condiţionată însă de realizarea ei estetică, pe care o poate da numai sfericitatea. Sub raportul sfericităţii însă, toate sferele sînt echivalente şi egal de perfecte. De aceea valorile estetice create de marile epoci istorice sînt unice şi incomensurabile, sînt « la ţintă în fiecare moment al lor » (Goethe, Vianu). *Progresul valorilor estetice e posibil în istorie numai de la nonsferă la sferă sau de la o sferă mai mică la o sferă mai mare : în cadrul vieţii unui artist, al unui stil, al unei epoci, « în unitatea aceleiaşi serii istorice »* (Vianu). *Aceasta, însă, este altă problemă*" (art. cit., p. 537 ; ultima frază o subliniem acum).

Iată dar textele şi ,,tezele" din articolul nostru. Este curios că majoritatea comenta-

Rev. filoz., 20, 3, p. 361–366, Bucureşti, 1973

torilor care s-au referit la ele (I. Pascadi, M. Breazu, Adrian Marino, C. Borgeanu, M. Nadin, Ignat Bociort) au reţinut din articol doar un singur lucru : negarea *de plano* a progresului artistic, fără specificare. Nici unul nu a semnalat punctul nou de vedere : *îndoita perspectivă*, pe care o simţeam necesară, în considerarea problemei. Ignat Bociort, de exemplu, ultimul dintre comentatorii citaţi, caracteriza recent poziţia noastră din 1966 exclusiv prin ,,teza negării progresului literar-artistic'' (,,teză sceptică'', ,,nihilistă'', care ,,conduce spre concluzii evident eronate, contrare bunului-simţ comun'', cu ,,numeroase consecinţe derutante pentru artist şi pentru public'' şi care are la bază ,,erori de concepţie şi de metodă''). Dar să redăm textul lui Bociort : ,,Cu privire la realitatea sau posibilitatea progresului artistic, s-au exprimat în esenţă, în cercetarea românească, următoarele trei teze : a) Nu există un progres estetic în istoria umanităţii (sau nu se poate demonstra), teză al cărei exponent este mai ales M. Ciurdariu. b) Există un progres estetic doar în cadrul seriilor istorice, al ciclurilor progresive, dar nu poate fi sesizat un progres în istoria generală a artelor ; în acest sens s-au pronunţat Tudor Vianu şi N. Manolescu. c) Teza a treia, care afirmă realitatea progresului literar, a fost schiţată de Silvian Iosifescu cel dintîi ... Spre aceeaşi concluzie conduc cercetările lui Ion Pascadi şi ale noastre'' (Ignat Bociort, *Ideea de progres literar-artistic în estetica românească actuală*, în rev. ,,Orizont'' din 28 dec. 1972).

Întîi de toate, vom face observaţia că în notele succinte din 1966 noi vorbeam nu de un ,,progres artistic'' sau estetic în genere, ci de ,,progresul *valorilor estetice*'' în ,,linie istorică ascendentă''. În al doilea rînd, poziţia noastră *nu diferă* de poziţia lui T. Vianu decît prin îndoita considerare a problemei, nicidecum prin *tezele ei*. *Din unghi axiologic* am contestat în 1966, şi contestăm şi astăzi în mod explicit, *teza progresului istoric al* **valorilor** *estetice* în linie ascendentă, teză exprimată negru pe alb în titlul din 1966 al lui Ion Pascadi : *Însemnări despre progresul valorilor estetice.* (Că ulterior, în cele 6—7 ediţii purgate şi revăzute ale articolului său, Ion Pascadi a renunţat la *titlul din 1966*, e o chestiune despre care nu noi putem da seamă. În varianta ultimă din 1972, revăzută de la nivelul ultim al ultimei sale cărţi *Nivele estetice*, Ion Pascadi îşi rezumă concepţia într-o formulă de o perfectă, vai, inteligibilitate logică : ,,Considerăm progresul în artă neînsumabil, continuu şi discontinuu, imanent şi transcendent, relativ şi absolut în acelaşi timp, procesual şi exprimînd esenţa umană cît mai expresiv, liber şi cu aspiraţii spre generalitate''. Ceea ce se afirmă aici despre ,,*progresul* în artă'' ne aminteşte o formulare a lui Vianu referitoare la ,,*opera* de artă'', în *Tezele unei filozofii a operei* — ,,... îndoita perspectivă : autonomă şi dependentă, absolută şi relativă, configuraţionistă şi expresivă'' —, formulare prin care esteticianul român semnala ,,unul din paradoxele operei'' şi ale cunoaşterii ei).

Aducînd precizarea că poziţia noastră nu diferă de poziţia lui Vianu şi a altora (în problema progresului valorilor estetice), ne îngăduim să semnalăm modul ciudat în care ,,concluziile *cercetătorului* (= Ignat Bociort) diferă de cele ale marelui *estetician* român'' Vianu şi ale altora. În articolul recent din ,,Orizont'', autorul comunică cititorilor informaţia după care Tudor Vianu ,,a fost preocupat de progresul estetic toată viaţa, dovadă stau *Problema valorificării în poetica lui Schiller*, *Estetica*, *Introducere în teoria valorilor*'' etc. Noi ştim, dimpotrivă, că Tudor Vianu a fost preocupat toată viaţa de problemele artei, ale esteticii şi ale valorii estetice şi că, în privinţa progresului, el afirma cu totul altceva în sus-menţionatele opere : ,,Din aceeaşi împrejurare a neintegrabilităţii valorilor estetice rezultă şi faptul notoriu că *artele nu progresează*''. Ideea progresului, spune T. Vianu, a putut fi susţinută pînă cînd ,,o axiologie mai exactă a descoperit, odată cu semnificaţia proprie esteticului, caracterul lui neinteligibil''. În contrast cu ,,marele estetician român''. Ignat Bociort susţine — fără ezitări — integrabilitatea, ,,caracterul cumulativ al valorii estetice'' şi combate ,,teza caracterului de unicat al operei'' cu argumente din teoria sistemică (şi teoria informaţiei) : ,,Dacă arta nu se dezvoltă ascendent ... înseamnă că societatea are cel puţin un sistem — sistemul artelor — care limitează valabilitatea dialecticii praxisului uman ca proces optimabil". G. Călinescu vedea în estetica poeziei ,,o retorică bizuită pe experienţă" care formulează ,,un fel de precepte care însă nu trebuie urmate, ci numai meditate, dat fiind că creaţiunea e un fenomen spontan". Ignat Bociort vede în estetică ,,un exerciţiu pe modele, ce nu trebuie întotdeauna aplicate, ci doar constant meditate", fără a se întreba cum stau împreună cerinţa călinesciană ,,doar" a meditării preceptelor cu ,,exerciţiul" şi cu pledoaria sa (a lui Ignat Bociort) pentru ,,procesul optimabil", pentru ,,metoda artistică", pentru ,,învăţare în artă", pentru ,,progres care înseamnă legitate" etc.

Nu ştim, şi ar fi greu de elucidat, ce înţelesuri dă Ignat Bociort unor expresii ca ,,integrabil", ,,dezvoltare ascendentă", ,,proces optimabil" etc. Ceea ce îi putem releva însă, cu exemple din practică, este caracterul neînsumabil al *valorii estetice* şi existenţa unei *limite* în ,,dezvoltarea ascendentă" a valorii (limită despre care Kant spunea încă din 1790: ,,Pentru genii arta se opreşte într-un punct oarecare, întrucît pentru ea *există o limită* pe care n-o poate depăşi şi *care probabil a fost atinsă încă de mult*"). Să presupunem că un muzician foloseşte într-o comparaţie a sa motive melodice populare. Valoarea *estetică* a unei compoziţii muzicale în care creatorul cult a ,,integrat" valoarea motivelor populare nu se realizează, în acest caz, prin *cumulare*: 1 (valoarea estetică a motivului popular) + 1 (creativitatea cultă) = 2 (sinteza, ,,cumularea" celor două valori estetice). Dacă puterea creatoare a compozitorului este, să zicem, doar de 0,57 în raport cu valoarea, să zicem 1, a creatorului popular, ,,suma" estetică a ,,integrării" va fi, *în cel mai bun caz,* de 0,57, adică atît cît este *puterea creatoare* a compozitorului. Valoarea *estetică* a unei copii ,,absolut" fidele executate de Grigorescu după Rembrandt va fi nu însumarea valorii originalului cu valoarea copiei (Rembrandt + Grigorescu), ci cu totul altceva. Din aceste exemple se va înţelege uşor de ce problema ,,integrabilităţii" şi ,,cumulării valorii estetice" are în sfera artei un statut cu totul special. Ceea ce un mare artist ,,integrează" şi ,,cumulează" de la predecesori este *nu valoarea estetică* propriu-zisă, ci condiţii, mijloace, sugestii, impulsuri pentru realizarea propriei valori. Însă chiar aceste condiţii nu sînt asimilate de creator după ,,modelul general, abstract" al învăţării.

În artă ne interesează în primul rînd *valoarea estetică* şi numai în contextul ei şi în funcţie de ea *valorile diverse* pe care le integrează şi care sînt, prin natura lor, supuse condiţiei istoricităţii: *schimbare, mutaţie, evoluţie, progresiune* etc. Relaţia dintre *valoarea estetică* şi *ceea ce se schimbă* se ,,mută" sau *progresează* în sfera artei pare înrudită, în felul ei, cu paradoxul logic al ,,catalogului tuturor cataloagelor". Valoarea estetică am numi-o, analogic, un fel de *intelectus ipse* leibnizian. Deaceea nu ne vom mira cînd un bun cunoscător al istoriei esteticii şi al artei ca Wl. Tatarkiewicz, comparînd *progresul în artă* cu *progresul în estetică,* îşi permite să enunţe aeeste concluzii cu alură de paradox:,,Artiştii sînt diferiţi, artele au forme şi stiluri diferite. *Ele se schimbă, dar nu progresează.* În teoria despre artă este adevărat mai curînd contrariul. Teoria artelor a progresat cu siguranţă, pe măsura precizării, rafinării conceptelor şi a îmbogăţirii propoziţiilor. *Ea a progresat, dar nu s-a schimbat*" (*A progresat estetica?*, în rev. ,,Philos. and phenomenological Research", nr. 1, 1970, p. 59).

Aceste formule paradoxale ale esteticianului polonez ar deveni perfect inteligibile şi raţionale printr-o analiză logic-filozofică a conceptelor ,,progres" şi ,,schimbare". Nu este cazul să întreprindem aici o atare analiză, întrucît ea ar implica în discuţie cupluri de categorii ca: identitate-diferenţă, ontologic-teleologic, cantitate-calitate, singular-univesal, fenomen-esenţă etc. Ţinem doar să constatăm că, în discutarea ,,problemei" progresului în artă, esteticienii noştri n-au răspuns unei cerinţe esenţiale a filozofiei: ,,arta de a opera cu conceptele" (Engels). În articolul nostru puneam în discuţie ,,progresul *valorilor estetice*" în istorie sau ,,progresul estetic" în sensul ,,teoriei valorilor". Comentatorii ne atribuie ,,negarea progresului artistic" în genere, fără specificare. Benedetto Croce şi Tudor Vianu vorbeau de ,,progres" ca de un *criteriu*, propriu sau impropriu, în istoria artei. Esteticienii noştri caută să determine „criteriile" pentru măsurarea (criteriului) „progresului" în artă. Iar ceea ce găsesc în urma căutării sînt fie sensurile cosiderate de Croce „improprii", fie „criterii" ce se aplică de fapt altor concepte (valoare, evoluţie, stil etc.). G. Călinescu şi T. Vianu au semnalat încă de mult echivocul din *formula* lui Lovinescu „*mutaţia valorilor estetice*" (ce-i drept, criticul avertizase cititorii că „prin mutaţia valorilor nu trebuie să înţelegem că se realizează un progres", întrucît „mutaţia nu implică prin sine o calificaţie", în sens axiologic). Astăzi, Ignat Bociort instituie o sinonimie sui-generis a conceptelor, operînd cu noţiunile esteticii după cum îi cad sub condei. Pentru domnia-sa chestiunea nu poate fi pusă şi înţeleasă decît în termenii „antinomiei : *arta progresează — arta nu progresează*", fără a se întreba dacă natura procesului suportă această alternativă şi dacă noţiunea „progres" e cea mai proprie pentru a descrie natura procesului. „Chiar unii esteticieni marxişti neagă progresul artistic, dinamica ascendentă a valorii estetice. Scepticismul lor ..." etc. Noţiuni care îşi au semnificaţia lor proprie—„progres artistic", „dinamică ascendentă", „valoare estetică" — se înlănţuisec într-o secvenţă aparent logică, dar inconsistentă şi subiectivă (vezi Lenin, despre „elasticitatea" aplicată subiectiv a noţiunilor = „eclectism şi sofistică").

Este greu să te angajezi într-o discuţie teoretică în care problemele sînt din capul locului fals puse şi în care termenii şi punctele personale de vedere plutesc într-o nebuloasă primitivă, fără centre de gravitaţie. Un congres internaţional de estetică face din „*criza*" şi „*moartea artei*" (Jan Aler : „la sugestia esteticienilor români") un *subiect filozofic* la ordinea zilei, *tema* cea mai dezbătută a uneia din secţiile sale (Bucureşti, 1972). Pentru Ignat Bociort, specializat în problema progresului artei, o asemenea temă ar trebui să pară cel puţin nereală. De ce să discutăm despre „criza artei" contemporane cînd ea contrazice *legitatea* generală a „dinamicii ascendente a valorii estetice" în istorie? „Sarcina cercetării estetice este de a elabora *teoria progresului literar-artistic*", aceasta urmînd să fie şi un „exerciţiu de modele ce nu trebuie totdeauna aplicate, ci doar constant meditate" (dixit Călinescu). „Arta are, desigur, un specific, *dar nu iese din modelul general, abstract*, al tuturor formelor de activitate umană creatoare". Trebuie socotite „erori de concepţie, de pildă, negarea caracterului cumulativ al valorii estetice şi, odată cu aceasta, negarea oricărui proces de învăţare în artă, *negarea metodei artistice*". Sarcina oricărei creaţii este nu de a fi modernă, ci *de a fi superioară în raport cu experienţa anterioară*" etc. (subl. ns. — *M. C.*)

Iată un foarte frumos program al progresului literar-artistic-creator, program elaborat după ultimele teorii ale „modelului general, abstract, al tuturor formelor de activitate umană creatoare". Să sperăm că programul îşi va da roadele aşteptate şi în practica artiştilor creatori!

În ceea ce ne priveşte, declarăm că nu vom da curs invitaţiei lui Ignat Bociort de a elabora *teoria* progresului estetic, mulţumindu-ne *doar să medităm* la următoarele rînduri ale tînărului Marx, rînduri referitoare la procrearea şi autogenerarea omului, la relaţia dintre „progresia infinită" şi „mişcarea ciclică".

„Aceasta înseamnă că nu trebuie să ai în vedere o *singură* latură, progresia *infinită* care te conduce mai departe la întrebarea : cine l-a născut pe tatăl meu? dar pe bunicul său? etc. Trebuie să reţii, de asemenea, *mişcarea ciclică* ce se constată în chip vizibil în această progresie, mişcare în care omul se repetă pe sine însuşi în actul de procreare, ceea ce înseamnă că *omul* rămîne mereu subiect. Dar îmi vei răspunde : eu recunosc această mişcare ciclică, dar recunoaşte şi tu progresia infinită care mă obligă să merg mereu mai departe ... La aceasta nu-ţi pot răspunde decît că însăşi întrebarea ta este un produs al abstracţiei. Întreabă-te cum ai ajuns la această întrebare ; întreabă-te dacă întrebarea ta nu izvorăşte dintr-un punct de vedere la care nu sînt în stare să dau răspuns, pentru că e complet greşit. Întreabă-te dacă această progresie ca atare există pentru o gîndire raţională ... Eu însă îţi spun : renunţă la abstracţia ta şi vei renunţa şi la întrebarea ta. Dar dacă vrei să rămîi la abstracţia ta, atunci fii consecvent ... ". ,,Sentimentul *mistic* care-l alungă pe filozof din domeniul gîndirii abstracte în acela al intuiţiei este *plictiseala*, dorul după un conţinut" (*Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 584, 625).

M. Ciurdariu

BIBLIOGRAFIE SAU RECLAMĂ?

În mod curent, lucrările ştiinţifice editate pe toate meridianele lumii cuprind şi o bibliografie a temei.

Rostul ei nu este doar de a informa asupra culturii ştiinţifice a autorului respectiv sau de a demonstra inserţia lucrării în ansamblul activităţilor ştiinţifice din domeniul dat, deşi nici aceste aspecte nu sînt de neglijat. Bibliografia unei teme oferă, totodată, cititorului şi perspectiva unei informări mai largi, stimulează interesul ştiinţific, dorinţa de a cunoaşte şi alte puncte de vedere în aceeaşi problemă etc.

Recomandările bibliografice capătă o pondere mult sporită în cazul manualelor şi al cursurilor, cu precădere în învăţămîntul de partid şi în cel universitar, unde studiul individual are o însemnătate de prim ordin.

Ce ne oferă în această privinţă culegerea de lecţii pentru învăţămîntul de partid intitulată *Ştiinţă, religie, societate*, apărută anul trecut în Editura politică?

În afara unei bibliografii fundamentale, alcătuită din cele două modeste culegeri *Despre religie* (care reunesc, cum se ştie, doar unele din textele clasicilor marxism-leninismului legate de înţelegerea fenomenului religios) şi din principalele documente recente ale partidului nostru referitoare la viaţa social-politică şi, îndeosebi, ideologică a societăţii noastre, cititorului i se oferă şi o listă de *Lucrări recomandate spre consultare*, lucrări menite să-i lărgească aria de informare în problematica strict ateistă.

Dar, spre surprinderea noastră, în această listă sînt recomandate *exclusiv* lucrări apărute în Editura politică. Se face o flagrantă confuzie între bibliografie şi reclamă editorială. Dealtfel, în prima ediţie a volumului *Ştiinţă, religie, societate* (1971), această listă bibliografică era prezentată la finele cărţii sub titlul perfect adecvat: *În Editura politică au mai apărut* ...

Dar, odată cu transformarea subită, cu prilejul ediţiei a II-a, a articolelor în lecţii şi a culegerii de articole, în ,,culegere de lecţii", şi această reclamă editorială a devenit, prin reeditare, listă bibliografică!

O asemenea practică se invalidează, credem, prin simpla ei dezvăluire. Indiferent de editura în cadrul căreia apare o lucrare ştiinţifică, bibliografia însoţitoare trebuie subordonată, prin însuşi conceptul ei, unor criterii de selecţie care să excludă orice imixtiuni extrateoretice.

Altfel — şi cazul la care ne referim este concludent — apar situaţii nefireşti, cum este, de pildă, prezenţa printre lucrările recomandate a albumului de caricaturi semnate de Jean Effel (album, e drept, ignorat pînă azi ca lucrare teoretică!). În schimb, lipsesc lucrări ca *Originea creştinismului* de I. A. Lenţman (1961), *Antologia ateismului din România* (1962), *La izvoarele religiei şi ale liberei cugetări* de I. P. Franţev (1968), *Diderot, d'Holbach, Helvetius, d'Alembert, Scrieri ateiste* (1966) — toate apărute în Editura ştiinţifică —, precum şi alte lucrări apărute în Editura Academiei (ex. *Originile umanismului şi ale culturii* de C. I. Gulian, în 1967) sau în colecţia ,,Orizonturi" a Editurii enciclopedice române (ex. *Geneza zeilor* de Al. Babeş) şi multe altele. De ce?

O. Ch.

LA IZVOARELE RELIGIEI

Printre multiplele probleme prezente în culegerea de lecţii *Ştiinţă, religie, societate* (Editura politică, Bucureşti, 1972, ediţia a II-a) ne-a reţinut atenţia şi modul în care autorii încearcă să explice geneza credinţelor religioase la populaţiile primitive.

Astfel, am remarcat modul clar şi riguros în care îşi desfăşoară analiza Florin Georgescu în articolul *Opoziţia dintre ştiinţă şi religie*. Criticînd opiniile după care geneza ideilor religioase ar fi legată de dorinţa omului primitiv de a găsi o explicaţie fenomenelor din realitatea înconjurătoare, Florin Georgescu subliniază, pe bună dreptate : ,,Primitivul nu era preocupat în primul rînd de explicarea realităţii înconjurătoare, întrucît era antrenat în permanenţă de necesitatea de fier a producerii condiţiilor sale de existenţă. Pentru el, problema «a fi sau a nu fi» nu avea caracter teoretic, nu era de domeniul preocupărilor cugetării iscoditoare, ci de ordin practic, în sensul strict al expresiei « de viaţă şi de moarte ». *Ideile religioase au apărut* în această încleştare *nu ca un divertisment al dorinţei de explicaţie* sau ca un lux al vieţii morale, *ci ca un instrument de luptă*, e drept eronat, iluzoriu, dar totuşi *ca un mijloc prin care omul încerca să sporească eficienţa acţiunilor sale* în confruntarea cu forţele naturii, tocmai pentru că mijloacele reale nu-i ajutau satisfăcător în această luptă" (p. 258, subl. ns.).

Ipoteza religiei ca *explicaţie* dată lumii de omul primitiv în condiţii grele de existenţă ,materială este reluată însă de Ilie Stoian, care, în articolul *Fideismul şi iraţionalismul în filozofia contemporană*, accentuează aspectul filozofic explicativ al primelor credinţe religioase, pentru a descoperi o filiaţie peste milenii a fideismului contemporan.

Alături de observaţii interesante, vizînd înţelegerea mai profundă a fenomenului religios (de exemplu ideea că ,,conştiinţa religioasă a reprezentat un prim pas, chiar şi iluzoriu, în formarea şi dezvoltarea conştiinţei de sine a omului, a încrederii sale în posibilitatea influenţării forţelor naturii care îl dominau" (p. 273)), autorul construieşte o schemă speculativă prin care încearcă să distingă în încă primele credinţe religioase întreaga dezvoltare ulterioară a filozofiei idealiste. Astfel, concepţiile religioase originare ar fi cuprins ,,un fond de aspiraţii reale", care au ,,influenţat procesul naşterii unor filozofii raţionaliste de orientare idealistă" şi un fond negativ, numit ,,sistemul negativ al ideologiei", care ,,a contribuit la apariţia filozofiilor de orientare mistică, precum şi a filozofiilor doar aparent laice, dar în fond mistice şi iraţionaliste" (p. 274). Apelul la asemenea grile, inevitabil schematice, distorsionează, după părerea noastră, procesul real de formare şi evoluţie a primelor reprezentări mai generale despre realitate , neglijînd milenii, poate zeci de milenii de evoluţie spirituală a comunităţilor umane.

Faptul că geneza religiei s-a produs cu multe zeci de mii de ani în urmă, iar comunităţile primitive descoperite în ultimele sute de ani au în urma lor o îndelungată tradiţie materială şi spirituală, marcată şi de prezenţa religiei este un lucru definitiv stabilit azi. Cercetările etnografice şi de antropologie culturală au demonstrat lipsa de temei şi, fireşte, eşecul oricăror încercări de a căuta, printre populaţiile primitive descoperite de cercetătorii epocii moderne, comunităţi lipsite de credinţe religioase sau de a emite ipoteze cu privire la existenţa lor probabilă în regiuni neexplorate încă de societăţile civilizate. Cu atît mai lipsit de temei este a pretinde că asemenea populaţii au şi fost deja descoperite (!?). Şi totuşi cu această afirmaţie — imposibil de susţinut cu argumente ştiinţifice — debutează, în acelaşi volum, articolul *Morala şi religia*, semnat de Paul Popescu-Neveanu. Citām : ,,În ultimul secol *s-au descoperit comunităţi primitive* care s-au dezvoltat independent de societatea civilizată. *Aceste comunităţi nu cunoşteau nici un fel de religie . . .* "(p. 229). Care este sursa acestei ştiri false nu ştim şi, probabil, nici transmiţătorul ei nu şi-o reaminteşte. Cert este însă că prin asemenea afirmaţii neverificate se transmit unui larg public elemente de informaţie eronate.

I.C.

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001, telex 011631, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

B. Astra

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

P.P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**,. vol. I (**Problema cunoașterii**), 1969, 785 p., 34 lei; vol. II (**Destinul omenirii, vol. 5**), 1971, 764 p., 34 lei; vol. III (**1. Istoria filozofiei moderne; 2. Problema ontologică**), 1972, 536 p., 27 lei.

ION BANU, **Platon heracliticul. Contribuție la istoria dialecticii**, 1972, 243 p., 9,25 lei.

Acad. C.I. GULIAN (sub red.), **Confruntări despre om și cultură**, 1972, 188 p., 8 lei.

ION PASCADI (sub red.), **De gustibus disputandum**, 1972, 440 p., 18,50 lei.

ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei; vol. IV, 1972, 340 p., 20 lei.

* * * **Istoria filozofiei românești**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR ERNEST MAȘEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil și imprevizibil in epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 311 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

E. FISCHBEIN și C. VOICU (sub red.), **Interacțiunea proceselor cognitive. Studii și cercetări experimentale**, 1973, 323 p., 12 lei.

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul și activitatea umană. Atenția și zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPÂNOIU, **Relații umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie socială concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

SOCIOLOGIE

OVIDIU BĂDINA (sub red.), **Tineret rural. Participare și acțiune socială**, colecția „Tineretul și lumea de mîine", 1972, 255 p., 10,50 lei.

MARIA FULEA și MARIA COBIANU, **Orgnizarea muncii in cooperativele agricole de producție**, „Bibliotheca sociologica 2", 1972, 371 p., 12 lei.

HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 203 p., 8,50 lei.

MIRCEA ȘILEȚCHI și LISETTE CURTA, **Modelarea matematică a proceselor sociale**, „Bibliotheca sociologica 1", 1972, 267 p., 7,75 lei.

MARIA POPESCU și AL. TĂNASE (sub red.), **Sociologia și știința conducerii**, 1972, 371 p., 1 pl., 12 lei.

REV. FILOZ., 20, 3, P. 239–366, BUCUREȘTI, 1973

I.P.I. – c. 2690

43503

Lei 20.—

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7997

TOMUL 20, 1973

4

DIN SUMAR:

SEMNIFICAŢIA FĂURIRII PARTIDULUI UNIC MARXIST-LENINIST AL CLASEI MUNCITOARE DIN ROMÂNIA — Nicolae Ionel, Sandu Vlad

OBIECT ŞI RELAŢIE — Al. Valentin

AMBIGUITATEA SEMANTICĂ A POLITICULUI — Ovidiu Trăsnea

CONCEPTUL DE SOCIETATE SOCIALISTĂ MULTILATERAL DEZVOLTATĂ ŞI PERSPECTIVA ANTROPOLOGICĂ — Haralambie Ene

DICŢIONARUL DE ESTETICĂ GENERALĂ. (DEZBATERE) — Edgar Papu, Adrian Marino, Al. Boboc, V. Moglescu, Roxana Sorescu, Rodica Croitoru, Amelia Pavel, Ion Cantacuzino, David Esrig, M. Ciurdariu

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 20, 4, 1973

1980

0 IUL 2005

9

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef : Octavian Chețan

Membri : Gheorghe Achiței, Niculae Bellu, Mihai Ciurdariu, Mircea Flonta, Ernö Gáll, Călina Mare, Constantin Popovici, Al. Tănase

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, str. Gutenberg 3 bis, sectorul VI, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2001, telex 011631, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa :
Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, București.
Telefon 50.61.65
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 7997

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

-- UCL 2014

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 20 Nr. 4 1973

SUMAR

2022

STUDII ȘI ARTICOLE

Pag.

- NICOLAE IONEL, SANDU VLAD, Semnificația făuririi partidului unic marxist-leninist al clasei muncitoare din România pentru teoria și practica revoluționară . . . 371
- AL. VALENTIN, Obiect și relație . . . 379

DISCUȚII

- OVIDIU TRĂSNEA, Ambiguitatea semantică a politicului . . . 405
- HARALAMBIE ENE, Conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată și perspectiva antropologică . . . 411

OPINII DESPRE CĂRȚI

- *Dicționarul de estetică generală*. Dezbatere. *Participă* : Edgar Papu, Adrian Marino, Al. Boboc, V. Moglescu, Roxana Sorescu, Rodica Croitoru, Amelia Pavel, Ion Cantacuzino, David Esrig, M. Ciurdariu . . . 417
- ȘERGIU TAMAȘ, Coordonatele echității . . . 457
- OCTAVIAN CHEȚAN, Pe scurt despre ... o colecție . . . 463

EVOCARE

- NICOLAE S. DUMITRU, FLORICA NEAGOE, MIHAI ZUGRAVU, Profesorul Mihail Neculcea . . . 469

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- La 125 de ani de la apariția „Manifestului Partidului Comunist" . . . 475
- Notă . . . 476

MARGINALII ȘI COMENTARII . . . 477

Rev. Filoz., 20, 4, p. 367–482, București, 1973

19079.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 20 № 4 1973

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Стр.

- НИКОЛАЕ ИОНЕЛ, САНДУ ВЛАД, Значение для революционной теории и практики создания в Румынии единой марксистско-ленинской партии рабочего класса 371
- АЛ. ВАЛЕНТИН, Предмет и отношение 379

ДИСКУССИИ

- ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Семантическая бивалентность политического 405
- ХАРАЛАМБИЕ ЭНЕ, Понятие всесторонне развитого социалистического общества и антропологическая перспектива 411

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- *Словарь Общей Эстетики*. Дискуссия. *Участвуют:* Эдгар Папу, Адриан Марино, Ал. Бобок, В. Моглеску, Роксана Сореску, Родика Кроитору, Амелия Павел, Ион Кантакузино, Давид Эсриг, М. Чурдарю 417
- СЕРДЖИУ ТАМАШ, Коордонаты справедливости 457
- ОКТАВИАН КЕЦАН, Коротко об . . . одной коллекции 463

- НИКОЛАЕ С. ДУМИТРУ, ФЛОРИКА НЯГОЕ, МИХАЙ ЗУГРАВУ, Памяти профессора Михаила Некульчи 469

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- К 125-летию со дня выхода в свет «Манифеста Коммунистической Партии» 475
- Замечания 476

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ 477

Rev. filoz., **20**, *4*, p. 367–482, București, 1973

REVISTA DE FILOZOFIE (REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 20 N° 4 1973

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES

Page

- NICOLAE IONEL, SANDU VLAD, La signification de l'édification du parti unique marxiste-léniniste de la classe ouvrière de Roumanie pour la théorie et la pratique révolutionnaire 371
- AL. VALENTIN, Objet et relation 379

DISCUSSIONS

- OVIDIU TRĂSNEA, L'ambiguité sémantique du politique 405
- HARALAMBIE ENE, Le concept de société socialiste multilatéralement développée et la perspective anthropologique 411

OPINIONS SUR LES LIVRES

- *Le Dictionnaire d'Esthétique Générale.* Débats. *Participent*: Edgar Papu, Adrian Marino, Al. Boboc, V. Moglescu, Roxana Sorescu, Rodica Croitoru, Amelia Pavel, Ion Cantacuzino, David Esrig, M. Ciurdariu 417
- SERGIU TAMAŞ, Les dimensions de l'équité 457
- OCTAVIAN CHEŢAN, Quelques mots sur . . . une nouvelle collection 463

EVOCATION

- NICOLAE S. DUMITRU, FLORICA NEAGOE, MIHAI ZUGRAVU, Le professeur Mihail Neculcea 469

VIE SCIENTIFIQUE

- A l'anniversaire de 125 ans depuis l'apparition du „Manifeste du Parti Communiste". . 475
- Informations 476

NOTES ET COMMENTAIRES 477

Rev. filoz., 20, 4, p. 367–482, Bucureşti, 1973

STUDII ŞI ARTICOLE

SEMNIFICAŢIA FĂURIRII PARTIDULUI UNIC MARXIST-LENINIST AL CLASEI MUNCITOARE DIN ROMÂNIA PENTRU TEORIA ŞI PRACTICA REVOLUŢIONARĂ

DE

NICOLAE IONEL şi SANDU VLAD

În istoria mişcării muncitoreşti din România, în viaţa politică a ţării noastre, unificarea partidelor comunist şi social-democrat la Congresul din 21–23 februarie 1948 reprezintă un eveniment de excepţională însemnătate. Actul acesta memorabil a consacrat rolul clasei muncitoare ca hegemon al revoluţiei şi construcţiei socialiste, a avut repercusiuni profunde asupra întregii desfăşurări ulterioare a procesului revoluţionar. Congresul a dat clasei muncitoare statul-major necesar : un partid puternic, marxist-leninist, capabil să mobilizeze şi să conducă masele largi, întregul popor spre socialism şi comunism.

Înfăptuirea unităţii depline, politice şi organizatorice a clasei muncitoare a fost rezultatul unui îndelungat proces istoric, concluzia logică decurgînd din propria experienţă, din aplicarea adevărurilor marxism-leninismului la realităţile româneşti, din responsabilitatea faţă de înaltele comandamente ale edificării noii societăţi. Imperativul unităţii de gîndire şi de acţiune revoluţionară a clasei muncitoare a fost amplu argumentat de fondatorii comunismului ştiinţific. K. Marx şi F. Engels — primii — au demonstrat ştiinţific că proletariatul nu poate ajunge la emanciparea sa politică, socială şi naţională, nu poate clădi societatea nouă, socialistă, fără a fi condus de către propriul său partid ; ei au tras concluzia că, „în lupta sa împotriva puterii colective a claselor avute, proletariatul poate acţiona ca clasă numai dacă se organizează ca partid politic aparte, opus tuturor vechilor partide create de clasele avute. Această organizare a proletariatului ca partid politic este indispensabilă pentru asigurarea victoriei revoluţiei sociale şi atingerea scopului ei final — desfiinţarea claselor"[1]. La timpul său, V. I. Lenin a arătat :

---

[1] K. Marx şi F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 1, ed. a III-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 338.

Rev. filoz., 20, 4, p. 371–378, Bucureşti, 1973

„Clasa muncitoare are nevoie de unitate. Unitatea poate fi înfăptuită numai printr-o organizaţie unică, ale cărei hotărîri să fie aplicate din convingere de către toţi muncitorii conştienţi (...). Şi această unitate este infinit de scumpă clasei muncitoare şi extrem de importantă pentru ea. Dezbinaţi, muncitorii nu înseamnă nimic. Uniţi, ei sînt totul" [2].

Experienţa istorică, revoluţionară, a clasei muncitoare din România a confirmat întru totul justeţea tezelor teoretice ale lui Marx, Engels, Lenin cu privire la unitate, importanţa primordială, strategică şi tactică a gîndirii şi acţiunii unitare, concrete, conştient orientate. Intrînd în arena luptelor sociale împotriva regimului burghezo-moşieresc, proletariatul din ţara noastră a simţit încă de la început nevoia de a-şi strînge rîndurile şi de a acţiona unit pentru împlinirea misiunii istorice ce-i revenea în crearea noului destin al poporului român.

Realizarea unităţii politice şi organizatorice a clasei muncitoare, înfiinţarea unui partid politic de avangardă în stare să conducă lupta tuturor celor ce muncesc împotriva exploatării şi asupririi, pentru libertate şi dreptate socială, au fost un vechi deziderat al militanţilor revoluţionari, al luptătorilor pentru progres social din România. Aspiraţia spre unitate s-a manifestat mereu, dar cu deosebită tărie ea s-a afirmat în momentele grele ale luptei revoluţionare, în perioadele de înfruntare deschisă cu clasele exploatatoare, pentru salvgardarea libertăţilor şi drepturilor vitale ale celor ce muncesc, pentru interesele supreme ale naţiunii.

Este cunoscut că una din trăsăturile distinctive ale mişcării noastre muncitoreşti a fost aceea că, în interiorul ei, a existat în permanenţă un puternic flux revoluţionar. La începuturile sale, mişcarea muncitorească şi socialistă din România a fost unitară, a avut organizaţii politice şi profesionale unice. Însuşi Partidul Comunist Român a luat naştere nu prin desprinderea unui grup din mişcarea socialistă, nu dintr-o fracţiune, aşa cum s-a întîmplat în alte ţări, ci s-a constituit prin transformarea partidului socialist în întregul său. O anumită perioadă de timp — este drept, scurtă — el a fost singurul partid politic al clasei muncitoare din ţara noastră. De aceea sciziunea intervenită contrazicea evoluţia anterioară a proletariatului din România ; în rîndurile muncitorimii s-a păstrat în permanenţă spiritul de unitate, de acţiune solidară. Avangarda marxist-leninistă, prin elementele sale cele mai avansate, a înţeles, cu timpul, că divergenţele ivite în cadrul mişcării pot fi depăşite, întrucît interesele vitale ale clasei muncitoare sînt aceleaşi, unice, chiar dacă din punct de vedere organizatoric ea este divizată în mai multe partide politice. În consecinţă, partidul comunist a militat pentru refacerea unităţii mişcării muncitoreşti şi a reuşit treptat să promoveze forme şi metode adecvate de colaborare cu celelalte organizaţii politice ale clasei muncitoare.

În pofida a numeroase obstacole şi frămîntări, depăşind o serie de ezitări şi insuficienţe ori chiar greşeli în activitatea unor conducători, clasa muncitoare din România a acţionat, în momente decisive pentru sine şi pentru destinele întregului popor, ca o forţă unită, pe baza frontului unic făurit de jos. În vîltoarea marilor confruntări social-politice, în focul luptelor de clasă împotriva patronilor, a regimului burghezo-moşieresc, comuniştii, în principal, dar şi elemente înaintate ale altor organizaţii politice muncitoreşti au desfăşurat o intensă muncă organizatorică şi de clarificare, de lămurire, în vederea strîngerii rîndurilor proletariatului, găsind ei înşişi soluţii adecvate pentru promovarea unităţii în condiţiile date ale realităţilor româneşti. Teza marxist-leninistă despre necesitatea unităţii de gîndire şi acţiune a clasei muncitoare nu mai era astfel pusă în mod abstract, unilateral şi absolutizant precum în unele documente internaţionale, ci era aplicată la circumstanţele concrete şi deosebit de complexe ale ţării noastre, pe temeiul unei experienţe naţionale specifice, proprii. Şi credem că nu exagerăm cu nimic dacă afirmăm că în lupta antifascistă şi democratică a clasei muncitoare în cel de-al patrulea deceniu colaborarea strînsă a celor două partide muncitoreşti a fost un imperativ al istoriei. Atunci s-au creat premise pentru conlucrarea şi cu alte forţe democratice, patriotice, s-a acumulat o experienţă — cu învăţămintele ei — privind unitatea de gîndire şi acţiune a muncitorimii. De la acţiuni de clasă şi pentru clasă se trece la acţiuni largi, populare, de interes naţional.

---

[2] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 24, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 207–208.

Viaţa însăşi, cu evenimentele ei tumultoase, cu nenumăratele-i meandre, i-a obligat pe comunişti şi pe alţi militanţi ai clasei muncitoare să se orienteze, cum se spune, la faţa locului, să se convingă de rolul excepţional pe care-l are unitatea. Căci nu ajunge să fie enunţate principii general-valabile, ci trebuie găsite răspunsurile cele mai bune problemelor impuse de o anumită realitate, trebuie elaborate rezolvări, soluţii adecvate condiţiilor specifice.

În România, formula optimă de conlucrare a celor două partide politice — comunist şi social-democrat — a fost frontul unic. La baza propunerilor de făurire a frontului unic, P.C.R. a aşezat revendicările imediate ale proletariatului şi ale mişcării democratice, considerînd pe bună dreptate că acestea pot constitui o temelie sigură pentru acţiuni comune. Politica de front unic a fost promovată statornic de partidul comunist, cu principialitate, a fost dezvoltată şi perfecţionată, îmbogăţită pe parcurs cu noi elemente impuse de exigenţele luptei revoluţionare. Activitatea în front unic a fost o înaltă şcoală revoluţionară, care a dus la apropierea treptată a celor două partide. Acţionînd sporadic pînă la 1 mai 1944, însă cu elemente organizatorice precis conturate şi atestate de practică, frontul unic a devenit, după această dată, o formă permanentă de colaborare între cele două partide, în jurul cărora s-au coalizat apoi într-un timp extrem de scurt toate forţele democratice, patriotice, antifasciste ale întregului popor în vederea asaltului decisiv împotriva dictaturii militaro-fasciste şi a cotropitorilor germani, pentru salvarea naţională. „Realizarea acestui front larg, al cărui nucleu l-a constituit clasa muncitoare unită, a fost condiţia *sine qua non* a victoriei actului istoric de la 23 August 1944, premisa eliberării ţării în condiţiile favorabile ale victoriilor strălucite obţinute de Armata Sovietică, de celelalte forţe ale coaliţiei antihitleriste"[3].

Frontul Unic Muncitoresc a contribuit efectiv la apropierea politică şi ideologică, la cunoaşterea reciprocă a comuniştilor şi socialiştilor, la înţelegerea, la conştientizarea hotărîrii lor ferme de a consolida şi dezvolta unitatea muncitorească pe o treaptă superioară. Formelor de colaborare dintre comunişti şi social-democraţi practicate în anii antebelici li se adaugă altele, corespunzător noilor împrejurări, noilor poziţii dobîndite în societate. După victoria insurecţiei naţionale antifasciste, P.C.R. şi P.S.D. şi-au extins şi intensificat, şi-au diversificat şi îmbogăţit formele de colaborare. Unitatea proletariatului era cerută şi înfăptuită de însăşi masa de muncitori.

---

[3] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la Plenara C.C. al P.C.R. 28 februarie 1973. Cuvîntare la încheierea Plenarei 2 martie 1973*, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 9.

Primul pas însemnat, după 23 August 1944, în direcţia dezvoltării unităţii de acţiune a clasei muncitoare a fost făcut la începutul lunii septembrie, în acelaşi an cînd cele două partide au hotărît să pună bazele mişcării sindicale unite din România. Sindicatele au fost o veritabilă şcoală a activităţii solidare, unite a muncitorilor, au servit maturizării politice a clasei muncitoare, devenind ele însele, în acest proces de dezvoltare, o expresie a creşterii maturităţii muncitorimii. Sindicatele au consolidat raporturile directe de conlucrare a comuniştilor şi socialiştilor în cadrul Frontului Unic Muncitoresc. Unificarea mişcării sindicale a favorizat şi a accentuat apropierea P.C.R. şi P.S.D., a ajutat la înfăptuirea unităţii politice mai tîrziu.

Trebuie menţionat că membrii P.C.R. şi P.S.D. au mers umăr la umăr în toate acţiunile revoluţionare din perioada postinsurecţională, au participat laolaltă la marile demonstraţii, la organizarea şi înfăptuirea controlului muncitoresc în lupta împotriva speculei şi a sabotajului, împotriva reacţiunii. În întreprinderi aveau loc şedinţe comune, în care se discutau problemele producţiei şi organizării muncii, se luau decizii în comun, se stabileau măsurile necesare. Bătălia alegerilor a verificat forţa clasei muncitoare, trăinicia Frontului Unic Muncitoresc. Colaborarea dintre P.C.R. şi P.S.D. în alegerile din 1946 n-a fost o vremelnică şi restrînsă alianţă electorală, fiindcă obiectivele propuse de ele vizau transformarea radicală a României. Cele două partide muncitoreşti au conlucrat activ în cadrul guvernului, în parlament, în organele de stat. Ele au fost mereu prezente ca factori de organizare şi impulsionare în comun a marilor acţiuni şi acte revoluţionare, ţintind la desăvîrşirea revoluţiei burghezo-democratice, la izolarea şi zdrobirea forţelor politice reacţionare, la dezvoltarea democratică a ţării, la trecerea ei în etapa revoluţiei socialiste şi a construirii bazelor socialismului.

Drumul spre făurirea unităţii depline, politice-organizatorice, pe baze marxist-leniniste, a clasei muncitoare a fost lung şi greu. A fost necesar să fie surmontate prejudecăţi şi influenţe negative interne sau externe, a trebuit să fie combătute concepţiile sectariste, dogmatice existente în rîndurile ambelor partide, a fost nevoie să fie izolate, demascate şi anihilate elementele oportuniste de dreapta din sînul social-democraţiei. Dar lupta aceasta îndelungată şi sistematică pentru unitatea clasei muncitoare a fost încununată de succes. Partidul Comunist Român — iniţiator şi promotor — a pus, mai presus de divergenţe şi de sciziune, interesele vitale ale proletariatului, ale întregului popor. El a înţeles limpede că numai unită clasa muncitoare îşi poate împlini misiunea sa istorică de groparul capitalismului şi de făurar al societăţii noi, socialiste. În politica sa de înfăptuire a unităţii muncitoreşti, de apropiere şi colaborare cu social-democraţia, cu toate forţele sănătoase ale naţiunii, Partidul Comunist Român a reuşit să elaboreze şi să promoveze o tactică suplă, adecvată particularităţilor ţării noastre.

Formele de organizare a luptei şi activităţii comune, metodele concrete de colaborare între comunişti şi socialişti au fost reclamate de viaţa însăşi, de obiectivele ce trebuiau realizate de clasa muncitoare. Practica i-a determinat pe militanţii înaintaţi să caute şi să găsească rezolvări eficace în confruntarea de clasă. P.C.R. a întronat în raporturile cu P.S.D. principialitate, o atmosferă de încredere şi respect reciproc. Astfel, a fost abandonat sistemul polemicii dăunătoare, al etichetării şi utilizării epitetelor jignitoare, pronunţîndu-se categoric în favoarea criteriului potrivit căruia viaţa este arbitrul suprem al justeţei poziţiei unui partid sau a unor conducători politici.

Procesul apropierii şi unificării, orientarea spre crearea partidului unic revoluţionar al proletariatului din România au fost ascendente, desfăşurate pe planuri multiple, cuprinzînd atît cele două partide, cît şi alte organizaţii ale clasei muncitoare (sindicale, îndeosebi), influenţînd mişcarea de tineret a femeilor, a ţărănimii şi intelectualităţii, a maselor muncitoare. S-au creat în felul acesta condiţii favorabile înfăptuirii unităţii şi coeziunii întregului sistem politic, a regimului democrat-popular în ansamblul său. Se poate spune că atunci au fost puse temeliile unităţii moral-politice a poporului nostru în jurul şi sub conducerea avangărzii marxist-leniniste a clasei muncitoare.

Pe parcursul luptei pentru făurirea unităţii politico-organizatorice a proletariatului a avut loc, concomitent chiar, procesul de demascare şi izolare a partidelor „istorice", care, suferind înfrîngeri după înfrîngeri, s-au compromis în faţa maselor şi în cele din urmă au dispărut de pe scena politică a ţării.

Totodată, s-a produs deplasarea treptată, dar categorică a social-democraţilor, a P.S.D., spre poziţiile revoluţionare, ale marxism-leninismului.

Drumul spre înfăptuirea unităţii depline a clasei muncitoare în ţara noastră se caracterizează şi prin aceea că ambele partide muncitoreşti, acţionînd în comun, şi-au păstrat individualitatea, s-au menţinut ca entităţi distincte, de sine stătătoare, cu structuri proprii. Fiecare în parte a reuşit să-şi mărească şi să-şi consolideze rîndurile în perioada de după insurecţie.

În timpul colaborării dintre P.C.R. şi P.S.D. în cadrul frontului unic, s-a ajuns la formarea unui mod apropiat de a gîndi şi acţiona în comun, a rezultat o unitate de vederi în problemele fundamentale ale ţării. Această unitate era de esenţă marxist-leninistă.

Platforma comună [4], adoptată în noiembrie 1947 de Comitetele Centrale ale P.C.R. şi P.S.D., a avut o deosebită însemnătate în realizarea unităţii clasei muncitoare. Documentul menţionat expunea, într-o concepţie unitară, sarcinile programatice, unice, ale întregii clase muncitoare, principiile marxist-leniniste ale partidului de tip nou. Platforma a marcat, de fapt, începutul unificării în practică a celor două partide ; dezbaterea ei a fost urmată de constituirea organizaţiilor unice ale partidului, de alegerea organelor conducătoare locale şi a delegaţilor pentru Congres. S-a ajuns la înfăptuirea practică a partidului unic după o colaborare îndelungată în cadrul Frontului Unic Muncitoresc, însoţită de radicalizarea clasei muncitoare, în condiţiile cînd clarificarea ideologică s-a intensificat datorită îndeosebi activităţii desfăşurate de P.C.R. — forţa politică cea mai influentă.

---

[4] *Platforma partidului unic muncitoresc*, Societatea naţională de editură şi arte grafice „Dacia Traiană", Bucureşti, 1947.

Aşadar, unificarea P.C.R. şi P.S.D. a avut loc la finele unei perioade de puternică efervescenţă revoluţionară a maselor, cînd clasa muncitoare a preluat definitiv iniţiativa istorică şi trebuia să se organizeze politiceşte corespunzător.

Logica implacabilă a dezvoltării istorice şi practica socială au determinat unitatea, au eliminat divergenţele reale şi au pus mai presus de toate interesele comune, de clasă. Era o necesitate obiectivă, care nu putea fi împiedicată din afară, iar înăuntru se făcea progresiv, sistematic, conştient.

Congresul a venit să consfinţească opera deja realizată în procesul revoluţionar anterior unificării P.C.R. şi P.S.D., a consacrat făurirea partidului unic marxist-leninist al clasei muncitoare din România. „Partidul Muncitoresc Român — preciza raportul politic general prezentat de Gheorghe Gheorghiu-Dej — se încheagă ca un partid al luptei neîmpăcate împotriva exploatării, împotriva tuturor exploatatorilor muncitorimii şi ai ţărănimii muncitoare, pentru dezvoltarea mai departe a democraţiei populare, pe care noi o considerăm ca drum înspre realizarea măreţului nostru scop final — societatea socialistă şi societatea comunistă"[5]. Iar Lothar Rădăceanu, în raportul asupra proiectului de statut, menţiona că unificarea a fost „izvorîtă din însăşi realitatea luptelor noastre, din însuşi procesul istoric al luptelor clasei noastre muncitoare" [6].

Actul istoric al realizării unităţii depline, politice şi organizatorice a clasei muncitoare din România s-a petrecut într-o perioadă cînd în alte ţări aveau loc conflicte sociale, aspre confruntări de clasă, cînd şi alte detaşamente naţionale ale proletariatului îşi puneau problema întăririi rîndurilor, a creării unor partide revoluţionare puternice, capabile să acţioneze în fruntea maselor şi să le conducă pe calea progresului, a transformărilor radicale. Ţara noastră se numără printre primele în care s-a săvîrşit unificarea principalelor partide politice ale clasei muncitoare, iar această unificare s-a realizat pe poziţiile cele mai avansate, ale marxism-leninismului.

Fuziunea organizatorică şi politică a partidelor politice ale clasei muncitoare într-un partid unic se distinge prin *originalitatea căii pe care s-a produs şi a formelor pe care le-a îmbrăcat* acest proces de unificare. *Experienţa clasei muncitoare din România constituie, şi-n acest domeniu, o contribuţie însemnată la îmbogăţirea tezaurului teoretic şi practic al mişcării comuniste şi muncitoreşti internaţionale.*

Importanţa teoretică şi practică a Congresului de unificare de la noi rezidă şi în aceea că el a validat o experienţă istorică, izvorîtă din realităţile româneşti, dar cu concluzii mai ample. S-a demonstrat, astfel, că este posibilă unitatea de acţiune şi, apoi, şi de gîndire, de concepţie a clasei muncitoare, că este posibilă colaborarea în front unic a comuniştilor, dar în condiţiile respectării cu stricteţe a normelor şi a principiilor stabilite de comun acord. S-a demonstrat, de asemenea, că sciziunea în rîndurile muncitorimii este deosebit de dăunătoare, căci îi slăbeşte capacitatea de luptă, însă nu poate fi înlăturată decît printr-o tactică suplă, prin acţiuni comune, prin clarificări, prin înţelegere, prin răbdare şi calm, prin forme şi metode corespunzătoare.

---

[5] Gh. Gheorghiu-Dej, *Articole şi cuvîntări*, ed. a IV-a, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1956, p. 156.

[6] *Congresul Partidului Muncitoresc Român*, Bucureşti, Edit. P.M.R., 1948, p. 176.

Semnificaţia excepţională a acestui moment a fost relevată de tovarăşul Nicolae Ceauşescu astfel: ,,Un eveniment de seamă în viaţa politică a ţării, în istoria clasei noastre muncitoare este unificarea Partidului Comunist Român cu Partidul Social-Democrat pe baza principiilor marxism-leninismului, crearea în februarie 1948 a partidului unic al clasei muncitoare — Partidul Muncitoresc Român. Unificarea a asigurat clasei muncitoare condiţiile organizatorice şi politice pentru a-şi putea îndeplini înalta misiune de clasă conducătoare a societăţii în opera de construire a socialismului" [7].

Congresul din februarie 1948 are meritul că a forjat un partid marxist-leninist al clasei muncitoare puternic, închegat, o forţă politică de monolit. S-au creat astfel condiţiile necesare pentru ca, mai departe, clasa muncitoare să-şi exercite rolul său de hegemon în revoluţia şi în construcţia socialistă, să polarizeze în jurul său toate energiile şi forţele naţiunii, pe baza unui program unic.

Congresul de unificare a dezbătut şi a trasat jaloanele trecerii la construirea socialismului în ţara noastră. Hotărîrile congresului vizau viaţa economică şi social-politică, toate compartimentele societăţii româneşti. ,,Lichidarea unor serioase obstacole din calea dezvoltării democratice a României, însoţită de succesele din diferitele domenii ale economiei naţionale, creează — afirma *Rezoluţia* Congresului — condiţii favorabile întăririi şi mai mari a democraţiei populare, desfăşurării cu succes a operei de reconstrucţie economică a ţării şi ridicării nivelului de trai al maselor populare. Se creează condiţiuni favorabile lichidării oricăror forme de exploatare şi făuririi bazelor orînduirii socialiste în ţara noastră" [8]. Congresul preconiza adoptarea unei noi Constituţii, reforma administrativă democratică, reforma justiţiei, reforma învăţămîntului, dezvoltarea artei şi culturii în slujba poporului, o reformă fiscală avînd la bază principiul progresivităţii impunerilor. Înaltul for punea accent pe sfera producţiei materiale, ţintind la creşterea şi ieftinirea producţiei, funcţionarea normală, corespunzătoare a întregului mecanism al economiei naţionale. Politica economică era, astfel, situată în prim-planul programului partidului, preponderentă fiind orientarea către făurirea şi dezvoltarea unei puternice şi moderne industrii naţionale, încît România să poată deveni o ţară industrial-agrară înaintată, cu un standard de viaţă al populaţiei ridicat.

După 25 de ani de la Congresul unificării, prin prisma marilor împliniri, putem preţui mai bine importanţa lui istorică. Ţara noastră a parcurs o întreagă epocă, traversînd calea de la orînduirea întemeiată pe exploatarea omului de către om, pe oprimare şi asuprire, la orînduirea dreptăţii şi libertăţii, la socialism. Clasa muncitoare — de mai bine de patru ori mai numeroasă acum decît atunci şi mai ales cunoscînd mari transformări de ordin calitativ — s-a vădit a fi la înălţimea misiunii sale istorice, şi-a probat din plin vocaţia constructivă. Dar mai presus de toate ni se relevă rolul vital, decisiv pe care-l joacă în societatea noastră partidul unic, marxist-leninist, al clasei muncitoare şi, tot mai mult, al întregului popor.

---

[7] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 385—386.

[8] *Rezoluţia Congresului Partidului Muncitoresc Român din 21—23 februarie 1948*, în ,,Scînteia", nr. 1 055 din 25 februarie 1948.

Deosebit de fertil ne apare, în retrospectivă, intervalul de timp de după 1965. Acum au avut loc congresele al IX-lea şi al X-lea, conferinţele Naţionale din 1967 şi 1972 ale P.C.R., precum şi alte evenimente de seamă în viaţa partidului şi a ţării, promovînd un spirit novator, cutezanţă revoluţionară, aşezarea pe baze ştiinţifice a întregii activităţi de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Progresul ţării noastre s-a accelerat şi odată cu el a crescut şi rolul conducător al partidului — astăzi o uriaşă forţă politică în sistemul democraţiei socialiste. Partidul Comunist Român a acumulat o bogată experienţă, şi-a sporit capacitatea de a rezolva problemele complexe ale construcţiei socialiste într-un mod creator, original, corespunzător cerinţelor obiective şi particularităţilor concrete ale ţării noastre. El s-a dovedit a fi singura forţă politică în stare să conducă poporul pe calea socialismului şi comunismului.

Desfăşurarea procesului revoluţionar din ţara noastră a certificat cu puterea faptelor că lichidarea sciziunii şi realizarea unităţii politico-organizatorice a clasei muncitoare, crearea unui partid unic sînt o necesitate obiectivă pentru asigurarea victoriei, atît în revoluţia socialistă, cît şi în opera de edificare a noii orînduiri. Fără un asemenea partid, unit, înarmat cu ideologia marxist-leninistă, cu cunoaşterea legilor dezvoltării sociale, capabil să organizeze şi să unească forţele poporului, nu este posibilă înfăptuirea sarcinilor de uriaşă complexitate pe care le pune transformarea revoluţionară a societăţii pe calea socialismului.

„Partidul reprezintă — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu — nucleul în jurul căruia gravitează întreaga societate şi de la care radiază energia şi lumina ce pun în mişcare şi asigură funcţionarea întregului angrenaj al orînduirii socialiste. La rîndul său, partidul se regenerează continuu sub impulsul puternicelor fascicule de energie şi lumină ce se îndreaptă continuu spre el din rîndul naţiunii noastre socialiste"[9]. Centru vital al întregului nostru organism social, Partidul Comunist Român îşi întăreşte mereu legăturile cu masele, este puternic ancorat în realităţile româneşti şi aplică în mod creator legile generale ale socialismului, îndeplinindu-şi cu fermitate rolul de forţă conducătoare a societăţii noastre. Este chezăşia victoriilor viitoare.

---

[9] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 314.

OBIECT ȘI RELAȚIE

DE

AL. VALENTIN

Materialismul premarxist poate fi definit ca *o metafizică a obiectului*, în sensul că, pentru reprezentanții lui, întreaga existență se reduce, în ultimă instanță, la o colecție de lucruri. Ideea de materie se confundă cu aceea de obiect sau lucru.

Ceea ce caracterizează obiectele în cadrul acestei concepții este faptul că, sub raportul esenței lor, ele sînt independente și izolate unele de altele ; relațiile dintre obiecte au un rol secundar și, în orice caz, sînt *posterioare*, *consecutive* existenței obiectelor ale căror proprietăți se explică numai cu ajutorul principiului *inerenței*, care poate fi definit astfel : „Este inerentă unui subiect dat orice determinare, constantă sau nu, *care constituie un fel de a fi intrinsec al acestui subiect, și nu o relație cu altceva*"[1]. Prin urmare, a explica o proprietate cu ajutorul ideii de inerență înseamnă a atribui, pur și simplu, această proprietate naturii intime a lucrului, *substanței* sale, considerate în afara oricărui raport cu altceva. Aceasta înseamnă că, de îndată ce s-a afirmat că un lucru posedă cutare sau cutare proprietate, orice altă problemă apare ca o problemă inutilă sau, cel puțin, secundară[2].

Printre formele cele mai „pure" de manifestare ale acestei concepții putem să includem ontologia aristotelică și atomismul lui Democrit. Prototipul obiectului sau lucrului îl reprezintă atomul, întrucît acesta este socotit ca sediul exclusiv al tuturor proprietăților sale caracteristice. *L'atome*, afirmă G. Bachelard, *c'est la chose vraiment chose*[3].

La drept vorbind, ceea ce s-a spus mai înainte despre materialismul premarxist este valabil pentru marea majoritate a sistemelor filozofice din trecut, dacă nu pentru toate și chiar pentru științele particulare din aceeași perioadă.

---

[1] A. Lalande, *Le vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1962 (subl. ns.).
[2] G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques*, Paris, Boivion, 1933, p. 48.
[3] *Ibidem*.

Rev. filoz., 20, 4, p. 379–408, București, 1973

Atît într-un caz, cît şi în celălalt, obiectul păstra întotdeauna o serie de însuşiri care păreau inatacabile din afară. Esenţa lui avea o bogăţie de calităţi intrinseci pe care nu o putea atinge nici un „sistem de inflaţie". El apărea ca subiectul unic şi inamovibil al atributelor sale ; prin volumul şi forma sa în cartezianism, prin masa şi energia lui în doctrinele lui Newton şi Leibniz, obiectul avea o realitate împotriva căreia nimic nu putea prevala[4].

Unii filozofi ai ştiinţei au văzut în acest mod de gîndire esenţa cunoaşterii ştiinţifice însăşi. Astfel, de exemplu, Meyerson afirmă că noţiunea de *lucru* este punctul de plecare şi de sosire al ontologiei ştiinţifice. Lucrul, după părerea lui, reprezintă centrul şi fundamentul concepţiei ştiinţifice despre existenţă[5].

În acelaşi timp, Meyerson arată că ontologia inerentă ştiinţei este de fapt ontologia simţului comun, pe care ştiinţa nu face decît să şi-o însuşească şi s-o adapteze cerinţelor ei specifice.

Comparînd, din punctul de vedere al ontologiei, însemnătatea ideii de lucru cu aceea a ideii de lege, deci de relaţie, Meyerson ajunge la concluzia că lucrul exprimă convingerea noastră în existenţa realităţii obiective, independente de subiect, pe cînd legea are doar rolul de a stabili relaţiile dintre lucruri, considerate în raportul lor cu subiectul cunoscător. Ideea de lucru sau obiect este pentru om simbolul a ceea ce lumea are mai real şi mai concret.

Merită să fie menţionat, cel puţin în treacăt, că Meyerson nu ignorează prezenţa elementelor subiective, factice, în conţinutul noţiunilor şi reprezentărilor general-umane cu privire la lucru, substanţă, atom etc.[6]. De aici rezultă că el pune la baza ştiinţei o idee a cărei valoare cognitivă este discutabilă chiar şi în raport cu „simţul comun", adică în raport cu cunoaşterea *preştiinţifică*.

În realitate, ştiinţa nu a preluat în mod necritic şi nu a situat în centrul ei ideea de lucru a simţului comun, elaborată pe baza unor procese de gîndire sumare şi a unor raporturi imediate, destul de superficiale, dintre om şi lumea înconjurătoare.

Dimpotrivă, considerăm că există toate temeiurile pentru a afirma că ceea ce o caracterizează în prezent este îndepărtarea continuă de reprezentările simţului comun întemeiate pe experienţa de fiecare zi. Ştiinţa modernă urmăreşte, înainte de orice, să pună în evidenţă raporturile constante dintre mărimile variabile, legile fenomenelor, şi nicidecum obiecte statice, definite în mod exclusiv prin proprietăţile intrinseci, *prin substanţa lor*, deoarece asemenea obiecte sau substanţe nu există. R. Carnap are dreptate deplină cînd susţine că în ştiinţa modernă s-a trecut de la descrierea realităţii în termeni de *substanţă şi accidente* (proprietăţi) (*Eigenschaftsbeschreibung*) la descrierea ei în termeni de *relaţii* (*Beziehungsbeschreibung*)[7]. Acelaşi lucru îl consemnează şi L. Rougier : „Teoria ontologică a lui Aristotel — scrie acesta — este înlocuită cu formalismul matematic al fizicii moderne, care caută să explice lumea nu în termeni de substanţe, esenţe, însuşiri şi accidente, cu alte cuvinte de judecăţi predicative, ci în termeni de funcţii şi de structuri, adică de judecăţi de relaţie" [8].

---

[4] Idem, *La valeur inductive de la relativité*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1929, p. 106.

[5] Cf. E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences* (2 vol.), Paris, Payot, 1921, Introducere şi cap. I.

[6] Cf. *Identité et realité*, în special capitolele II—IX.

[7] *Apud* L. Rougier, *Traité de la connaissance*, Paris, 1955, p. 100.

Cu simţul nuanţelor şi cu echilibrul care caracterizează gîndirea lui profund dialectică, respingînd formalismul şi fenomenalismul, subiectivismul pozitivist, în aceeaşi măsură în care combate şi realismul sau reismul naiv, rudimentar, Bachelard arată că spiritul ştiinţific nu se mulţumeşte să lege pur şi simplu elementele descriptive ale unui fenomen de o substanţă fără nici un efort de ierarhizare, fără determinarea precisă şi detaliată a relaţiilor cu celelalte obiecte [9]. Aşadar, nu este vorba de înlocuirea ontologiei cu formalismul matematic avînd ca funcţie exclusiv descrierea experienţei imediate, a faptelor observabile, cum crede Rougier, cu alte cuvinte nu este vorba de o renunţare la cunoaşterea realităţii în profunzime, ci de precizarea relaţiilor şi a condiţiilor pe baza cărora „lucrurile" posedă anumite proprietăţi, şi nu altele, de ierarhizarea nivelelor de existenţă ş.a.m.d. Ştiinţa modernă nu mai postulează existenţa unor esenţe izolate, definite prin însuşiri inerente, independente de relaţiile lor cu alte esenţe.

Chiar şi în cazurile mai simple, în care obiectul ştiinţei este accesibil în mod nemijlocit percepţiei şi se prezintă ca o substanţă consistentă şi izolată, părînd a avea în ea *şi numai în ea însăşi* rădăcina tuturor proprietăţilor sale, la fel ca atomul lui Democrit, ştiinţa scoate în evidenţă caracterul condiţionat şi relativ al acestor proprietăţi. Proprietăţile nu sînt privite ca proprietăţi pe care obiectul le *posedă* pur şi simplu în mod direct şi invariabil, ci *în raport* cu anumite condiţii, pe baza unor *relaţii*.

Cînd chimistul contemporan, de exemplu, descriind sulful, afirmă că acesta e un corp solid, de culoare galbenă, care se topeşte la temperatura de 66°C şi fierbe la 145°C, el nu defineşte o substanţă şi proprietăţile ei în accepţia clasică, tradiţională, a termenilor. Dimpotrivă, substanţa sau corpul numit sulf este definit printr-un ansamblu de relaţii (legi), care exprimă condiţiile de realizare a calităţilor sale [10].

Faptul că ştiinţa modernă a pus în centrul ei ideea de relaţie îşi găseşte justificarea în modul în care ea a rezolvat unul dintre „paradoxurile" care au stat totdeauna în faţa cunoaşterii : fluenţa absolută a datelor experienţei, pe de o parte, şi stabilitatea, fixitatea conceptelor, pe de altă parte [11]. Pentru a gîndi avem nevoie de concepte, adică de definiţii stabile. Experienţa însă nu ne oferă decît fenomene care se află în continuă schimbare, transformare. Lenin însuşi s-a referit la acest paradox, iar autorii marxişti îl menţionează adeseori. Astfel F. Richter şi H. Wendt scriu : „Cu toate că esenţa fenomenelor trebuie căutată în mişcare, *în cunoaştere nu putem face nici un pas înainte, dacă nu găsim în natură momente de repaus, de discontinuitate* ... "[12].

---

[8] L. Rougier, *op. cit.*, p. 26.

[9] G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1965, p. 102.

[10] H. Konczewska, *Le problème de la substance*, Paris, J. Vrin, 1937, p. 120.

[11] Vezi J. Ullmo, *Les concepts physiques*, în *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 623 şi urm.

[12] F. Richter, H. Wendt, *Philosophische Probleme der Kristalographie*, în *Naturforschung und Weltbild*, V.E.B. Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1967, p. 263 (subl. ns.).

Ca să înlăture acest paradox, filozofii și oamenii de știință din trecut au apelat la ideea de substanță invariabilă, diferită ca natură de concept, în cazul materialismului (de exemplu atomii lui Democrit), și identică cu conceptul, în cazul idealismului (de exemplu ideile lui Platon). Și într-un caz, și în altul, experiența era oarecum depreciată ca sursă a cunoașterii, aceasta fiind socotită de competența rațiunii pure. În știința modernă s-a produs o mutație : cu toate că gîndirea, mai ales ca gîndire matematică, joacă un rol foarte important, s-ar putea spune chiar, din ce în ce mai important, totuși instanța decisivă, cea care hotărăște soarta ipotezelor și a raționamentelor este experiența. Gîndirea se bucură de toată libertatea, cu condiția să ducă la rezultate precise, verificabile experimental.

Paradoxul amintit mai sus a fost depășit cu ajutorul repetabilității ca determinare a fenomenelor lumii obiective, mai precis cu ajutorul *relațiilor repetabile* inerente fenomenelor variabile ale naturii, pentru că numai aceste relații repetabile pot să constituie o bază solidă și precisă pentru edificiul științei, numai ele fac posibilă matematizarea acestuia. Nici un fenomen observabil nu se repetă aidoma, în sensul strict al cuvîntului : numai raporturile sau relațiile dintre fenomene, mai bine spus dintre anumite mărimi variabile și accesibile unor măsurători precise au un caracter repetabil, constant. Pe acestea se bazează știința modernă. Pînă la urmă se poate spune că fondul chestiunii este acesta : spre deosebire de trecut, pentru știința modernă obiectul nu este dat nici ca obiect al contemplației, nici ca obiect al intuiției (al reprezentării), ci ca termen al unor relații și ca invariant al unor operații (manipulații, măsurători etc.). „Substanțialismul" este solidar cu caracterul intuitiv și speculativ (contemplativ) al științei, iar „relaționismul" cu caracterul experimental, operaționalist și constructivist al ei.

În acest sens, se poate spune că *obiectul imediat al cunoașterii științifice, conținutul propriu-zis al noțiunilor științei moderne îl constituie relațiile*. Aceasta nu înseamnă însă că știința nu se ocupă decît de relații pure, suspendate în gol, că lumea științei moderne este ca umbra unei pînze de păianjen. Prin intermediul relațiilor sînt determinate realități obiective consistente. În experiență, arată Ullmo, descoperirea unor relații repetabile se face cu ajutorul unor măsurători pur convenționale. Dar relația repetabilă descoperită constituie șocul care ne avertizează de prezența unei realități obiective, de prezența a *ceva* care este independent de voința sau de convențiile noastre. Acest ceva este pus în raport cu parametrul sau parametrii ce s-au manifestat în relația repetabilă, i se dă un nume și o mărime și în felul acesta se efectuează o veritabilă *obiectivare* a acestor parametri. În același timp, lumea obiectivă se oferă conceptualizării[13]. Prin *relații* ne sînt date *lucruri*, prin raporturi — *suporturi*[14].

Determinarea obiectului cercetării, a realității prin intermediul unor relații este foarte pregnantă în teoriile fizicii contemporane. Fizica modernă, arată de Broglie, caută să descopere în fluxul neîntrerupt al fenomenelor acele elemente care sînt susceptibile de a fi detașate de ansamblul lor printr-o abstracţie teoretică şi în acelaşi timp de a fi caracterizate prin valori numerice precise. Aceste elemente sînt ,,mărimile fizice observabile'' şi scopul ştiinţei fizice este de a stabili relaţiile care există între valorile acestor mărimi şi variaţiile lor, apoi *de a interpreta aceste relaţii şi de a le arăta sensul*, coordonîndu-le în interiorul acestor vaste construcţii ale spiritului care sînt teoriile[15].

---

[13] J. Ullmo, *op. cit.*, p. 631—632.

[14] *Ibidem*, p. 637.

Pentru a ilustra mutaţia de perspectivă asupra obiectului cercetării, care s-a produs în fizica modernă, ne vom referi la teoria atomistă actuală. Dintr-o formă tipică de manifestare a gîndirii bazate pe principiul inerenţei (substanţă — atribute, lucru — proprietăţi), atomismul s-a transformat într-o teorie al cărei mecanism explicativ şi conţinut se sprijină în întregime pe ideea de relaţie şi echivalentele ei. Atomul poate fi şi chiar este reprezentat, adeseori, prin analogie cu obiectele sensibile ale experienţei comune, ca un obiect minuscul, dar proprietăţile pe care i le atribuim pe o asemenea cale, cu ajutorul intuiţiei, nu au nici o funcţie explicativă reală şi nici o valoare ştiinţifică. Teoria ştiinţifică se bazează, în ultimă instanţă, numai pe mărimile măsurabile, ca sarcina, masa etc., şi pe implicaţiile lor. Existenţa electronului se determină, de asemenea, numai cu ajutorul unor inferenţe şi calcule bazate pe anumite operaţii concrete; ca obiect al ştiinţei electronul se sprijină numai pe aceste operaţii[16].

Dar în ştiinţa modernă relaţia ocupă un loc central nu numai din punct de vedere metodologic. Nu se poate spune că, în fond, după ce am luat cunoştinţă de particularităţile metodologice ale ştiinţei moderne amintite mai înainte, putem continua să considerăm, ca şi pînă acum, că obiectul, în accepţia primitivă a termenului, este baza realităţii pe care o studiază ştiinţa. Relaţia afectează chiar ideea de obiect, respectiv ideea de substanţă, esenţă ş.a.m.d. Ştiinţa modernă a evidenţiat faptul că proprietăţile obiectelor sînt *manifestarea solidarităţii lor intime* şi, dacă se poate spune aşa, împreună cu Bachelard, a *co-esenţialităţii lor*. ,,Fiecare obiect — scrie Ullmo — nu este decît punctul de intersecţie al tuturor raporturilor sale posibile cu lumea exterioară''[17]. Credem că se poate vorbi de un acord aproape unanim în această privinţă între epistemologi şi oamenii de ştiinţă contemporani. Heisenberg, de exemplu, susţine că un aspect esenţial a ceea ce este fiecare lucru *în parte* rezidă în toate celelalte lucruri de care el *este indisolubil legat*. Noţiunea obişnuită de obiect trebuie modificată în mod radical, deoarece nimic nu poate fi privit în mod corect, fie chiar şi pe planul abstracţiei, ca avînd, în fiecare moment dat, o existenţă individuală deplină şi separată. Există o asemenea întrepătrundere între modurile de existenţă ale diferitelor ,,lucruri'', încît aproximaţia unor obiecte existente separat este valabilă numai între anumite limite foarte restrînse[18]. În orice propoziţie fizică, afirmă, la rîndul lui, Eddington, avem totdeauna de-a face cu două obiecte : acela care ne interesează înainte de toate şi acela cu care îl comparăm[19]. Şi parcă pentru a ilustra afirmaţiile lui Heisenberg şi Eddington, menţionate mai înainte, Maurice Meigne scrie: „Atomul nu poate fi conceput ca o entitate izolată, ci ca un element al unui complex fizic. El se deschide spre exterior, întreţine relaţii cu mediul înconjurător. Monada * este în aceeaşi măsură « obiect » şi « centru de relaţii »"[20]. Noul concept general de atom — devenit divizibil — trebuie să se definească, în prezent, în raport cu acţiuni, reacţiuni, transformări şi condiţii fizicochimice faţă de care corpusculul se conservă. Atomul constituie un invariant *relativ* la un ansamblu asociat şi bine definit de agenţi şi de condiţii fizico-chimice. Noţiunile de unitate, de permanenţă, de stabilitate au devenit *relative* la nişte probe cărora corpusculul le este supus [21].

---

[15] L. de Broglie, *Physique et microphysique*, Paris, Albin Michel, 1947, p. 88.

[16] Cf. G. Bachelard, *Les intuitions atomistique*, p. 143.

[17] J. Ullmo, *op. cit.*, p. 633.

[18] Cf. W. Heisenberg, *Physique et philosophie*, Paris, Editions Albin Michel, 1961, p. 47 şi urm ; cf. şi D. Bohm, *Concepte clasice şi neclasice în teoria cuantelor*, în volumul *Materialismul dialectic şi ştiinţele naturii*, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 40—41.

[19] Cf. A. Eddington, *Nouveaux sentiers de la science*, Paris, Hermann, 1936, p. 290.

Foarte importante pentru ilustrarea ideii enunţate sînt datele ştiinţei moderne privind particulele elementare şi proprietăţile lor. Aceste date sînt cu atît mai importante cu cît, în fizica din secolul al XX-lea, particulele elementare ocupă locul atomului „clasic", acel prototip al „obiectului-substanţă" şi, într-o anumită măsură, corespunzînd definiţiei date de părintele atomisticii. Or, în realitate, particulele elementare nu au nimic din caracteristicile „obiectului-substanţă", conceput ca suport şi sediu exclusiv al proprietăţilor sale.

Fie că sînt considerate în relaţiile lor reciproce, fie că sînt considerate în relaţiile lor cu cîmpul, particulele elementare există totdeauna numai în cadrul unui *complex fizic*, al unui sistem, iar proprietăţile lor, natura lor specifică depind de relaţiile şi de interacţiunile lor. Aşa, de exemplu, electronul manifestă proprietăţi diferite, o natură diferită, după cum se mişcă în *interiorul atomului*, unde nu emite energie în timpul mişcării sale orbitale, sau *în afara atomului*, unde emite energie în timpul mişcării. Deci, aşa cum subliniază, pe bună dreptate, G. Bachelard, nu mai putem spune că electronul, asemenea substanţei din concepţia tradiţională, conţine numai în el însuşi raţiunea consecinţelor fizice ale mişcării sale sau, cu alte cuvinte, a proprietăţilor sale [22].

Protonul şi neutronul se află în aceeaşi situaţie. Nici aceste particule elementare şi nici altele nu sînt entităţi care există izolat şi ale căror proprietăţi ar decurge în exclusivitate din substanţa lor intimă [23].

Fizicienii de astăzi, arată E. Hutten, caută mai degrabă *relaţia* decît *entitatea*. Din momentul în care atomul a trebuit să fie considerat ca un sistem de particule mai mici, pentru fizician a început să prezinte interes nu soarta atomului individual, ci constituţia sa internă, modul în care particulele se ţin împreună pentru a forma un atom, modul de integrare a unui grup de particule într-un sistem. Prin urmare, nu atît particulele ca atare sînt importante, cît proprietăţile colective ale unui număr de particule. Mai mult chiar, arată acelaşi autor, particulele elementare au pierdut în aşa măsură caracterul lor de particule individualizate, încît sînt privite ca „etichete" ale unor relaţii între mai multe particule. Oamenii de ştiinţă preferă să le numească „rezonanţe".

---

* Prin termenul *monadă*, Meigne înţelege formaţiile materiale care se comportă în anumite condiţii ca nişte *unităţi*; în cazul de faţă, monada este atomul.

[20] M. Meigne, *Structure de la matière*, Paris, P.U.F., 1963, p. 80; vezi şi J. Ullmo, *op. cit.*, p. 682.

[21] Cf. M. Meigne, *op. cit.*, p. 28.

[22] G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1934, p. 50.

[23] S. T. Meliuhin, *Problema finitului şi infinitului*, Bucureşti, Edit. politică, 1961, p. 73 şi urm.

„Numai cu multă greutate am putea considera noile particule elementare şi particulele de rezonanţă ca entităţi izolate. Acum totul este mai mult o chestiune de ordine şi de simetrie decît de entităţi sau unităţi". Şi, pentru ca să scoată în evidenţă temeiul profund al acestor idei, autorul subliniază că de fapt atomul, sistemele de particule constituie un *proces* ale cărui componente sînt în continuă mişcare. Procesele sînt caracterizate prin ordine şi simetrie şi sînt mai fundamentale decît lucrurile statice. „Un lucru poate fi considerat ca o formă «degenerată» sau «moartă» a unui proces" [24].

Poate că termenii pe care-i foloseşte Hutten nu sînt întotdeauna cei mai potriviţi, dar în ceea ce priveşte fondul lucrurilor el exprimă unul dintre adevărurile fundamentale ale fizicii atomice contemporane : *solidaritatea microobiectelor, dependenţa proprietăţilor lor de relaţiile lor reciproce, de sistemul căruia îi aparţin.*

În toate încercările de a crea o teorie generală a particulelor elementare, acestea sînt considerate ca *momente* al unui proces, ale unei totalităţi dinamice.

Ca exemplu ne poate servi ipoteza lui G. Chew, conform căreia putem admite că, aşa cum relaţiile reciproce dintre protoni şi neutroni, în interiorul nucleului, sînt mijlocite de pioni, relaţiile dintre două particule diferite aparţinînd tipului de interacţiuni tari, sînt mijlocite de cuantele unui anumit cîmp. Aceste cuante sînt, la rîndul lor, particule elementare, care interacţionează cu alte particule, de asemenea, prin intermediul unor cuante. Astfel se ajunge, la un moment dat, la particulele elementare cu care a început procesul, ansamblul transformărilor reprezentînd un sistem închis de particule elementare, aflate în permanentă interacţiune. Dealtfel, ştiinţa modernă merge şi mai departe pe calea integrării particulelor elementare în sisteme şi procese de ansamblu, ceea ce se poate vedea din afirmaţia lui Heisenberg că proprietăţile şi comportamentul particulelor pot să depindă într-o anumită măsură de structura întregului univers [25]. Fiecare particulă există numai prin intermediul celorlalte şi împreună cu ele, în aşa fel încît ea îşi pierde individualitatea, există numai ca element al unui sistem, supunîndu-se, prin comportarea ei, legilor sistemului. De aceea, pentru ştiinţă, esenţialul nu rezidă în particulă, ci în relaţiile care definesc sistemul şi din care se constituie particulele [26].

Exemple frapante ne furnizează şi celelalte domenii ale cunoaşterii, dar mai ales teoria relativităţii. Analiza relativistă a masei, de exemplu, poate fi considerată cea mai puternică lovitură dată concepţiei despre obiect, bazată, în exclusivitate, pe ideea de inerenţă şi pe judecăţile de predicaţie. În mecanica clasică, după cum se ştie, masa defineşte cantitatea de materie inerentă unui corp ca atare, este o proprietate a corpului izolat, independentă de orice relaţie cu alte corpuri şi, totodată, invariabilă. Masa este suportul forţei de atracţie. În fizica relativistă, dimpotrivă, masa nu este un atribut al fiecărui corp în parte, ci *o funcție a raportului dintre ele*. Este tot atît de lipsit de sens să vorbim de gravitație la un corp izolat pe cît este lipsit de sens să vorbim de legea gravitației în absența oricărui corp [27].

---

[24] Vezi E. Hutten, *Ideile fundamentale ale fizicii*, Bucureşti, Edit. enciclopedică română, 1970, p. 165–168.

[25] *Ştiinţă şi sinteză*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 46–51.

[26] H. Hörz, *Probleme des physikalischen Weltbildes*, în *Naturforschung und Weltbild*, p. 74–75 ; vezi şi *Materiestruktur*, V. E. B. Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1971, p. 142, 147, 177, 178.

Luat separat, nici un corp nu poate da socoteală de forța de atracție. Corpurile cooperează pentru a constitui un fenomen care s-ar șterge total dacă ele ar fi destul de îndepărtate unul de altul. Nu este de ajuns, observă cu subtilitate Bachelard, să considerăm această separare numai în domeniul spațial. Ea nu-și dobîndește sensul principal decît *în domeniul logic*. Numai atunci ne dăm seama că nici unul din cele două corpuri care se atrag nu joacă vreun rol prin propria lui esență. Reciprocitatea de acțiune capătă un asemenea caracter, că ea transcende oarecum acțiunile prin care se manifestă: ,,Ajungem deci la această concluzie că greutatea și într-un mod mai general atracția newtoniană nu încep ca realități decît odată cu *dubla prezență*; ele nu-și au rădăcina în unic; altfel spus, unicul nu are proprietăți"[28].

Autorul citat își continuă comentariul arătînd că, după ce a părăsit planul subiectiv în care greutatea se exprima în termeni de efort, ea a căpătat forma unei forțe generale legate de atracția terestră. Printr-un nou progres al științei, greutatea trece de la general la relativ: ca proprietate generală, ea aparține încă tuturor elementelor unei totalități și are un caracter absolut; de asemenea, ea avea o semnificație reală prin intermediul elementelor; totodată însă, greutatea devine *filozofic relativă*; din acest moment, ea nu mai aparține decît totalității ca atare, și nicidecum elementelor ei; *ea este o funcție a unui întreg, fără să fie o funcție a părților*.

Această mișcare a gîndirii științifice pare să fie o reacție împotriva tendinței ontologice care ne împinge *să substanțializăm atributele* sau, cel puțin, să căutăm, pentru a organiza caracterele datului, *funcții ale comprehensiunii lor, mai curînd decît funcții ale extensiunii* lor, ca și cum atributele ar izvorî din substanță, în același fel în care predicatele ies din substantiv. În cadrul relativismului, dimpotrivă, apare trebuința de a ne referi la extern, de a solidariza calitatea unui obiect cu calitatea obiectului care intră în comparație, de a explica prin referința însăși [29].

Am reprodus aproape textual un pasaj întreg, întrucît ni s-a părut că el caracterizează cum nu se poate mai bine acea trăsătură esențială a științei contemporane de care ne ocupăm și care are o mare însemnătate filozofică.

Teoria relativității a reușit să dezvăluie caracterul ,,referențial" și al altor proprietăți considerate pînă atunci ca proprietăți intrinseci. Așa cum unii filozofi au văzut în masa corpurilor expresia naturii lor intime, Descartes a văzut același lucru în întindere. Întinderea era pentru Descartes lucrul însuși, lucrul în sine, corespondentul obiectiv al unei idei clare și distincte, singurul principiu rațional de înțelegere a naturii. Din punctul de vedere al științei moderne n-are nici un sens să vorbim de întindere fără a preciza operațiile de determinare a acestei proprietăți. ,,Forma nu mai este o proprietate (intrinsecă, imuabilă. — *n.n.*) a unui corp solid, ea desemnează interacţiunea lui cu măsurători geometrice"[30].

---

[27] G. Bachelard, *La valeur inductive de la relativité*, p. 101—102.

[28] *Ibidem*, p. 102—103; aluzia lui Bachelard la lucrarea lui Max Stirner este plină de savoare, dar și de implicații profunde pentru toate domeniile, inclusiv pentru antropologie.

[29] G. Bachelard, *op. cit.*, p. 103—104.

Ca şi teoria atomistă modernă, teoria relativităţii îşi îndreaptă atenţia cu precădere nu asupra componentelor, ci asupra ansamblului, asupra totalităţii. De aici importanţa deosebită pe care o acordă şi ea conceptului de relaţie.

În concluzie, *ideea de obiect trebuie reconsiderată corespunzător datelor ştiinţei contemporane* respectiv renunţînd la reprezentarea corespondentului ei real — indiferent de ce specie ar fi — sub forma unei entităţi care, ea singură, ar putea da socoteală de proprietăţile sale.

Pentru ştiinţa contemporană, *relaţia este instrumentul principal de determinare a obiectivităţii, a realităţii obiective, principiul de bază al inteligibilităţii acesteia.* Prin aceasta ea se deosebeşte nu numai de ştiinţa din trecut, dar şi de cunoaşterea comună. La nivelul acesteia din urmă, cînd vorbim de realitate obiectivă, ne gîndim în primul rînd la lucruri, adică la nişte entităţi a căror existenţă şi consistenţă se datoreşte în exclusivitate lor înseşi. În acest univers al conştiinţei comune, relaţiile apar ca ceva cu totul nesemnificativ; domneşte convingerea că lucrurile pot exista în afara relaţiilor şi pot să fie cunoscute ca atare.

De fapt însă, ceea ce numim lucru în acest sens primitiv corespunde unui raport particular, extrem de superficial, dintre noi şi realitatea obiectivă. Lucrul este corespondentul obiectiv al percepţiilor şi reprezentărilor noastre elementare. Nu există nici un temei deci să vedem în ideea de lucru un principiu absolut, exclusiv al gîndirii, care vrea să cunoască realitatea obiectivă. Dimpotrivă, avem motive puternice să considerăm lucrul ca o modalitate de aprehensiune a realităţii obiective încă foarte particulară şi impregnată de subiectivitatea specifică gîndirii naive.

Acestei modalităţi particulare de aprehensiune a realităţii obiective, ştiinţa îi substituie alte modalităţi, mai precise şi mai obiective. Depăşind limitele experienţei imediate, trecînd dincolo de domeniul obiectelor aparent izolate, înrădăcinate în propria lor substanţă, ştiinţa descoperă solidaritatea generală a lucrurilor, relativitatea individualităţii lor. Ea descoperă că lucrurile sînt mai curînd *extanţe* decît *substanţe*.

Prin termenul „extanţă", împrumutat, se pare, de Bachelard de la Eddington, se urmăreşte ca gîndirea noastră să fie orientată într-o direcţie diferită sau, mai bine zis, complementară aceleia care corespunde ideii de substanţă. În timp ce substanţa ne împinge să gîndim obiectele şi proprietăţile lor prin referire la un substrat sau la o natură *internă*, „extanţa", dimpotrivă, ne pretinde să le gîndim prin referire la relaţiile lor *exterioare*, să le concepem ca funcţii ale unei ambianţe etc. Bineînţeles că nu este nevoie neapărat să folosim acest termen. Absolut necesar este numai să înţelegem caracterul *relaţional, funcţional* atît în sens metodologic, cît şi în sens ontologic, al obiectelor ştiinţei.

★

În ştiinţa modernă, dimensiunea cunoaşterii pe care a reprezentat-o în trecut ideea de substanţă continuă să fie prezentă, ba chiar să constituie o dimensiune esenţială, în direcţia căreia ştiinţa a obţinut rezultate spectaculoase. Universul științei nu este un univers plan, bidimensional sub raport gnoseologic, ci tridimensional. El comportă *adîncime* gnoseologică. Dar și în această privință s-au produs mutații serioase în care este implicată ideea de relație. Relația este asociată obiectului atît pe axul orizontal al cunoașterii, cît și pe cel vertical. Noțiunea de structură exprimă tocmai această situație.

---

[30] J. Ullmo, *Les concepts physique*, p. 733.

Structura presupune opoziția dintre ceea ce leagă și unifică și ceea ce este legat și unificat, opoziția dintre materia care leagă și materia care este supusă legăturii. Dar, așa cum subliniază, pe bună dreptate, Meigne, precizînd această opoziție, nu trebuie să ne gîndim la două principii de natură diferită, ci doar la două aspecte funcționale actuale ale realității materiale [31].

Conceptul de structură exprimă, prin urmare, *unitatea profundă, inseparabilitatea* dintre obiect și relație.

Faptul că o structură este *un ansamblu de raporturi considerate a fi caracteristice* pentru niște elemente a căror natură este pînă la un anumit punct indiferentă [32] nu contrazice afirmația de mai sus. Chiar autorul acestei definiții ne furnizează principalele argumente pentru a face dovada. Mai întîi, prin precizarea că natura elementelor este indiferentă pînă la un anumit punct. Aceasta nu înseamnă de fapt altceva decît că unor structuri abstracte le pot corespunde, prin izomorfism, diverse obiecte concrete sau, cu alte cuvinte, că un *grup* definit printr-o „tabelă a lui Pitagora" poate să-și găsească diverse *realizări*, adică să corespundă mai multor ansambluri de acțiuni concrete sau operații matematice asupra unor elemente de natură diferită [33]. În al doilea rînd, prin afirmația că structurile *reprezintă obiectele științifice*, că ele ne dau *o descriere* a acestor obiecte în termeni de raporturi. „Grație structurii, obiectele *ies* din legile care le-au desemnat" [34]. O structură este, în fond, *un model matematic* *, căruia îi este asimilat obiectul științific, prin intermediul căruia este *gîndit* acest obiect.

Este bine să repetăm : inserțiunea relației în obiectul științei este contemporană cu trecerea de la o cunoaștere analitică și contemplativă la o cunoaștere sintetică, constructivă și operațională. Obiectului „vizualizat" îi ia locul tot mai mult obiectul „matematizat", definit nu în termeni de reprezentări, ci în termeni de transformări (acțiuni, operații) și relații, invarianți.

Tot ceea ce în trecut era pus pe seama substanței este pus în prezent pe seama structurii. În cazul atomului, de exemplu, *structura*, și nu *substanța*, îi asigură unitatea, stabilitatea, specificitatea. Știința modernă explică proprietățile atomului prin *conexiunile* și *interacțiunile* unor entități, care se află la un nivel mai profund al realității. Deosebirea față de explicația substanțialistă constă în aceea că, în perspectiva structuralistă, componentele sînt semnificative *numai* ca termeni ai relațiilor, și nu independent de ele. Individualitatea acestor componente și rolul lor ca individualități sînt puternic estompate.

---

[31] M. Meigne, *op. cit.*, p. 80.

[32] J. Ullmo, *op. cit.*, p. 663.

[33] *Ibidem*, p. 698.

[34] *Ibidem*, p. 663–664.

* „Structura — spune Ullmo — este o entitate matematică ireductibilă" (*ibidem*, p. 678). M. Meigne consideră și el structura ca un „invariant formal" (adică de natură logică-matematică) (cf. *op. cit.* p. 67); vezi și J. Piaget, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968, p. 7.

Datorită structurii, obiectul, departe de a poseda o unitate simplă, cum cere substanţialismul, reprezintă o unitate complexă sau, cum se exprimă Ullmo, o *unitate-totalitate*; *totalitate* prin aceea că reuneşte şi integrează elemente a căror individualitate se şterge, astfel încît numai organizarea lor joacă un anumit rol, şi *unitate* prin aceea că reprezintă un obiect nou, cu proprietăţi specifice.

Individualitatea elementelor este estompată, în ultimă instanţă, datorită faptului că structurile pe care ele le implică, la rîndul lor, sînt deformate şi absorbite de noua structură, în aşa fel încît apariţia acesteia înseamnă o *emergenţă*, apariţia unui fenomen cu totul specific, original [35].

Faptul că obiectele definite ca structuri, şi nu ca substanţe nu admit o analiză sau o caracterizare simplă în termeni de ,,componente'' şi ,,compuşi'' se manifestă cel mai bine în cazul particulelor elementare. Structura acestora nu implică o *compoziţie*, ci o *repartiţie* în spaţiu şi în timp [36].

În afară de ceea ce s-a arătat pînă acum, este necesar să precizăm că, spre deosebire de noţiunea de substanţă, care nu admite decît nivelul calităţilor sensibile al realităţii fenomenale şi acela al substratului imperceptibil ca atare al acestor calităţi, noţiunea de structură admite un număr *nedefinit* de nivele, o *organizare ierarhică a realităţii*, fiecare element component putînd fi, la rîndul lui, o astfel de unitate-totalitate ca aceea de care a fost vorba mai sus.

Numind monadă ceea ce Ullmo numea unitate-totalitate, Meigne arată că de la monada elementară se trece la monadele complexe. O monadă complexă este o organizaţie de ,,nivele'' succesive, o structurare a unui real mai puţin complex, mai elementar. În formele cele mai complexe, ea se prezintă ca o *organizare de structuri*, dintre care aceea de pe treapta cea mai de sus aduce monadei coeziunea ei de ansamblu, legînd structurile inferioare de cele mai puţin nemijlocite. Toate aceste structuri se articulează între ele şi reacţionează unele asupra altora. Fiecare mod de organizare posedă funcţiile şi proprietăţile sale caracteristice, creează ceva nou faţă de structurile inferioare. De acum proprietăţile compusului nu pot fi descrise exclusiv cu ajutorul proprietăţilor componentelor izolate. Pe de altă parte, organizarea superioară nu absoarbe, într-o *fuziune*, structurile inferioare, care păstrează o anumită autonomie [37]. Meigne precizează că această înţelegere a lumii fizice se poate insera în înţelegerea lumii biologice, ba chiar şi în aceea a ,,monadelor'' superioare, psiho-bio-fizice. Sîntem departe, arată el, de acele combinaţii metafizice vagi, ca, de exemplu, combinaţia-panaceu clasică a ,,formei'' şi a ,,materiei'', precum şi de monadele lui Leibniz, lipsite de întindere, simple şi independente, aplicate substanţelor materiale. Întrucît realitatea se organizează în structuri articulate între ele şi legate între ele, vom putea vorbi totdeauna, la fiecare nivel bine definit, de ,,formă'' şi de ,,materie'' ca de două aspecte, eventual două principii distincte. Dar va trebui să demistificăm noţiunile, să le precizăm şi să dăm supleţe termenilor şi relaţiilor, astfel ca ele să devină noţiuni *variabile* şi opoziţii *mobile* [38].

---

[35] J. Ullmo, *op. cit.*, p. 678.

[36] M. Meigne, *op. cit.*, p. 61.

[37] *Ibidem*, p. 67–68.

[38] *Ibidem*.

*

Am amintit mai înainte că structura ia asupra ei şi funcţia de a da socoteală de permanenţa şi stabilitatea ce caracterizează obiectele, însuşiri care au jucat un rol atît de important în apariţia şi definirea noţiunilor de obiect şi de substanţă. Structura poate să facă acest lucru, întrucît se determină ca un *invariant* în raport cu un grup de transformări. Noţiunea de invariant se bucură de o aplicabilitate generală la toate nivelele de organizare a materiei şi corespunde faptelor mai bine decît noţiunea de obiect (substanţă), deoarece nu indică o stabilitate absolută, ci una relativă. Substanţa a fost concepută ca un *invariant absolut* [39], dar aşa ceva nu există în lumea reală. Atomul chimiei, de exemplu, se caracterizează întotdeauna printr-un număr de invarianţi relativi la încercările pe care el le suferă sub influenţa acţiunilor exterioare, trecute sau prezente. Invarianţa atomică nu mai rezidă însă în rigida şi simplista identitate cu sine, ea nu mai constă în imutabilitatea perfectă a atomilor sau a substanţelor clasice. „Monada se caracterizează deci ca un *invariant condiţionat*, relativ la un ansamblu de încercări posibile şi dotat cu o oarecare durată”[40].

Conceptul clasic de atom şi de substanţă, în general, era de fapt o reprezentare gratuită, şi nu o noţiune ştiinţifică propriu-zisă, întrucît proprietăţile sale nu erau determinate prin procedee ştiinţifice (prin calcul şi experienţă). De aceea el a şi fost conceput ca o existenţă izolată, necondiţionată, ca un *în sine* absolut. Cu totul altfel stau lucrurile cu atomul ştiinţei moderne.

Invarianţii, arată Born, sînt noţiunile despre care ştiinţa modernă vorbeşte aşa cum vorbeşte limba uzuală despre obiecte şi cărora le atribuie denumiri ca şi cum ar fi obiecte obişnuite, cu toate că ele nu sînt asemenea obiecte. Un electron nu este un corpuscul în acelaşi sens în care este un grăunte de nisip sau de polen, deoarece, de pildă, în anumite condiţii, el nu are o individualitate bine determinată. Totuşi electronul are *anumite* proprietăţi comune cu ale particulelor obişnuite, iar aceasta justifică denumirea sa [41].

Ştiinţa, după părerea lui Bachelard, nu a renunţat la noţiunea de substanţă, dar „a dialectizat-o”, adică a diversificat-o şi a făcut-o mai suplă, purificînd-o totodată de sugestiile şi influenţele unei experienţe primitive [42]. Lucrînd dedesubtul, deasupra şi în jurul substanţei tradiţionale, ştiinţa a pus în evidenţă *relaţiile adiacente şi structurile subiacente.*

*

Cunoaşterea realităţii în termeni de structură conferă un caracter desuet, străin de spiritul în care gîndeşte şi lucrează omul de ştiinţă modern, tuturor concepţiilor care au făcut sau continuă să facă din substanţă un substrat insondabil, misterios, al existenţei, „un receptacol de iraţionalităţi fără nici un preambul de raţionalitate” [43]. Celor care promovează asemenea concepţii le place să compare natura cu Isis, zeiţa înfăşurată în atîtea văluri, încît, oricîte ar fi fost date la o parte, tot mai rămîneau destule pentru a-i ascunde chipul. Ch. Renouvier poate fi socotit unul dintre filozofii cei mai reprezentativi pentru acest mod de gîndire, dintr-o perioadă de timp nu prea îndepărtată de zilele noastre. Împotriva unor astfel de gînditori care persistă să privească lucrurile într-un chip anacronic, G. Bachelard scrie : „Ei refuză această uimire raţionalistă care ne face să descoperim de fiecare dată mai multă raţionalitate după ce au fost lichidate primele iluzii. Căci, în sfîrşit, profunzimea obiectivităţii, aşa cum o explorează ştiinţa contemporană, este cu fiecare descoperire o extensiune a raţionalităţii. Puterea de explicaţie sporeşte. Cu cît experienţa pătrunde mai în adînc, cu atît ştiinţa se organizează mai sistematic "[44].

---

[39] Vezi Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 205.

[40] M. Meigne, *op. cit.*, p. 79; cf. şi p. 28 şi 42.

[41] M. Born, *Fizica în concepţia generaţiei mele*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 33 şi 202.

[42] G. Bachelard, *La philosophie du non*, cap. II; vezi şi H. Konczewska, *op. cit.*, p. 59 şi urm.

[43] Idem, *Le materialisme rationnel*, Paris, P. U.F., 1953, p. 9.

Datorită revoluţiei epistemologice prin care trece ştiinţa contemporană, arăta de asemenea Bachelard, tot ceea ce iraţionalistul postulează ca substanţă se profilează ca structură.

Din această cauză, obiecţiile adresate de iraţionalist savantului, potrivit cărora acesta nu ştie, în fond, ce este substanţa, sînt fără rost, după cum tot fără rost, zadarnice, sînt şi încercările celui dintîi de a transpune problemele sale „în lumea cealaltă, substanţialistă" a corpusculului constitutiv. Postulînd un fel de transcendenţă a profunzimii substanţialiste, scria filozoful francez, iraţionalistul nu face decît să-şi strîngă şi mai mult obraza pe tîmplă. El vrea să vadă lucrurile mereu în felul său ; el pretinde că se limitează la problemele prime, dar de fapt se fereşte de ucenicia îndelungată care i-a permis savantului să rectifice perspectivele iniţiale şi să abordeze o problematică precisă. De aceea iraţionalistul nu poate să pună problemele care se nasc din răsturnarea raportului dintre substanţă şi calitate. Pentru a înţelege această răsturnare trebuie să se spună : calităţile substanţiale sînt *deasupra* organizării structurale a materiei, şi nu *dedesubt* ; aceste calităţi sînt *fapte de compoziţie*, şi nu fapte ale căror rădăcini se află *în substanţa intimă a componentelor* [45].

În vechea filozofie, substanţa era considerată ca punctul terminus al analizei sau punctul de plecare al deducţiei. În ştiinţa contemporană, substanţa este rezultatul unei sinteze raţionale şi al unei realizări experimentale. Prin urmare, ea nu are nimic din fondul de mister inepuizabil pe care i-l atribuie iraţionalistul.

O substanţă chimică, de exemplu, este definită cu adevărat prin construcţia sau prin reconstrucţia ei. O substanţă creată de chimia modernă corespunde în mod absolut formulei sale, reprezintă realizarea unei esenţe fără accident. În fiecare comprimat dintr-un tub de aspirină se realizează o identitate la fel de certă şi precisă ca şi o identitate logică *.

Producînd substanţe din care sînt excluse „accidentele", care nu cunosc fluctuaţia calităţilor, ştiinţa contemporană nu-i îngăduie filozofului să vorbească despre un iraţional situat în profunzimile inefabile ale materiei, într-o intimitate neanalizabilă a substanţei. „Este absolut sigur că acest irațional nu se mai află în substanță, el nu se mai află în profunzimea unui dincolo al substanței"[46].

---

[44] *Ibidem*, p. 105.

[45] *Ibidem*, p. 96.

* Identitatea a două tablete de aspirină este relativă la procedeele de purificare şi la identitatea cazurilor de gripă. Pentru a putea deosebi o tabletă de aspirină de alta, arată Bachelard, ar trebui să particularizăm gripa, să suferim de o gripă specială.

În fața unei realități construite cu atîta siguranță, afirmă G. Bachelard, raționaliștii n-au decît să identifice substanța cu ceea ce, în această construcție, mai scapă cunoașterii, ei n-au decît să continue a defini realitatea ca o masă de iraționalitate. Pentru un chimist care a realizat o sinteză, substanța trebuie să fie identificată cu ceea ce cunoaștem despre ea, cu ceea ce a fost construit avînd drept călăuză cunoștințele teoretice prealabile. *Trebuie multiplicate realizările.* Avem mai multe șanse de a cunoaște zahărul fabricînd zaharuri decît analizînd un zahăr anumit. „Descrierea substanțelor obținute prin sinteză este de azi înainte o descriere normativă, metodologică, în mod limpede critică"[47]. Chimistul concepe substanța în aspectul ei formal înainte de a o sesiza în aspectele ei materiale. În felul acesta, *necunoscutul este formulat.*

Procedînd astfel, savantul se deprinde să nu gîndească despre realitate decît ceea ce a fost conceput limpede și realizat (construit sau reconstruit). Nimic nu este lăsat iraționalului. Chimia tehnică tinde să elimine aberațiile. Ea vrea să construiască o substanță normalizată fără accidente. „Ea este cu atît mai sigură de a-l fi găsit pe același (*le même*) cu cît ea îl determină în funcție de metoda ei de producție". Necunoscutului i se lasă un vid atît de limpede, încît forma cunoașterii este deja prefigurată în el[48].

Comparîndu-l pe chimistul modern cu alchimistul din evul mediu și caracterizînd conduita acestuia ca o „conduită a misterului", G. Bachelard subliniază că, deși nici chimistul modern nu cunoaște totul, deși are și el în fața lui un necunoscut, totuși acest necunoscut nu este total, absolut. Dacă ar fi astfel, adică total etc., atunci acest necunoscut nu ar fi activ în raport cu gîndirea științifică. De fapt însă, necunoscutul este „situat" față de gîndirea științifică, el este „aliniat" față de ceea ce este deja cunoscut. Omul de știință lucrează într-o lume în care „materia" (substanța) este, în parte, deja explicată, într-o lume de experiențe verificate. *Conștiința omului de știință este memoria unui trecut de verificare.* Pe scurt, în timp ce alchimistul viza în mod constant un mister și aștepta o revelație, chimistul modern merge pe o cale de limpezire progresivă[49].

Cu toate că Bachelard se referă în mod direct la chimist și la chimie, considerațiile sale sînt, după părerea noastră, la fel de juste pentru toate domeniile cunoașterii. Dialectica inerentă cunoașterii științifice luate în ansamblu ne interzice să vorbim despre substanță ca despre un „în sine" necunoscut și incognoscibil al existenței.

Pe de altă parte, cine ar putea nega că ideile lui Bachelard, reproduse pe larg mai sus, bazate pe o cunoaștere temeinică a științei contemporane, pe o analiză minuțioasă a metodelor ei, concordă pe deplin cu ideile lui Engels și Lenin privind semnificația antiagnostică a practicii sociale, a dominării naturii de către om, a reproducerii fenomenelor naturale în condiţiile dorite de om, ba chiar a producerii unor fenomene noi, inexistente în natură, pe baza cunoaşterii legilor corespunzătoare? [50].

---

[46] *Ibidem*, p. 81.

[47] Idem, *La philosophie du non*, Paris, P.U.F., 1940, p. 56; cuvîntul „critică" trebuie luat aici în sens kantian.

[48] *Ibidem*, p. 59.

[49] Idem, *Le matérialisme rationnel*, p. 20.

Această concordanţă este plină de semnificaţii. Ea dovedeşte că fondatorii filozofiei marxiste au intuit absolut exact tendinţele principale de dezvoltare ale ştiinţei moderne.

★

Caracterizarea realităţii obiective de către ştiinţa modernă în termeni de relaţii sau structuri, folosirea în acest scop, pe o scară tot mai mare, a limbajului precis, dar abstract al matematicii au fost interpretate de o serie de filozofi ca o îndepărtare a ştiinţei de principiile ontologice şi gnoseologice ale materialismului. Unul dintre filozofii, care, cel puţin într-o anumită măsură, se înscrie pe această linie este Léon Brunschvicg, întrucît, după părerea lui, progresul raţiunii umane ne arată că obiectul cunoaşterii se dizolvă, în cele din urmă, în raporturi de tip matematic, care constituie *ceea ce este real în fiecare lucru*. Brunschvicg crede că totul converge spre un idealism matematic.

Principalul din ceea ce trebuie spus împotriva tezelor lui Brunschvicg este cuprins în consideraţiile lui Gilles-Gaston Granger referitoare la filozofia lui Brunschvicg. „Această filozofie — scrie Granger —, atît de atentă la mişcările cele mai nuanţate ale inteligenţei organizatoare de idei, *lasă să-i scape aproape complet peripeţiile luptei dintre inteligenţă şi materie*. Idealismul brunschvicgian reduce istoria raţiunii la acel dialog al gîndirii cu ea însăşi prin care Platon definea deja διάνοια. Dacă refuzăm să dizolvăm dinainte obstacolele pe care le întîlneşte inteligenţa, reducîndu-le la idei, filozofia brunschvicgiană rămîne o viziune parţială, descrierea unuia dintre planurile cuceririi lumii şi a ei însăşi de către inteligenţă. *Este necesar să redăm acestei reprezentări plane profunzimea pe care idealismul face ca ea s-o piardă*"[51].

Cu toate că printre sursele filozofiei lui Bachelard se numără şi opera lui Brunschvicg, totuşi cel dintîi înţelege mult mai corect rolul gîndirii logico-matematice în procesul cunoaşterii ştiinţifice, cum se poate constata şi din faptul că, după opinia lui Bachelard, pentru om lumea nu este o *reprezentare*, ci *o verificare*. Ceea ce înseamnă că evoluţia ştiinţei nu corespunde cu o dialectică interioară gîndirii, ci cu o suită de luări de poziţie faţă de o lume de „lucruri", pe care *prin operaţiile sale*, adică prin *practica* sa, omul de ştiinţă le scoate la iveală, le determină tot mai precis şi mai multilateral. Granger rezumă foarte bine concepţia lui Bachelard, care, în fond, infirmă „idealismul matematic", subliniind că pentru filozoful francez ştiinţa este muncă, şi nu speculaţie pură, că raţiunea ştiinţifică este o *inteligenţă laborioasă* [52].

Traducînd ideile lui Bachelard, menţionate şi aprobate de Granger, în terminologia proprie marxismului, putem spune că gîndirea ştiinţifică este, în ultimă instanţă, o funcţie a practicii sociale, în sensul că numai prin intermediul acesteia ea intră în contact cu realitatea obiectivă. Obiectul „se dizolvă" în relaţii matematice numai pentru gîndirea ruptă de practică, pentru gîndirea pură, care nu are un alt mod de aprehensiune a realităţii, dar nu şi pentru practica socială, faţă de care obiectul îşi păstrează o existenţă şi o consistenţă cu totul diferită, de exemplu, de aceea a unui sistem de ecuaţii, ireductibile la acesta.

---

[50] Cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx şi F.Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 276 ; vezi şi V. I. Lenin, *Materialism şi empiriocriticism*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 61–69.

[51] Gilles-Gaston Granger, *La raison*, Paris, P.U.F., 1965, p. 62–63 (sub. ns.).

[52] *Ibidem*, p. 64.

Analiza conţinutului propriu fizicii moderne îi oferă şi lui Rougier prilejul de a face diferite consideraţii în care se manifestă, dacă ne putem exprima astfel, un anumit pesimism ontologic. Fizica, scrie el, şi-a bătut mult capul cu problema naturii electronului pînă cînd *s-a resemnat* să-l definească cu ajutorul ecuaţiilor lui Dirac [53]. Aceasta arată, după părerea lui Rougier, că ştiinţa contemporană studiază relaţii pure, că conţinutul ei se reduce la un formalism logico-matematic : „Filozofii s-au străduit pînă în zilele noastre să-şi reprezinte lumea ca *un sistem de suporturi*, de substanţe individuale, de monade, de obiecte izolate şi luate în sine, fără relaţii reciproce. Fizicienii contemporani îşi reprezintă lumea ca *un sistem de raporturi fără suporturi* sau, cel puţin, ca un sistem de raporturi care definesc întregul conţinut al termenilor pe care-i unesc" [54].

De fapt, aşa cum recunoaşte chiar Rougier, în partea finală a pasajului de mai sus, nu este vorba atît de existenţa unor „raporturi fără suporturi", ci de *definirea* „suporturilor" prin intermediul „raporturilor", şi nu independent de acestea. Ştiinţa devine din ce în ce mai abstractă şi discursivă, după ce a fost o lungă perioadă de timp concretă şi intuitivă. În procesul acestei deveniri, ea dobîndeşte un grad tot mai mare de obiectivitate, de adecvare la realitatea obiectivă, în pofida faptului că, uneori, impresia pe care o produce este contrară. În marea lor majoritate, oamenii de ştiinţă văd în teoriile lor „relaţioniste" şi „structuraliste", în sistemele de ecuaţii etc., un mijloc de cunoaştere a *realităţii obiective* mai eficace decît cele substanţialiste, reiste ş.a.m.d. Dar ei nu consideră că aceste teorii implică ideea că realitatea obiectivă se reduce la relaţii sau structuri pure sau că formalismul matematic constituie conţinutul exclusiv al ştiinţei. Dimpotrivă, pentru ei preocupările privitoare la semnificaţia obiectivă a *termenilor* utilizaţi sînt *tot atît de importante* ca şi formalismul matematic [55]. Dirac însuşi, ale cărui ecuaţii le citează Rougier, vorbeşte despre electron ca despre „starea cea mai stabilă a unui obiect de dimensiuni finite" [56].

Ştiinţa contemporană studiază relaţii, structuri şi nu obiecte, lucruri etc. în sensul comun al termenului, dar aceste structuri nu există în vid sau numai în capul omului de ştiinţă. Într-un fel sau altul, ele *există în realitatea obiectivă*, au un *conţinut obiectiv*.

Din faptul că obiectele ştiinţei moderne au un caracter *relativ*, că ele există prin şi în cadrul unor raporturi nu rezultă că ştiinţa are de-a face cu „raporturi fără suporturi" (fără orice fel de suporturi), ci doar că s-a produs o mutaţie în ceea ce priveşte înţelegerea corelaţiei dintre „suporturi" şi „raporturi". Această mutaţie poate fi sesizată, de exemplu, sub unul din aspectele ei majore, dacă urmărim istoria teoriei eterului şi înlocuirea ei, în fizica modernă, cu teoria cîmpului. Ceea ce caracteriza teoria eterului era efortul de a explica fenomenele electromagnetice „prin forţe care acţionează între particulele materiale"[57]. Pentru fizicianul din prima jumătate a secolului al XIX-lea, arată Einstein, cîmpul, ca realitate de sine stătătoare, era inexistent; pentru el *numai substanţele şi schimbările lor erau reale.* El se străduia să descrie acţiunea a două sarcini electrice cu ajutorul unor noţiuni care se raportau direct la cele două sarcini. Iniţial, conceptul de cîmp nu a fost decît un mijloc de a înlesni înţelegerea fenomenelor din punctul acesta de vedere. În teoria cîmpului, dimpotrivă, rolul preponderent revine cîmpului ca atare, şi nu sarcinilor. Ideea de substanţă, respectiv sarcina electrică, corpusculul, „materia", rămîn în umbră, în timp ce atenţia omului de ştiinţă se îndreaptă spre *structura*, adică spre sistemul de relaţii (legi) care guvernează transformările ce au loc în cadrul cîmpului şi care sînt exprimate prin intermediul unui sistem de ecuaţii. „Emanciparea noţiunii de cîmp de presupunerea existenţei unui suport material — afirmă Einstein — aparţine evenimentelor celor mai interesante din punct de vedere psihologic, ale evoluţiei gîndirii fizice"[58].

---

[53] L. Rougier, *op. cit.*, p. 244.

[54] *Ibidem*, p. 244 (subl. ns.).

[55] Cf. M. Born, *op. cit.*, p. 171.

[56] P. Dirac, *Evoluţia concepţiilor fizicienilor asupra tabloului naturii*, în *Materialismul dialectic şi ştiinţele naturii*, vol. IX, Edit. politică, Bucureşti, 1964, p. 23.

Pentru fizicianul modern, cîmpul nu are nevoie de nici un suport, pentru că el îşi este propriul său suport, iar singurul mijloc de a-l descrie îl constituie sistemul de ecuaţii corespunzător. Eterul, dimpotrivă, era totdeauna reprezentat într-o formă intuitivă, „palpabilă", fie ca un fluid, fie ca un sistem de particule ş.a.m.d., pe scurt ca o substanţă în sensul tradiţional şi comun al cuvîntului. Eterul a fost o ficţiune, o manifestare a mecanicismului şi, ca atare, la un moment dat, a constituit o frînă pentru dezvoltarea ştiinţei. De aceea s-a renunţat la el. Cu toate că Einstein a avut un rol principal în înlăturarea teoriei eterului din ştiinţă, totuşi, ne informează Born, el nu a renunţat cu totul la acest termen: „.. Einstein a preferat mai tîrziu să folosească în continuare cuvîntul eter, desigur ca pe un concept pur artificial, care nu mai are *aproape* nimic comun cu reprezentarea obişnuită a unei substanţe, pentru că, atunci cînd se vorbeşte despre vibraţii şi unde în spaţiu, este nevoie, măcar din punct de vedere gramatical să existe un subiect, la care să se refere verbul «a vibra». Se spune, aşadar: eterul vibrează, şi anume în conformitate cu ecuaţiile cîmpului din teoria lui Einstein — *aceasta fiind tot ce se poate spune despre el*"[59].

Expresia „măcar din punct de vedere gramatical" nu este mai mult decît o concesie de formă, nu lipsită de ironie, făcută de Born unor adversari nenominalizaţi. În ceea ce priveşte realitatea obiectivă a „eterului", adică a cîmpului, Einstein s-a exprimat în mod categoric: „Pentru fizicianul modern — scria el —, cîmpul electromagnetic este ceva tot atît de real ca şi scaunul pe care şade"[60].

Semnificaţia obiectivă a ecuaţiilor matematice, cu care lucrează ştiinţele naturii, în general, nu poate fi contestată, nici în sensul că ele ar fi doar nişte „forme" impuse materiei din afară. Aceste ecuaţii, mai precis relațiile și structurile pe care le implică ele, sînt *forme inerente materiei*, realității obiective însăși. Dealtfel Cl. Lévi-Strauss a atras atenția asupra caracterului neîntemeiat al opoziției dintre conținut și formă în raport cu noțiunea de structură. „Forma — arată el — se definește prin opoziție cu un conținut care îi este exterior; dar structura nu are conținut: ea este conținutul însuși, sesizat (*appréhendé*) într-o organizare logică concepută ca o proprietate a realului"[61]. Această „organizare logică", explică Cl. Lévi-Strauss, numită de el și „configurație", este o „proprietate a realului", în sensul că *ea reprezintă în cadrul acestuia însuși explicația lui*.

---

[57] A. Einstein şi L. Infeld, *Evoluţia fizicii*, Bucureşti, Edit. tehnică, 1957, p. 118; vezi şi p. 112, 189, 195 şi 233.

[58] A. Einstein, *La Relativité*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1956, p. 167.

[59] M. Born, *op. cit.*, p. 41 (subl. ns.).

[60] A. Einstein şi L. Infeld, *op. cit.*, p. 119.

Structurile obiective implică activitatea structurantă a materiei, care se manifestă în aceea că, în fața gîndirii, cum se exprimă Bachelard, natura manifestă o „personalitate" și o „originalitate" inflexibilă. Pentru a ajunge să atribuim realității anumite relații sau structuri, trebuie să apelăm la experiență, la tehnici și la procedee de investigație adecvate etc. Știința devine, e drept, tot mai *raționalistă*, în sensul că coerența logică joacă un rol tot mai activ în cadrul ei, dar, prin aceasta, ea nu și-a pierdut semnificația „realistă". Dimpotrivă „realismul" și raționalismul științei se susțin și se confirmă reciproc. Raționamentul, calculul matematic se află sub controlul permanent al experienței și, implicit, al realității. Știința, prin conceptele sale generatoare de structuri (modele) care vizează realitatea, nu este favorabilă relaționismului, reducerii cunoașterii la simple formule (legi „pure")[62].

Printre pozițiile extremiste putem menționa punctul de vedere exprimat cîndva de Carnap prin fraza: „Problema realității lumii fizice nu are nici un sens, căci realitatea unui lucru nu este decît posibilitatea de a fi plasat într-un anumit sistem", sau, cităm la întîmplare, poziția unui Lecomte du Nouy, pentru care, dat fiind faptul că nu există fenomene izolate în natură, după cum nu există note izolate într-o melodie, „noțiunea de individ este, în întregime, o creație a noastră pentru nevoile analizei"[63].

Critica sistematică a unor astfel de poziții, din perspectiva materialismului dialectic, constituie o necesitate pentru progresul științei contemporane și al cunoașterii în general. Dar este foarte important, pe de o parte, ca această critică să nu piardă din vedere elementele raționale pe care pot să le conțină unele din concepțiile sau formulele criticate, iar pe de altă parte să nu fie avansate, în numele marxismului, idei și teze care de fapt sînt străine de marxism, adică de materialismul *dialectic*. Uneori se încalcă principii elementare ale filozofiei marxiste, printre care și acela că a nega nu înseamnă, pur și simplu, a spune nu, ci *a depăși*, preluînd și dezvoltînd conținutul pozitiv al tezei negate.

Pentru ca punctul nostru de vedere să fie cît mai limpede, vom da cîteva exemple. În multe lucrări moderne de filozofie a științei putem întîlni afirmația că știința contemporană studiază „raporturi fără suporturi". Uneori această afirmație are un sens formalist, subiectivist, agnostic, ca la Rougier, sens pe care, evident, nu-l putem accepta. Atunci cînd vrea să însemne că natura internă a fenomenelor, esenţa lor este în mod absolut inaccesibilă cunoaşterii ştiinţifice, afirmaţia de mai sus este falsă. Ea rezultă, cum se poate vedea din consideraţiile lui Bachelard, reproduse în detaliu de noi, dintr-o viziune naivă şi superficială asupra lumii şi a cunoaşterii. De multe ori însă, afirmaţia la care ne referim are un sens pozitiv, compatibil cu materialismul dialectic. Ea poate să însemne, ca în cazul teoriei cîmpului, negarea eterului în funcţia de suport al fenomenelor electromagnetice sau, cu alte cuvinte, intenţia de a sublinia imposibilitatea de a concepe cîmpul după canoanele mecanicismului şi ale substanţialismului, de a-l reduce la un model intuitiv etc.

---

[61] Cl. Lévi-Strauss, *L'analyse morphologique des contes russes*, în „International Journal of slavic linguistics and poetics", 1960; *apud* J. Pouillon, *Presentation: un essai de définition*, în „Les temps modernes", 1966, nr. 246, p. 782.

[62] J. Ullmo, *Les concept physiques*, p. 666.

[63] Lecomte du Nouy, *L'homme devant la science*, Paris, Flammarion, 1969, p. 38–39.

Ea poate să însemne, apoi, ca în cazul teoriei relativităţii, negarea spaţiului şi a timpului absolut ca „suporturi" sau, altfel spus, cadre rigide ale relaţiilor spaţiale şi temporale dintre obiectele concrete. În acest sens întîlnim afirmaţia pe care o comentăm la Bachelard : „... Gîndirea ştiinţifică — susţine el — se desemnează ca o doctrină a *raporturilor* fără suporturi şi fără raportor", lămurindu-ne că are în vedere teoria relativităţii, întrucît aceasta „ne dă certitudinea de a şterge timpul şi spaţiul absolut şi de a-l elimina pe observator" [64].

Este de asemenea just să afirmăm că ştiinţa studiază raporturi fără suporturi în toate cazurile în care ceea ce contează în primul rînd sînt raporturile, cînd obiectele concrete la care se referă raporturile sînt extrem de variate şi, *ipso facto*, indiferente. O astfel de ştiinţă este, de pildă, matematica, în măsura în care obiectul ei îl constituie structurile abstracte, formale. În orice caz, pentru matematică este de multe ori util ca dreapta să fie concepută nu ca proprietatea unui corp (de exemplu ca muchea unui cub) sau ca o relaţie între două corpuri determinate (de exemplu ca intersecţia a două planuri), ci ca o relaţie pură, abstractă.

Omenirea a făcut un progres imens în momentul în care a privit numărul ca pe o relaţie independentă de orice suport determinat, concret, sau cînd a descoperit că paralelismul poate fi conceput ca un raport abstract, care are loc şi în cazul dreptelor euclidiene, şi în cazul cercurilor mari de pe o sferă, precum şi în multe alte cazuri.

Ceva asemănător s-a produs şi în ştiinţele moderne ale naturii odată cu apariţia teoriei relativităţii, a teoriei cuantice şi a altor teorii.

Relativitatea, subliniază Bachelard, s-a constituit ca un sistem al relaţiei : „Violentînd deprinderi — poate chiar legi — ale gîndirii, oamenii de ştiinţă s-au străduit să sesizeze relaţia independent de termenii legaţi, să postuleze mai curînd legături decît obiecte, să nu dea o semnificaţie membrilor unor ecuaţii decît în virtutea acestei ecuaţii, luînd astfel obiectele ca pe nişte funcţii stranii ale funcţiei care le pune în raport. Totul pentru sinteză, totul prin sinteză, acesta a fost scopul, aceasta a fost metoda. Elemente pe care senzaţia le prezenta într-o stare de analiză ce o putem califica pe drept, din mai multe motive, ca naturală, au fost puse în relaţie şi nu au primit un sens de acum înainte decît prin această relaţie"[65].

Pe scurt, înţeleasă raţional, propoziţia „ştiinţa studiază raporturi fără suporturi" exprimă intenţia de a concepe obiectul cunoaşterii funcțional, relațional și, totodată, mai abstract, cît mai puțin după canoanele realismului naiv și cît mai mult după cele ale gîndirii logico-matematice. La urma urmei, ni se cere *să gîndim* realitatea obiectivă cît mai mult posibil și *să ne-o reprezentăm* cît mai puțin posibil, pentru că adevărul se află în gîndire, și nu în reprezentare. Sistemul de ecuații corespunzător exprimă mult mai bine esența atomului decît toate modelele intuitive luate la un loc. Dacă ținem seama de sensul în care a evoluat teoria atomistă de la Democrit pînă la Dirac, atunci relaționismul are o semnificație rațională foarte importantă : el subliniază deosebirea profundă care există între atomul real și modelele intuitive, mai mult sau mai puțin primitive, concepute pentru a-l reprezenta. Relaționismul implică o invitație și un apel la o înțelegere mai subtilă a materiei; el corespunde conținutului științei moderne.

---

[64] G. Bachelard, *Le rationnalisme appliqué*, p. 10.

[65] Idem, *La valeur inductive de la relativité*, p. 98—99.

Pe măsură ce ne îndepărtăm de obiectele experienței comune, arată J. Ullmo, structurile corespunzătoare diferitelor nivele de organizare ale materiei sînt definite tot mai mult pe cale matematică. Modelele intuitive, analogiile și mecanismele macrocosmice funcționează tot mai puțin. Pentru structurile profunde nu mai subzistă decît reprezentarea lor matematică ; electronul lui Dirac nu este nimic altceva (pe plan subiectiv) decît sistemul de ecuații propus de Dirac pentru a da seamă de spectrul hidrogenului în care nu intervine decît un singur electron. Dar metoda operațională poate fi aplicată și aici: la fel cum la nivelul obișnuit ea conferă realitate parametrilor implicați în relațiile repetabile, adică mărimilor care figurează în legile deduse din ele — dînd la o parte privilegiul intuiției sau al realismului vulgar — , tot așa la nivele profunde ea va conferi realitate, *va realiza* parametrii, mărimile care figurează în legile profunde, oricare ar fi originea acestor legi, cu singura condiție ca ele să fie verificate prin relațiile repetabile accesibile la aceste nivele, unde intuiția și realismul vulgar sînt neputincioase.

Această *realizare*, prin care universul este populat cu obiecte tot mai subtile, arată în continuare Ullmo, pare să nu mai ridice nici o problemă atunci cînd conceptele corespunzătoare sînt mînuite de limbaj. Ea pare chiar să facă loc unei realități imediate, cînd un instrument pare să ne *arate* obiectul în cauză. Dar limbajul, ca și observația, ne înșală aici în privința puterii lor; fără teorie ele n-ar fi nimic. Limbajul ar fi lipsit de conținut fără realizarea simbolurilor matematice în concepte, iar observația ar fi imposibilă fără materializarea teoriilor în instrumente. Ceea ce se observă sînt consecințele legilor, și noi credem că recunoaștem lucrul numai pentru că ne-am format deprinderea de a scoate lucrurile din legi [66].

Disputa dintre *reism* și *relaționism* este reductibilă la disputa dintre adepții cunoașterii prin imagini, reprezentări, modele intuitive și cei ai cunoașterii prin raționamente abstracte, calcule matematice, care, la rîndul ei, se reduce la disputa dintre adversarii și adepții realismului naiv. Dacă ținem seama de această dispută, putem fi de acord cu aserțiunea lui Bachelard că *nu există nimic clar în afară de relații* [67].

Această propoziție poate să pară o butadă, ea sună paradoxal, dar exprimă un adevăr profund și deosebit de important. ***Relația este materia***

---

[66] J. Ullmo, *Le concepts physiques*, p. 673—674.

[67] G. Bachelard, *La rationalisme applique*, Paris, P.U.F., 1962, p. 34.

primă a ştiinţei şi conţinutul ei imediat; îndreptîndu-şi atenţia asupra relaţiei, definind realitatea obiectivă prin intermediul relaţiilor, ştiinţa a realizat un imens progres în gradul sau coeficientul de *obiectivitate* a cunoaşterii realului.

În orice caz, un moment esenţial al obiectivităţii, a ceea ce este obiectiv, dacă nu singurul, este dat de *relaţii sau legi*; nu se pune problema de a nega termenii sau suporturile acestor relaţii, ,,obiectele'', ci doar înţelegerea lor *în afara relaţiilor*. Trebuie negate înţelegerea atomistă, punctualistă, a existenţei, absolutizarea corporalităţii rigide, riguros delimitate, statice, ca formă de existenţă a materiei. Nimic nu există în afara relaţiilor. De multe ori, o concepţie realistă îngustă, care funcţionează sub semnul noţiunii de lucru, al cărei principiu de gîndire fundamental este ideea de lucru, devine un obstacol în calea ştiinţei moderne. Făcînd abstracţie de suporturile particulare ale raporturilor, ştiinţa nu neagă existenţa materiei ca suport general, ca suport chiar al gîndirii care concepe raporturile fără suporturi, raporturile abstracte, pure.

Perspectiva relaţionistă sau structuralistă proprie ştiinţei contemporane este în acord deplin cu materialismul dialectic, în cadrul căruia termenul de *materialism* nu implică postularea unei substanţe primordiale, iar termenul de *dialectică* implică, înainte de toate, ideea că lumea nu este constituită din obiecte izolate şi invariabile, ci din totalităţi dinamice. Din punctul de vedere al dialecticii, ţelul final, dacă se poate spune, al cunoaşterii nu sînt nişte iluzorii componente elementare izolate, nişte substanţe în sensul tradiţional îngust al cuvîntului, ci *interacţiunea*.

Prin urmare, mutaţia produsă în ştiinţa modernă cu privire la *termenii* în care este descrisă realitatea nu subminează cîtuşi de puţin materialismul, mai precis *materialismul dialectic*. Pentru acest materialism nu există nici o necesitate ca realitatea să fie înţeleasă ca ,,un sistem de obiecte izolate şi luate în sine, fără relaţii reciproce'', după formularea lui Rougier. Dimpotrivă, cu mult înainte ca noţiunea de relaţie sau structură să aibă rolul pe care-l are astăzi în cunoaşterea ştiinţifică, creatorii materialismului dialectic au criticat înţelegerea universului ca o îngrămădire de obiecte aşezate, ,,unul lîngă altul'' şi ,,unul după altul'', scoţînd în evidenţă însemnătatea ,,conexiunii generale'' şi a ,,interacţiunii generale'' ca determinări fundamentale ale existenţei şi ca ţel al cunoaşterii ştiinţifice[68].

Ideea de relaţie ocupă la clasicii marxismului un loc central atît în definiţia dialecticii — ştiinţa conexiunilor —, cît şi în definiţia materialismului — studierea lucrurilor în propriile lor relaţii şi nu în relaţii născocite.

Marx a fost unul dintre primii filozofi şi oameni de ştiinţă care a făcut din relaţie şi din structură obiectul cercetărilor sale, lăsînd elementele, corpurile, substanţele izolate pe planul al doilea. El a fost primul care a înţeles, de exemplu, că esenţa omului nu se află nici în corporalitatea sensibilă a acestuia, nici într-o generalitate mută inerentă individului izolat, ci în *totalitatea relaţiilor sociale*. Respingînd concepţia atomist-asociaţionistă despre societate, dominantă pînă atunci, Marx s-a situat în perspectiva din care lucrurile *constituie părți ale unui tot întreg, deosebiri în cadrul unei unități*[69].

---

[68] F. Engels, *Anti-Dühring* şi *Dialectica naturii*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20 Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 22 şi 529.

Această perspectivă Engels a găsit-o ca fiind proprie și științelor moderne ale naturii : „... Nu se poate spune nimic despre corpuri — afirma el — ... *în afara raporturilor lor cu alte corpuri* ... De aceea, *științele naturii cunosc corpurile numai considerîndu-le în raporturile lor reciproce*...”[70]. De asemenea, într-o scrisoare către Marx din 1867, Engels consemna ca un lucru cît se poate de firesc faptul că „atomul, care era înfățișat înainte ca o limită a divizibilității, este acum doar o *relație*”[71]. Conexiunea și interacțiunea sînt pentru el „adevărata *causa finalis* a lucrurilor”, iar omul nu poate merge mai departe de cunoașterea conexiunii și interacțiunii fiindcă dincolo de ele „nu mai este nimic de cunoscut”[72].

În literatura marxistă contemporană se afirmă uneori că filozofia marxistă, că materialismul dialectic implică recunoașterea, în general, a primordialității „elementelor” față de relații sau a dependenței structurii de „natura lucrurilor”. Or, după părerea noastră, aceasta nu este adevărat. Nu există nici o necesitate filozofică principială ca să vorbim de primordialitatea elementelor față de relații. De ce ar fi mai materialistă părerea că relațiile depind de elemente decît părerea contrară? Nu cumva deoarece în conștiința celor care fac această afirmație persistă pe undeva convingerea că la baza lumii se află niște entități care se definesc prin substanța lor intimă, independent de orice relație?

Teza privitoare la „primatul elementelor” implică ideea că orice fenomen se reduce fără rest, în ultimă instanță, la niște componente care se definesc independent de orice relații și de orice structură, adică prin proprietăți intrinseci. Teza „primatului elementelor” implică deci ideea falsă a existenței unor „suporturi fără raporturi”. Or, negarea tezei privind existența raporturilor fără suporturi nu înseamnă nicidecum adoptarea tezei opuse, menționată mai înainte.

Poziția care convine filozofiei marxiste, după părerea noastră, este aceea care ține seama de solidaritatea dintre „raporturi” și „suporturi”, de *contemporaneitatea* lor, cum s-ar exprima Bachelard. Autorii vizați ignorează sau neglijează faptul că „elementul” este element *numai* în raport cu un sistem determinat în mod relativ și că nu are nici un sens să vorbim de elemente în înțelesul absolut al cuvîntului.

În procesul investigației științifice, „elementul” apare doar ca un moment intermediar, de care se poate face abstracție; el devine semnificativ pentru definirea unui sistem, în primul rînd, ca *purtător sau mijlocitor al unei relații, numai considerat în interacțiune cu alte elemente, prin funcția pe care o îndeplinește în cadrul acestei interacțiuni*. „Luat în sine, printr-o operație de secvențiere sau disociere, *el* (elementul. — *n.n.*)

---

[69] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1963, p. 673 (subl. ns.).

[70] K. Marx și F. Engels, *Scrisori alese*, Berlin, Ed. Dietz, 1953, p. 34 ; *apud* S. T. Meliuhin, op. cit., p. 73—74.

[71] K. Marx și F. Engels, *Izbrannîe pisma*, Moskva, 1947, p. 186 ; *apud* S. Sakata, *Noi reprezentări asupra particulelor elementare*, în *Materialismul dialectic și științele naturii*, vol. IX, București, Edit. politică, 1964, p. 98.

[72] F. Engels, *Dialectica naturii*, în *op. cit.*, p. 529.

poate fi înţeles şi explicat numai dacă îl abordăm iarăşi ca sistem, deci ca ansamblul altor interacţiuni şi interdependenţe" [73].

La afirmaţia că „nu există structură ca atare, structură pură", se poate replica deci cu acelaşi temei că nu există nici „element ca atare, element pur". Nici una dintre afirmaţiile de mai sus nu sună mai puţin materialist-dialectic. Afirmaţiile „nu există structura ca atare, pură" au un conţinut raţional numai dacă înseamnă o luare de poziţie faţă de realismul platonic. Materialismul dialectic trebuie să se delimiteze însă şi de atomismul asociaţionist, metafizic. Din punctul de vedere al materialismului dialectic, nu există nici relaţii sau structuri pure, dar nici elemente sau obiecte în afara oricăror relaţii, cu alte cuvinte nici raporturi fără suporturi, nici suporturi fără raporturi. De aceea nu putem vorbi, *în general*, de primatul elementelor faţă de relaţii şi, bineînţeles, nici de primatul relaţiilor faţă de elemente. Nu trebuie însă să pierdem din vedere existenţa structurilor formale, care pînă la „umplerea" lor cu un conţinut real sînt totuşi *structuri pure*, avînd ca suport unic pe om, subiectul operaţiilor logico-matematice. S-ar părea, de asemenea, la prima vedere, că nu putem să contestăm nici caracterul de adevăr absolut al tezei următoare : „Modul de unire, respectiv structura, este în dependenţă de ceea ce se uneşte". Dar după o matură gîndire va trebui să admitem ca fiind tot atît de justificată şi teza opusă : „Ceea ce se uneşte depinde de modul de unire". Combinaţiile carbonului depind de carbon, adică de existenţa prealabilă a „elementului" carbon şi de proprietăţile lui caracteristice. Dar, pe de o parte, proprietăţile carbonului depind, la rîndul lor, de structura atomică a carbonului, iar pe de altă parte proprietăţile compuşilor carbonului se explică nu prin proprietăţile carbonului ca atare, ci prin *structura moleculelor corespunzătoare.*

Dacă vom ţine seama de „caracterul universal şi definitoriu al *relaţiei*" pentru ştiinţa modernă, de faptul că sistemul (structura) a devenit „obiectivul central al cunoaşterii şi cadrul permanent de referinţă al analizei" [74], atunci nu vom insista asupra primatului „elementelor" faţă de relaţie.

În afară de cazurile în care, de bine de rău, se poate vorbi de „elemente", despre ce fel de „primat al elementelor" poate fi vorba acolo unde realităţile nu se compun din elemente? Despre ce fel de primat al *naturii* lucrurilor faţă de *structură* poate fi vorba acolo unde natura lucrurilor se exprimă prin structură? În cazul cîmpului, de exemplu, aşa cum am arătat, „natura lucrurilor" se defineşte ca *structură*, adică prin ansamblul de relaţii care leagă între ele mărimile caracteristice. Or, e evident că aceste mărimi nu pot fi considerate ca „elemente".

În general, credem că este lipsit de temei să opunem natura lucrurilor şi structura în maniera în care unii filozofi antici sau moderni opuneau materia şi forma.

Materialiştii marxişti, adepţi ai dialecticii, după părerea noastră, greşesc mai puţin dacă vorbesc de primatul relaţiilor decît dacă vorbesc de primatul elementelor. Dar cel mai corect este să subliniem *unitatea indi-*

---

[73] M. Golu şi A. Dicu, *Introducere în psihologie*, Edit. ştiinţifică, col. „Psyche", 1972, p. 77 (subl. ns.).

[74] M. Golu şi A. Dicu, *op. cit.*, p. 77.

solubilă dintre obiect și relație; fiecare obiect este ceea ce este prin relațiile sale cu alte obiecte, prin apartenența sa la un sistem determinat. Într-un anumit sens, Carnap are deci dreptate cînd afirmă că a vorbi de existență în afara oricărui sistem este lipsit de sens.

La unii marxiști contemporani este implicată o concepție rudimentară despre existența unor suporturi fără raporturi; numai în acest caz se poate vorbi despre primatul elementelor față de structură sau al materiei față de formă; în general vorbind, nu există nici un primat al materiei față de formă sau al formei față de materie; orice materie se determină printr-o formă și orice formă aparține unei materii. Nu cunoaștem decît *forme* de existență a materiei și, prin aceasta, cunoaștem materia însăși.

De multe ori, ideile prezentate ca punctul de vedere al materialismului dialectic suferă de neajunsul că raportul dintre conținut și formă este redus sau tinde să fie redus la raportul mecanic dintre cauză și efect [75]. În fond, dacă admitem că forma este inseparabilă de conținut, că ea este o proprietate esențială a materiei, dacă avem în vedere că materia, adică realitatea, se determină totdeauna printr-o formă anumită, numai cazurile extreme de „formalism", acelea care fac din formă un principiu, o entitate *exterioară și preexistentă materiei* reprezintă idealismul.

Se poate vorbi, bineînțeles, de primatul formei sau al conținutului, dar numai în mod relativ, în cazuri specificate; baza dialecticii materialiste este unitatea, corelația formei și a conținutului. F. Richter și H. Wendt afirmă, pe bună dreptate, că problema care prezintă interes pentru știință nu este *apariția* formei, *ci modificarea* ei. *O formă apare totdeauna dintr-o altă formă* [76].

Modul de gîndire substanțialist nu trebuie socotit mai firesc, mai logic decît cel relativist; mai degrabă inversul este adevărat. Atît unul, cît și celălalt derivă din diferite modalități de a concepe și a construi știința.

Obiectul (substanța) ca existență izolată este, în fond, o abstracție corespunzătoare unei cunoașteri superficiale a realității. Lumea nu se compune din elemente izolate, ea nu este o îngrămădire de lucruri, ci un tot compus din entități relativ separate și independente; *tot ce există există numai ca parte a unui întreg*. A vorbi despre un lucru ca despre ceva absolut necondiționat, izolat, ca despre un în sine pur este absolut fals. Tendința de a gîndi întregul pornind de la parte este falsă de îndată ce se pierde din vedere condiționarea lor reciprocă. Pe bună dreptate subliniază J.P. Vigier că „... sistemele de corpuri nu pot fi concepute și înțelese prin analiza corpurilor care le constituie... În plus trebuie să luăm în considerare ceea ce se numește «comportarea colectivă a corpurilor», comportare care determină apariția unor proprietăți care nu pot fi reduse la elementele constitutive" [77].

Sîntem întru totul de acord cu autorii unui manual de filozofie marxistă care au scris, aproximativ, rîndurile de mai jos:

Este posibil ca să existe persoane care să vadă în structuralismul inerent științei contemporane și în teoria sistemelor care îi exprimă spiritul poziţii incompatibile cu marxismul sau cu noţiunea de materie, deoarece, din perspectiva lor, realitatea pare să piardă orice consistenţă şi să se dizolve în structuri, adică în sisteme de relaţii ierarhizate. Nimic mai fals. Numai cei care înţeleg prin materie ceva palpabil, ceva alcătuit din elemente solide şi invariabile au sentimentul că, datorită procedeelor ştiinţei moderne, materia li se scurge printre degete, se îndepărtează tot mai mult de mîinile lor întinse pentru a o apuca. Adepţii materialismului de esenţă atomistă tradiţională se află în starea tulburătoare în care materia dispare, dizolvîndu-se mereu în noi straturi de sisteme de relaţii. Pentru materialiştii marxişti, întrucît toate sistemele ale căror elemente reprezintă tot sisteme de un ordin inferior, sînt obiective şi reale, ele se subsumează fără nici o dificultate noţiunii de materie [78].

---

[75] F. Richter și H. Wendt, *op. cit.*, p. 263.

[76] *Ibidem*, p. 264.

[77] J. P. Vigier, *Teoria nivelelor și dialectica naturii*, în *Dialectica marxistă și științele moderne*, vol. III, București, Edit. politică, 1962, p. 208–209.

La apariţia lucrării lui Lenin *Materialism şi empiriocriticism*, nimeni nu a bănuit cîtă supleţe şi putere de cuprindere există în noţiunea de materie, aşa cum a înţeles-o el.

Relaţiile sînt, în fond, interacţiuni, procese etc. nu mai puţin reale, obiective, materiale decît elementele. În afară de aceasta, se pierde din vedere că este vorba de o metodă de determinare, de descriere a realităţii. Dacă suportul real, material al structurii nu sînt elementele, atunci este realitatea definită, descrisă, cu ajutorul structurii, în totalitatea ei. Relaţiile aparţin totalităţii, nu elementelor. ,,Partea'', ,,elementul'' etc. este o abstracţie valabilă în anumite limite, dar şi generatoare de iluzii. Rădăcinile acestor iluzii se află în experienţa de toate zilele, comună, în care obiectele ne par de sine stătătoare, posedînd anumite proprietăţi independente de orice relaţii.

Definiţiile relaţionale şi studiul relaţional al realităţii vin, mult mai mult decît s-ar părea, în întîmpinarea materialismului. Atunci cînd în ştiinţă şi în filozofie domnea substanţialismul, gîndirea putea fi desprinsă de baza ei reală, materială, pentru a fi concepută ca o substanţă de sine stătătoare, ba chiar ca un principiu determinant. În perspectiva relaţionistă, acest lucru nu este posibil. Gîndirea nu poate fi concepută decît ca o funcţie, adică în legătură indisolubilă cu baza ei materială.

În concluzie, filozofia marxistă reclamă primatul materiei faţă de conştiinţă şi concordanţa (din punct de vedere gnoseologic) dintre conştiinţă şi materie (ambele chestiuni privind lucrurile în general), dar nici un alt fel de primat : nici al obiectelor faţă de relaţii, nici al relaţiilor faţă de obiecte. În faţa omului se află o realitate obiectivă, pe care el o identifică pentru sine cu ajutorul definiţiilor operaţionale, o descrie şi o gîndeşte cu ajutorul relaţiilor invariante.

---

[78] Cf. *Marxistische Philosophie,* Lehrbuch, Dietz Verlag Berlin, 1967, p. 222.

DISCUŢII

AMBIGUITATEA SEMANTICĂ A POLITICULUI

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Primul obstacol pe care-l întîlneşte, de regulă, politologul este fluiditatea semnificaţiei pe care o dobîndeşte, în graiuri diferite sau chiar în cadrul aceleiaşi limbi, cuvîntul care e socotit a exprima obiectul disciplinei sale. Afectat de multitudinea şi varietatea sensurilor atribuite termenului *politică*, Bertrand de Jouvenel se întreabă dacă n-ar fi mai bine, pentru a ieşi din această fundătură, de a alege, prin decizie proprie, *un* sens între mai multe posibile [1]. O astfel de decizie poate fi însă, oricînd, mai mult sau mai puţin arbitrară (şi chiar exemplul lui de Jouvenel o atestă !). O altă cale ni se pare mai indicată, şi anume aceea a încercării de a surprinde sensurile multiple pe care le acoperă, în limbajul curent, termenul ,,politică'' şi de a descifra astfel sursele reale sau posibile ale ambiguităţii acestuia.

A. *Precizări terminologice*. Fără a urmări aici şi acum precizarea conţinutului *ştiinţific* al conceptului (problemă care solicită o investigaţie mai largă şi mai profundă), dorim să menţionăm doar cîteva din aceste sensuri, a căror utilizare indistinctă este generatoare de echivocuri [2].

Primul echivoc se datorează faptului că limba română (ca şi alte limbi romanice) desemnează prin acelaşi cuvînt noţiuni pentru care engleza, de pildă, dispune de termeni diferiţi : *policy* şi *politics*. Primul exprimă, de regulă, o concepţie, un program de acţiune sau însăşi acţiunea unui individ, grup sau autorităţi (chiar guvernamentale, statale) în vederea realizării anumitor obiective : se vorbeşte, astfel, despre o politică intervenţionistă, o politică liberală (implicînd o anumită concepţie şi o practică corespunzătoare cu privire la sfera sau limitele, ori la mijloacele şi metodele activităţii statului), o politică a alcoolului (de exemplu în perioada prohibiţiei în S.U.A.), o politică fiscală sau demografică etc. sau despre politica lui Richelieu. El indică deci programul, metoda de acţiune sau acţiunea însăşi ale unui individ, grup (partid politic, facţiune sau grup de presiune) sau autorităţi privind *o* problemă sau *ansamblul* problemelor care privesc viaţa unei comunităţi [3]. Al doilea termen exprimă politica propriu-zisă (ale cărei natură şi sferă sînt diferit interpretate, în funcţie de anumite opţiuni ideologice şi teoretice) sau, exprimîndu-ne în termeni moderni, sistemul politic; în raport cu primul, el ar reprezenta *domeniul* în care se manifestă, rivalizează şi se opun diversele politici *(policies)* sau, cum spune Aron, ansamblul în care combat indivizi sau grupuri care au fiecare o *policy* a lor, adică interese, obiective şi uneori filozofii (mai bine: ideologii) proprii [4].

---

[1] Cf. Bertrand de Jouvenel, *De la politique pure*, Paris, Calman-Lévy, 1963.

[2] O asemenea tentativă întreprinde şi Raymond Aron în lucrarea sa *Démocratie et totalitarisme* (Paris, Gallimard, 1965, p. 21–26), în care reia 19 lecţii profesate la Sorbona în anul universitar 1957/1958, publicate iniţial sub titlul *Sociologie des societés industrielles, esquisse d'une théorie des régimes politiques*; cf. şi G. Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, P.U.F., 1967, p. 32.

Apreciem că distincţia dintre cei doi termeni este întemeiată [5], fără a o absolutiza însă, ignorînd conexiunea lor reală; de aceea, pentru a evita echivocul sau ambiguitatea, este necesar să precizăm de fiecare dată (mai ales cînd nu rezultă din context) sensul atribuit termenului politică.

Într-un alt plan şi într-o manieră mai tradiţională, termenul politică desemnează în acelaşi timp o *realitate* (să zicem viaţa politică) şi *reflectarea* acestei realităţi, adică conştiinţa sau cunoştinţa pe care o dobîndim despre ea; mulţi autori reprezentativi şi-au intitulat operele lor fundamentale *Politica* (Aristotel, Althusius etc.). Echivocul este cvasiidentic cu cel pe care-l trăieşte termenul istorie, care desemnează, în limbajul curent, atît istoria reală, cît şi studiul sau ştiinţa istoriei. Faptul că „conştiinţa realităţii este parte a realităţii înseşi" nu diminuează echivocul, cum crede Aron, ci îl amplifică.

În fine, un alt echivoc îşi poate avea sursa în complexitatea politicului şi, mai ales, în considerarea inadecvată a acestei naturi complexe: aşa cum arătam şi altădată, abordată structural, politica apare ca un subsistem al sistemului societal sau, cum spune Aron, ca un sector parţial (ori particular) al ansamblului social, iar sub raport funcţional ca un aspect al sistemului social global. Noi am reliefat cu alt prilej [6] la ce fel de concluzii eronate poate duce desconsiderarea acestei particularități obiective. Din modul în care pune problema Raymond Aron (politica desemnează și ansamblul social însuși, observat dintr-un anumit punct de vedere) ne apare și o altă sursă de ambiguitate, constînd dintr-o interpretare neadecvată a politicii, care o echivalează cu autoritatea în genere. Întrucît, spune Aron, orice cooperare între oameni implică o autoritate (lucru subliniat și de Marx și de Engels), politica este caracteristica majoră a colectivității întregi, pentru că ea este condiția oricărei cooperări între oameni. Este o viziune pe care o găsim, cel puțin parțial, încă în teza lui Aristotel despre om ca „animal politic" și, mai pregnant chiar, la Althusius, care socotea omul „animal simbiotic"; în teoria politică contemporană, ea revine prin politica „pură" a lui Bertrand de Jouvenel, care ar reprezenta activitatea de constituire, de consolidare și de conservare a agregatelor umane, activitate care, într-o concepție formală, tinde să fie redusă la manifestările ei cele mai simple, elementare sau atomare, microscopice și, prin urmare, mereu aceleași [7]. Dar o astfel de accepție a politicii nu are acoperire științifică.

---

[3] Uneori se consideră că studierea acestor aspecte,numită *policy science*, reprezintă un *mod de abordare (approach)* specific *în cadrul* ştiinţei politice sau al sociologiei politice (cf. Alfred de Grazia, *Politics and Government*, vol. I, New York, Collier Books, 1962, p. 64), care pretinde o cooperare interdisciplinară.

[4] Harold D. Lassvell arată însă că, în S.U.A., cuvîntul *policy* este întrebuinţat în sensul său vulgar pentru a desemna deciziile cele mai importante luate fie la scara vieţii colective, fie la aceea a vieţii private; în schimb, cînd se vorbeşte de *politics*, este vorba în general de politica guvernului sau a asociaţiilor care încearcă să influenţeze guvernul: cuvîntul cuprinde astfel ideea apartenenţei la un partid (*Les sciences politiques aux Etats-Unis*, în *Les „Sciences de la politique" aux Etats Unis. Domaines et techniques*, Paris, A. Colin, 1951, p. 2). Tot aici el releva că se poate prezice că dezvoltarea ştiinţelor politicii va crea o serie de ştiinţe „speciale" în interiorul cîmpului ştiinţelor sociale, tot aşa cum dorinţa de a vindeca a dezvoltat o ştiinţă a medicinii, distinctă de ştiinţa generală a biologiei, deşi legată cu ea (*eodem loco*, p. 10).

[5] Ea s-a dovedit importantă şi prin consecinţele sale asupra studiului politicii: cu politica (în sens de *politics* sau, mai apropiat de sensul originar derivat direct din *polis, polity*) se ocupă politologia sau ştiinţa politică *(political science)*, în schimb cu *policy* se ocupă *policy sciences*, care sînt prin excelenţă ştiinţe aplicative, praxiologice.

[6] Cf. Ovidiu Trăsnea, *Ştiinţa politică*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 269–270.

S-ar putea spune, credem, că dificultățile terminologice provin în genere (dincolo de interpretările de conținut, în care intervin scindările ideologice) din încălcarea cerințelor de rigurozitate izvorîte din faptul real că politica poate fi definită la diferite nivele, surprinzîndu-se diferitele sale momente sau laturi, care reprezintă în același timp și nivele diferite la care se constituie și funcționează. Putem distinge astfel politica : a) ca formă (mod) de organizare și conducere a comunităților umane globale, de instituire și menținere a unei ordini interne care statornicește și legalizează dominația unei clase asupra alteia, moderînd conflictul dintre ele în conformitate cu interesele clasei dominante sub raport economic și care, totodată, garantează securitatea externă a respectivelor comunități; b) formă de activitate (acțiune) socială care cuprinde relațiile dintre clase, națiuni și alte grupări sociale, ca și dintre indivizi și respectivele grupuri, relații ce se constituie în competiția (lupta) pentru menținerea și consolidarea puterii politice sau pentru influențarea, controlul și cucerirea acesteia ; c) strategii, metode și mijloace implicate în acțiunea politică, în realizarea intereselor fundamentale ale agenților colectivi și individuali ai acesteia ; d) cunoașterea politică, adică mijloacele de interpretare și justificare la care recurge viața politică sau, altfel spus, conștiința politică, cu toate nivelele sale, inclusiv ideologia politică și științele politice.

B. *Politicul și politica.* În ultimii ani mai ales a început să se încetățenească și o altă distincție : între *politic (le* politique*)* și *politică* (*la* politique). Astfel, Julien Freund promovează ideea că *politicul* reprezintă o esență în dublu sens : el este, pe de o parte, una dintre categoriile fundamentale, constante și indestructibile ale naturii și existenței umane și, pe de altă parte, o realitate care rămîne identică cu ea însăși, în ciuda variațiilor puterii și regimurilor și a schimbării frontierelor pe suprafața pămîntului, în timp ce *politica* este o activitate circumstanţială, cazuală şi variabilă în formele sale şi în orientarea sa, în serviciul organizării practice şi al coeziunii societăţii [8]. Este evident, cred, chiar din această formulare că respectiva disjuncţie este operată într-o viziune filozofică incompatibilă cu marxismul.

---

[7] Vezi Bertrand de Jouvenel, *op. cit.*; idem, *Invitation à la théorie politique pure,* în „Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle", nouvelle série, 25—26, 1957, p. 86—91 ; idem, *Théorie politique pure,* în „Revue Française de Science Politique", XI, 1961, 2, p. 364—379 ; idem, *Ce qu'est la politique pure,* în *L'idée de philosophie politique,* Paris, P.U.F., 1965, p. 21—22.

Încărcătura ideologică a procedeului se vădeşte şi în cazul lui Georges Burdeau, care subliniază că cei doi termeni se referă la două categorii de fenomene, şi de aceea ştiinţa are interesul să le distingă, pentru că nu ţin de acelaşi mod de cunoaştere. Politicul ar fi, după autorul nostru, un concept „perfect neutru", care se susţine prin valoarea sa intrinsecă: „nefiind nici de stînga, nici de dreapta, el este insensibil la fluctuaţiile istoriei"; el se leagă de ideea de structură. Politica este activitatea ce constă în definirea puterii şi exercitarea prerogativelor sale şi în acest sens trebuie considerată ca o funcţie socială, necesară [9]. Deci temeiul distincţiei ar fi, după Burdeau, diferenţa dintre structură şi funcţie.

Şi unii cercetători de orientare marxistă utilizează cele două concepte, conferindu-le sensuri diferite: pentru N. Poulantzas, politicul echivalează cu suprastructura juridico-politică a statului, pe cînd politica desemnează practicile politice de clasă (lupta politică de clasă) [10]. Distincţia, inspirată de astă dată de viziunea structuralistă althusseriană, va fi folosită pentru critica unei pretinse interpretări „istoriciste" a marxismului.

Apreciem însă că este un fapt nefiresc ca asemenea interpretări să fie introduse, uneori fără a se indica sursa de inspiraţie, în teoria noastră politică, şi cu deosebire nepotrivit cînd, pentru a le motiva, se revendică „interpretarea corectă a teoriei marxiste asupra politicului". Astfel, de pildă, Aneta Busuioc apreciază că „*esenţa* revoluţiei înscrise de marxism în dezvoltarea ştiinţelor sociale (sociologie, politologie etc.), precum şi în istoria concepţiilor filozofice asupra politicului constă în abordarea materialist-dialectică a politicului ca dimensiune a sistemelor sociale şi a modului de existenţă specific uman" [11]. Şi, în numele acestei „abordări materialist-dialectice", se precizează că se foloseşte cuvîntul „politic" în sens categorial, desemnînd esenţa fenomenelor politice sau mai bine zis *structura* comună acestora, care exprimă o *funcţie indispensabilă pentru menţinerea, transformarea şi dezvoltarea sistemelor sociale* şi care reprezintă şi o . . . dimensiune existenţială a fiinţei umane [12]. Dacă în cazul lui Freund o astfel de poziţie devine inteligibilă în lumina proiectului său filozofic [13], îndreptat evident şi chiar declarat (în multe din pasajele lucrării sale) împotriva marxismului, ea este — din punctul nostru de vedere — nejustificată în cîmpul filozofiei şi al teoriei politice marxiste, pentru că desconsideră tocmai caracterul istoric şi derivat al politicului, pus în lumină de Marx şi Engels.

---

[8] Julien Freund, *L'essence du politique,* Paris, Sirey, 1965, p. 44—45.

[9] Georges Burdeau, *Traité de Science Politique,* ed. a II-a, vol. I, Paris, R. Pichon et R. Durand Auzias, 1966, p. 132—133.

[10] Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales,* Paris, Maspéro, 1971, p. 32.

[11] Aneta Busuioc, „*Politicul" şi funcţia sa în sistemele sociale,* Rezumatul tezei de doctorat, Centrul de multiplicare al Universităţii din Bucureşti, 1971, p. 8—9.

[12] *Ibidem,* p. 6.

[13] Julien Freund îşi precizează astfel acest proiect, care are la bază prezumţia că politicul reprezintă o esenţă umană, perenă şi imuabilă, ireductibilă la alte esenţe umane: „. . . A analiza esenţa politicului nu înseamnă a studia *politica,* ca activitate practică şi contingentă care se exprimă în instituţii variabile şi în evenimente istorice de tot felul, ci a încerca de a înţelege fenomenul *politicului* în caracteristicile sale proprii şi distinctive care îl diferenţiază de alte fenomene de ordin colectiv ca economicul, religiosul şi de a găsi criteriile pozitive şi decisive care permit de a face discriminarea între relaţiile sociale care sînt propriu-zis politice de acelea care nu sînt" (*op. cit.*, p. 1—2).

De asemenea, în timp ce Burdeau însuşi recunoaşte că, „dacă analiza teoretică ne permite să deosebim politicul de politică, în realitatea cotidiană însă deosebirea se şterge" [14], la noi se operează o disjuncţie netă între politic, ca domeniu obiectiv şi politică, ca activitate subiectivă [15], ca şi cînd ar putea exista vreun *domeniu* social care să *nu* fie activitate umană. Politicul este astfel „reificat", reprezentînd „ceva" ce ar putea exista în afara politicii sau care ar „transcende" activitatea politică. După părerea noastră, astfel de „teze" nu pot avea nimic comun cu concepţia marxistă.

Dincolo de asemenea interpretări şi tendinţe, cei doi termeni (pe care i-am folosit şi noi înşine) pot fi utilizaţi, socotim, în măsura în care, în spiritul limbii române, politicul se asociază mai degrabă cu ceea ce numim sistem politic sau chiar organizare politică a societăţii, în timp ce politica, fără să-şi piardă sensul integral, sugerează mai mult activitatea sau acţiunea politică. Aşadar, utilizarea lor se legitimează numai pentru a da expresiei, într-un caz sau altul, un plus de nuanţă, dar nicidecum ca punct de plecare pentru „teoretizări" hazardate.

---

[14] Georges Burdeau, *op. cit.*, p. 133.

[15] Un astfel de punct de vedere susţine Olivia Clătici: *Social, politic, politică, stat*, în *Teorie şi metodă în ştiinţele sociale*, vol. IX, sub tipar la Editura politică.

CONCEPTUL DE SOCIETATE SOCIALISTĂ MULTILATERAL DEZVOLTATĂ ŞI PERSPECTIVA ANTROPOLOGICĂ

DE

HARALAMBIE ENE

Se remarcă în prezent o anumită concentrare a eforturilor în direcţia abordării teoretice a problemelor impuse de practica construcţiei socialiste la noi în ţară. Elaborarea complexă a conceptului de „societate socialistă multilateral dezvoltată'' atrage multe din aceste preocupări, date fiind noutatea termenului, precum şi faptul că este o creaţie originală a gîndirii şi practicii româneşti, un rezultat al condiţiilor specifice în care noi construim socialismul.

Socialismul deplin, multilateral dezvoltat nu mai este astăzi doar un ideal îndepărtat la care să ne referim în mod vag, ci o realitate pe cale de a se impune. Abordarea teoretică a acestui proces extrem de complex, precum şi problemele legate de realizarea sa practică impun dezbaterii unele aspecte metodologice importante. Asupra unora dintre aceste probleme ne vom opri pe scurt.

Vom începe cu citarea unui binecunoscut pasaj din lucrarea lui Friedrich Engels, *Anti-Dühring*: „Viaţa socială a oamenilor — arată Engels —, care pînă acum li se opunea ca ceva impus de natură şi istorie, devine acum un act liber al lor. Forţele obiective, străine care dominau pînă acum istoria trec sub controlul oamenilor înşişi. Abia din acest moment oamenii îşi vor făuri, pe deplin conştienţi, propria lor istorie, abia din acest moment cauzele sociale puse în mişcare de ei vor avea în chip precumpănitor şi în măsură tot mai mare efectele voite de ei. Este saltul omenirii din imperiul necesităţii în imperiul libertăţii'' [1].

În acest proces de preluare sub control a istoriei, pentru prima dată omul se manifestă în esenţa sa ca creator conştient de structuri sociale, încercînd să le impună pe cele care sînt în cea mai mare măsură conforme lui. Prin atingerea dimensiunii sale plenare, socialismul aduce în faţa

---

[1] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 4-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 286.

Rev. filoz., 20, 4, p. 411–415, Bucureşti, 1973

Atenție!!!

istoriei pentru prima dată nu numai producători de bunuri materiale, indivizi integrați și determinați de sistem și structuri, ci „personalități multilateral dezvoltate"; individul socializat este transformat în creator conștient de structuri.

Astfel se realizează dublul caracter al individului în sistemele de acțiune socială proprii socialismului: pe de o parte, determinat de structuri pe de altă parte, creator și determinant al structurilor. Noile structuri se impun cu necesitate, dar nu apar în mod automat, ele nu se nasc spontan, ci constituie rodul eforturilor conștiente de creație, de organizare socială. Așa cum spunea și Engels, în orînduirile presocialiste, masa de oameni era dominată de structuri, de relații în fața cărora individul apărea doar ca un element determinat. Capacitatea sa de creație socială era exercitată într-o foarte mică măsură. Interesul unei pături restrînse ca număr pentru conservarea sistemului dat și a structurilor date domina întreaga viață socială. Omul era stimulat și constrîns să acționeze conform structurii care-i regla comportamentul în direcția unei acțiuni care să răspundă în așa fel la o situație obiectiv dată de care se lovea sistemul, încît valorile specifice sistemului să se mențină. Omul era folosit prin angrenajul structurilor reglatoare ca un *mijloc* pentru realizarea perpetuă a sistemului care apărea *ca scop*.

Socialismul a eliberat oamenii de dominația unei anumite structuri, nimeni nu mai este interesat în menținerea rigidă a unui anumit sistem, ci în perfecționarea lui continuă în sensul deschiderii celor mai largi posibilități de realizare deplină a tuturor oamenilor, a modelării lor ca „personalități multilateral dezvoltate". De aici libertatea de creație socială, în sensul că folosim mereu niște structuri și chiar sistemul *nu* ca niște scopuri, ci ca *mijloace* pentru realizarea plenară a individului socializat. Prin creație socială încercăm aducerea structurilor și a sistemului la valoarea omului, și nu invers.

Proiectînd omul ca scop, intervine o schimbare fundamentală, care este sintetizată astfel de către Marx: „Comunismul ...ca *apropriere* reală a *esenței umane* de către om și pentru om... Acest comunism, ca naturalism desăvîrșit = umanism" [2]. Sistemele de acțiune socialiste, însăși societatea socialistă multilateral dezvoltată nu mai sînt interesate, așadar, să răspundă situațiilor posibil perturbatoare cu care se confruntă în așa fel încît să determine un răspuns cît mai eficient pentru sistem, indiferent de factorul om integrat, ci sînt interesate ca la orice situație să se răspundă în așa fel încît să se obțină un rezultat optim, dar optim în funcție de om, care devine scop. Ceea ce, evident, presupune o permanentă conștientizare a construcției sociale, necesitatea stabilirii și urmăririi realizării unui sistem de valori care decurge din construcția în cunoștință de cauză. Realizarea omului ca personalitate multilaterală, precum și ascensiunea sa pe scara umanizării, apropierea structurilor și a sistemului însuși de valorile sale specifice, de esența sa umană nu sînt posibile, firește, decît în condițiile unei construcții conștiente. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, „socialismul și comunismul nu pot fi concepute decît ca rezultat al creației istorice conștiente a maselor, ca orînduirea în care pentru prima dată în istorie masele se ridică la un nivel superior de înțelegere a necesităţii, a legilor obiective, şi acţionează în spiritul cerinţelor acestora, făurindu-şi în mod conştient propriul lor destin" [3].

---

[2] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 576.

O abordare teoretică aprofundată a conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată (şi, implicit, şi a conceptului de personalitate multilateral dezvoltată) presupune analiza procesului de creştere a rolului factorului „om", „subiect" în construcţia socialistă. Dar unii dintre termenii cu care operăm nu exprimă *încă* cu toată claritatea ceea ce vrem să lăsăm impresia că spun. Expresii ca „procesul de construcţie conştientă" sau „ascensiunea pe scara umanizării", sau „apropierea structurilor de valorile umane" ş.a. pot fi analizate cu succes numai cu condiţia abordării riguroase a ceea ce trebuie să înţelegem prin „uman" şi „valoare". Căci ceea ce intervine nou în analiza din această perspectivă a societăţii socialiste este „omul ca om", „valorile umane", „natura umană", care pentru prima dată *direcţionează sistemele de acţiune socială* şi constituie un *criteriu pentru crearea structurilor sociale*, care vor regla şi determina acea acţiune.

După cum se ştie, atît modul de organizare a sistemelor sociale, cît şi structurile sociale nu sînt independente de o bază materială, de o situaţie de acţiune profund obiectivă în care trebuie să acţioneze aceste sisteme. Se ştie că orice sistem de acţiune se manifestă într-o situaţie obiectivă, materială dată, care îi influenţează — în funcţie şi de puterea factorilor perturbatori — structura şi, ca atare, şi rezultatul. Evoluţia sistemelor de acţiune socială are deci o traiectorie obiectivă, determinată de situaţia obiectivă dată. În această împrejurare se ridică întrebarea dacă traiectoria aceasta obiectivă poate fi părăsită în favoarea unei construcţii ideale, care transcende obiectivul în direcţia realizării independente de situaţia obiectivă, a valorilor specific umane? De asemenea, ne putem întreba dacă nu există o anumită corespondenţă între traiectoria obiectivă, decurgînd din situaţia de acţiune dată, şi traiectoria ideală a realizării personalităţii pe care ne-o propunem, dacă nu se intersectează ele undeva sau se apropie măcar? În acest caz, situaţia obiectivă din care nu poate transcende evoluţia structurilor şi a sistemului îşi impune oare un sens care tinde de sine stătător, automat *şi* către realizarea sensurilor umane, a scopului nostru conştient, adică apropierea de valorile şi esenţa umană? Deci structurile şi situaţia se adecvează oare în mod automat, independent de noi, valorilor pe care le urmărim şi societatea va deveni pe această cale mai conformă omului? Altfel spus, viitorul „ne aşteaptă" sau „îl construim" ?

Analiza dialecticii procesului de construcţie conştientă a societăţii socialiste multilateral dezvoltate ne determină să mergem mai departe şi să aducem în dezbatere şi alte elemente. Din punctul de vedere al teoriei acţiunii, ce înseamnă construirea conştientă a propriului destin de către oameni, creaţia conştientă a istoriei? Iată cîteva răspunsuri posibile:

a) Rolul *conştientului* ar consta în capacitatea de a prevedea, de a prognoza *situaţiile* obiective care se impun şi pe care nu le putem depăşi decît suportîndu-le. În acest caz, s-ar putea considera că o astfel de construcţie în cunoştinţă de cauză nu va avea un rol cu adevărat activ, că ceea ce se construieşte nu e decît o etapă care, oricum, emerge din realitate, o evoluţie spontană de care noi pur şi simplu devenim conştienţi.

---

[3] *Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român, 3—5 noiembrie 1971*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 20.

b) O construcţie conştientă presupune nu numai a acţiona în cunoştinţă de cauză, ci şi alegerea celei mai eficiente variante de acţiune. Deci se lasă loc unei opţiuni.

c) De asemenea, ea poate să însemne modificarea înseşi a condiţiilor de acţiune a sistemului, conform capacităţii de sarcină a reglatorului sistemului de acţiune dat, reorganizarea structurilor interne, astfel ca în condiţiile perturbatoare ale situaţiei, sistemul să-şi păstreze un *out-put*, acea valoare de comandă dată ce ar consta în atingerea scopului realizării umane.

d) Construcţia conştientă presupune părăsirea dezvoltării spontane şi impunerea unei construcţii plecînd de la om, de la valorile sale, de la esenţa sa, dînd posibilitate individului să se manifeste activ, să-şi imprime aspiraţiile sale proprii, idealurile sale, valorile sale ipotetice pe revoluţia sistemului, făcîndu-l astfel mai „conform omului", mai „aproape de aspiraţiile umane". Considerăm această ultimă ipoteză ca cea mai apropiată de înţelegerea „imperiului libertăţii", care ar da posibilitate oamenilor „să acţioneze conştient pentru rezolvarea tuturor problemelor ce se ridică în procesul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, să-şi făurească în mod conştient viitorul" [4].

Desigur, acest proces de „făurire conştientă" nu este luat în accepţie absolută, care ar putea constitui şi punctul de pornire pentru o abordare voluntaristă a acţiunii sociale, ci în accepţia sa dialectică. De aceea sîntem de acord cu demonstraţia conform căreia propria schimbare a omului şi a societăţii porneşte nu de la un model imaginat, ci „este o lucrare a omului asupra sa însuşi... realizată prin mijlocirea practicii propriu-zise" [5]. Fireşte, în procesul inovării mijloacelor activităţii umane, crearea noilor condiţii materiale conduce — datorită relativei plasticităţi a omului — la o remodelare mai mult sau mai puţin obiectivă, neconformă cu un tablou aprioric, care „nu ar putea prefigura rezultatul de fiecare dată original al acestei automodelări" [6]. Dar, oare, această fugă justificată de voluntarism nu ne apropie, tot justificat, de o spontaneitate care nu are nimic comun cu înscrierea conştientă pe ruta istoriei sociale?

Efectuarea mai departe a unor paşi concreţi în această direcţie necesită, după opinia noastră, cîteva precizări tot de ordin metodologic:

a) Să nu ocolim existenţa intrinsecă a unor valori umane perene, decurgînd din existenţa fiinţei umane. Fără îndoială, „nu există aievea un om abstract, înzestrat numai cu trăsături generale, ci există omul concret, produs al condiţiilor social-istorice. Dar nici acest om nu este dotat *numai* cu însuşiri particulare, ci este un purtător al notelor de specie umană" [7]. Dacă Marx respinge încercarea de a pleca de la esenţa umană în *explicarea* istoriei sociale, introducînd aici factorii de natură materială, obiectivă, marxismul acceptă umanismul şi îl ia drept stindard de luptă pentru construirea unei societăţi mai bune în viitor. Marxismul subliniază rolul activ al factorului conştient, al ideologiei, al crezului politic în posibilitatea construirii unei societăţi profund umane. În acest mod se justifică de ce şi cum ideologia, reprezentările noastre despre lume, sumumul de valori pe care le considerăm specifice şi concordante cu natura umană, cu progresul moral se transformă treptat şi ireversibil într-un eficace *instrument de acţiune*, într-un criteriu de orientare a scopurilor sistemului. După cum spune Marx, abia socialismul este conceput ca „reintegrare sau reîntoarcere a omului în sine însuşi"[8].

---

[4] Nicolae Ceauşescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei şi al activităţii politice şi cultural-educative. 9 iulie 1971*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 36.

[5] Niculae Bellu, *Omul în revoluţia socialistă*, în „Revista de filozofie", 1971, nr. 4, p. 459.

[6] *Ibidem.*

[7] M. Kallos, şi A. Roth, *Axiologie şi etică*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 34.

b) Se impune precizarea termenilor „mai uman", „valoare umană", „natura umană". Nu este vorba de a defini omul plecînd de la o esenţă apriorică, ci de a trasa tendinţe, linii directoare considerate a merge în întîmpinarea procesului de „realizare multilaterală, deplină a personalităţii".

Pledăm pentru ideea că, în măsura în care cunoaştem omul mai bine, putem construi şi societatea mai bine, putem crea nişte structuri noi mai rapid, în aşa fel încît să-i fie mai repede utile omului. Aşa cum spunea Marx, „dacă vrem să judecăm acţiunile, mişcarea, relaţiile etc. umane..., trebuie să cunoaştem natura umană în general şi modificările suferite de ea în fiecare epocă istorică dată"[9].

Dacă omul acţionează în direcţia construcţiei conştiente a propriei istorii pentru a o face mai conformă sieşi, urmează că, pentru a cunoaşte sensul acestei construcţii, ca „societate socialistă multilateral dezvoltată", trebuie să cunoaştem mai întîi ceva mai mult şi despre creatorul ei.

---

[8] K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, p. 575.
[9] Idem, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 619.

OPINII DESPRE CĂRŢI

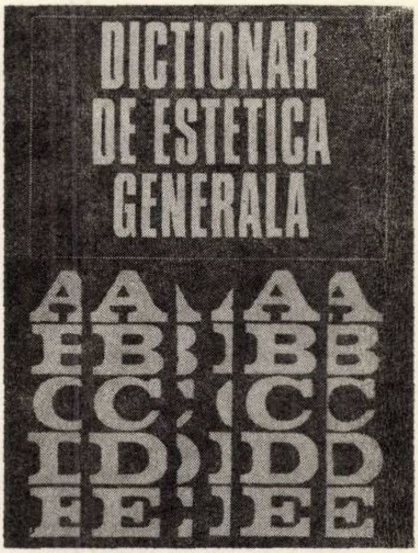
În obiectiv :

DICŢIONAR
DE ESTETICĂ
GENERALĂ

BUCUREŞTI, EDITURA POLITICĂ,
1972, 399 p.

Participă :

Edgar Papu, Adrian Marino, Al. Boboc, V. Moglescu, Roxana Sorescu, Rodica Croitoru, Amelia Pavel, Ion Cantacuzino, David Esrig, M. Ciurdariu



Nota Redacţiei. Apărut în cursul anului 1972, *Dicţionarul de estetică generală* a marcat un eveniment deosebit în seria apariţiilor editoriale cu care esteticienii marxişti din ţara noastră au întîmpinat cel de-al VII-lea Congres internaţional de estetică (desfăşurat la Bucureşti între 28 august şi 2 septembrie 1972). Ca lucrare specială de informare şi sinteză în domeniul esteticii, *Dicţionarul* reprezintă, aşa cum se arată în „Prefaţă'', „*o primă încercare, în ţara noastră, rară şi pe plan mondial, de fixare a unui repertoriu general de categorii, noţiuni, curente, mişcări de idei, probleme şi personalităţi de prim ordin, din domeniul esteticii şi de definire, respectiv, valorizare critică a lor*''. Lucrarea cuprinde circa 800 de termeni, a căror selecţie, definire şi explicare au fost realizate de către un larg colectiv de autori (26), „reprezentînd, în majoritate, catedrele universitare de specialitate şi sectorul omolog al Institutului de filozofie''. Colegiul de redacţie care a girat apariţia lucrării : *Gheorghe Achiţei*, *Marcel Breazu*, *Ion Ianoşi*, *V. E. Maşek* (secretar), *Ion Pascadi*, *Liviu Rusu*, *Grigore Smeu*, *Radu Sommer*, *Gheorghe Stroia*, *D. I. Suchianu*.

În calitatea sa de instrument informativ curent de lungă durată şi, desigur, perfectibil în ediţii viitoare, *Dicţionarul* prezintă interes şi însemnătate ştiinţifică pentru cercuri mai largi decît cel al specialiştilor în domeniul esteticii. De aceea, începînd cu numărul de faţă, „Revista de filozofie'' deschide, în rubrica sa specială de opinii, seria de dezbateri asupra lucrării, răspunzînd prin aceasta aşteptărilor colegiului de redacţie de a perfecţiona *Dicţionarul* „în ediţii următoare''.

Rev. filoz., 20, 4, p. 417–456, Bucureşti, 1973

DICŢIONARUL DE ESTETICĂ GENERALĂ

DE

EDGAR PAPU

În condiţii tehnice superioare a apărut la Editura politică un dicţionar de estetică generală, prima lucrare de acest gen existentă la noi, lucrare rară dealtfel şi pe plan mondial. Prefaţa colegiului de redacţie arată cu modestie că o asemenea lucrare rămîne deschisă, fiind susceptibilă de perfecţionări cu ocazia unei viitoare ediţii.

Trebuie subliniat că una din primele şi cele mai importante dificultăţi ale colectivului a fost selectarea termenilor discutaţi. O asemenea dificultate nu există în cazul unui dicţionar de istorie şi teorie a literaturii sau a artelor. Aici domeniul este mult mai circumscris şi comportă graniţe precise. În estetică însă, unde invadează atîtea interferenţe cu teoria şi istoria diferitelor arte, cu filozofia culturii, cu axiologia, cu sociologia, cu pedagogia, uneori chiar cu matematica, fizica şi statistica, problema selectării se prezintă cu mult mai dificilă. În acest sens larg, terminologia esteticii cuprinde un adevărat labirint. De aceea, cu toate amendamentele pe care le mai reclamă lucrarea, putem spune că ea constituie efectul unei munci serioase, bine gîndite şi mai cu seamă utile.

În selectarea termenilor sau a numelor de personalităţi, colectivul a ţinut seama de un caracter specific al esteticii. Ea nu este o disciplină sau o ştiinţă exclusiv profesională, cum ar fi dreptul, medicina sau matematica. Estetica poate fi şi implicită sau poate deriva drept consecinţă a unei alte activităţi prime. Ea nu aparţine exclusiv esteticienilor, adică acelora care şi-au propus din capul locului să studieze teoretic fenomenul estetic. Aproape oricare mare scriitor sau mare artist are implicită, foarte adesea şi explicită, o estetică a sa. Acelaşi lucru se poate spune şi despre orice mare curent literar sau artistic. În sfîrşit, filozofii, creatorii de sisteme ample, nu s-au gîndit nici ei în primul rînd la fenomenul estetic, aşa cum au procedat esteticienii propriu-zişi, ci s-au oprit ulterior şi la acest domeniu, ca o completare a sistemului respectiv. Iată de ce un dicţionar de estetică generală trebuie să cuprindă nume sau termeni pe care îi întîlnim şi într-o istorie a artei, a literaturii şi a filozofiei. Singura deosebire este că aici trebuie alese cu mai multă rigoare *numai fenomenele care au avut o strictă importanţă în evoluţia ideilor*. Colectivul dicţionarului a ţinut seama de acest fapt, cu o singură excepţie, dealtfel oportună pentru noi. S-au inserat aici şi mulţi autori români, o mare parte din veacul al XIX-lea, care n-au avut nici o originalitate şi nici un răsunet mai larg, dar care rămîn importanţi pentru începuturile esteticii în cultura românească.

În sfîrşit, un merit al dicţionarului, care se cere cu deosebire accentuat, este acela de a fi acordat o pondere deosebită vastei terminologii estetice datorită cuceririlor pe care şi le-a însuşit această ştiinţă în ultimele decenii. Deoarece această terminologie nu are nimic comun cu cea tradiţională, este mai puţin cunoscută şi comportă explicaţii complexe, noi vedem aici una din cele mai însemnate contribuţii ale dicţionarului. Cititorul dornic de inițiere va afla pe această cale înțelesul termenilor de *entropie estetică*, *artă permutațională*, *conotativ—denotativ*, *estetică informațională*, *semiotică*, *redundanță estetică* etc. La fel de utilă este și consemnarea unor nume noi care au avut o marcată rezonanță în estetica ultimilor ani.

Cu toată varietatea de preocupări, de vederi și de temperamente a membrilor colectivului, dicționarul apare unitar coordonat. S-a păstrat, în general, o proporție justă în spațiul acordat diferiților termeni după gradul lor de importanță. Definițiile sînt cuprinzătoare și corecte, răspunzînd perfect în exprimarea cerințelor de claritate și de sobrietate.

Fiindcă însă dicționarul se află abia la prima ediție și colegiul său de redacție se arată dispus să-l îmbogățească și să-l perfecționeze în cadrul unor viitoare ediții, ne permitem și noi unele sugestii.

În primul rînd, pentru a se prezenta mai sistematic și a fi în același timp mai ușor de mînuit, am propune o modificare a dispoziției sale. Să nu mai fie amestecate noțiunile comune cu numele proprii de personalități, ci să se acorde fiecăruia cîte o rubrică specială. Faptul va fi cu atît mai oportun cu cît dicționarul se va îmbogăți și se va mări.

În al doilea rînd, se cer adăugați și unii mari scriitori sau artiști mai vechi care s-au ilustrat explicit și printr-o estetică a lor. Așa este cazul lui Dante, care prin scrierile sale *De vulgari eloquio* și mai cu seamă prin *Epistola a X-a* către Congrande de la Scala se integrează cu idei originale în istoria esteticii. Nu mai puțin Lope de Vega, care în *Arta nouă de a compune comedii*... postulează o estetică antiaristotelică de respirație largă și pe gustul poporului. În sfîrșit, raportat la Leonardo da Vinci, care a fost consemnat, ne apare nu mai puțin însemnat și Michelangelo, ale cărui idei despre artă au fost transpuse textual de contemporanul său portughez Francisco de Olanda.

Apoi unii scriitori moderni, autori și de scrieri teoretice, cu o influență apreciabilă asupra artei din veacul nostru, își reclamă și ei prezența într-un atare dicționar. Așa este cazul lui Strindberg. De asemenea, în locul lui Ardengo Soffici l-am fi preferat pe Papini. Dar mai cu seamă n-ar trebui să lipsească Pirandello, a cărui carte intitulată *Umorismul* este epocală. Nu mai vorbim de profundele idei despre artă ale lui Walter Benjamin.

Iar dintre esteticienii propriu-ziși mai vechi lipsește Scaliger, de unde se trage întreaga estetică a clasicismului. Din veacul nostru mai trebuie adăugată și contribuția esteticii japoneze, care ni se pare deosebit de importantă. Am fi dorit, de asemenea, să găsim explicate și noțiuni de largă circulație actuală, cum sînt termenii *eseu* și *eseistic* sau *sugestie* și *sugestiv*.

Desigur că alții i-ar găsi, poate, și alte lacune, care ne-au scăpat nouă în primul moment. Toți eventualii critici ar fi însă, credem, de acord asupra unui punct principal: dicționarul cuprinde incontestabil nucleul esențial al datelor privitoare la știința esteticii și la istoria ei. Acest fapt, raportat la o primă ediție și, mai mult, la o primă încercare de asemenea natură la noi, înseamnă o mare reușită, care confirmă încă o dată nivelul avansat la care a ajuns cultura noastră.

OBSERVAȚII DE METODĂ

DE

ADRIAN MARINO

Un aspect esențial trebuie subliniat cu tărie chiar de la început: lucrările de tipul *Dicționarului de estetică generală*, operă de pionierat în felul său, fără mari tradiții românești anterioare, se cer salutate cu toată simpatia și înțelegerea. Ele încep să elimine goluri evidente în informația noastră estetică, tind să se alinieze preocupărilor asemănătoare din străinătate, își propun obiective chiar mai vaste, mai ambițioase decît unele dintre acestea (recentul *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* de Oswald Ducrot și Tzvetan Todorov, Paris, Seuil, 1972, 469 p., analizează doar noțiunile specifice școlii ,,formaliste"), încearcă o primă mobilizare și coordonare a eforturilor esteticienilor noștri în domeniul ,,enciclopediei" estetice. Operație dificilă, chiar foarte dificilă, date fiind unele forțe centrifuge, o tradiție încă insuficient consolidată a ,,spiritului de echipă" în sfera lucrărilor de colaborare, anume neînțelegeri din partea cronicii literare și chiar de ,,specialitate", încă neobișnuite cu acest gen de preocupări, atît de actuale și de necesare totuși. Față de ,,cronica literară" curentă, publicistică, *Dicționarele* aduc un plus de rigoare, de metodă, de clarificare a conceptelor de bază, o ieșire hotărîtă din impresionism, improvizație, diletantism (în sfera mînuirii ideilor) și a predominării spiritului jurnalistic. Față de cronica ,,de specialitate", *Dicționarele* (cel puțin în principiu) propun un plus de sinteză și de concentrare, o desfășurare pe un front enciclopedic mai larg, instaurarea unui spirit și stil specific. Deci pe ambele ,,fronturi", *Dicționarul de estetică generală*, privit în intențiile și programul său, aduce — și în parte reușește — o foarte necesară echilibrare și contrapondere, constituie în orice caz prima experiență românească de acest gen, pune premisele unor noi progrese de realizat în etapa următoare. Dealtfel, din această perspectivă decurg și observațiile noastre, care pleacă și dintr-o anume solidaritate intelectuală: avînd în curs de foarte apropiată apariție primul volum dintr-un *Dicționar de idei literare* (literele A—G, *Actualitate — Gust*, Buc., Edit. Eminescu, 1973, 1 079 p.), deși conceput după o altă metodă și concepție, nu putem să nu apreciem, am spune ,,din interior", dificultățile unei întreprinderi considerabile sub toate aspectele. Însemnările noastre provin deci din confruntarea unor experiențe deosebite, profitabile — teoretic vorbind, dar uneori și practic — tuturor partenerilor acestui schimb dialectic de idei.

Dacă un merit al *Dicționarului de estetică generală* este, la capitolul ,,esteticieni", recuperarea tuturor personalităților românești care au publicat lucrări cu caracter ,,estetic" (contribuția lui Ion Iliescu trebuie menționată), ne putem totuși întreba dacă, în unele împrejurări, entuziasmul și generozitatea programului n-au fost prea mari. Fără a nega cîtuși de puțin însemnătatea unor personalități ca Al. Russo, M. Kogălniceanu, I. Slavici, C. Stere, Al. Sahia etc., rămîne o întrebare dacă acești autori au fost, totuși, ,,esteticieni", fie și în sensul larg al cuvîntului.

La fel, dacă privirea de ansamblu asupra esteticii românești înainte de 1944 este, în general, destul de selectivă, nu același lucru s-ar putea spune și despre cele trei coloane consacrate esteticii după 1944. Aici apar multe, foarte multe nume, unele încă insuficient configurate prin lucrări, altele — din sfera criticii literare — cu preocupări doar tangențial sau chiar deloc estetice. De exemplu, nu vedem bine (dar s-ar putea să fie vorba de o lacună de informații din partea noastră) care este „contribuția valoroasă" în domeniul esteticii, chiar *lato sensu*, adusă de D. Micu. Și fiindcă sîntem la acest capitol, nu numai bibliografic, observăm că dacă la pagina 113, numai pe o singură coloană, autorul articolului (Marcel Breazu) se citează de trei ori, între care și cu o contribuție la *modernitate artistică* (se are în vedere o broșură din *Prelegeri de estetică*, *Modernitate și decadentism în artă*, 1967, 35 p.), s-ar fi putut aminti, eventual, în trecere (tot în această ordine de idei) și de existența unui volum *Modern, modernism, modernitate* (București, 1969, 135 p.), de menționat ca tematică, măcar o ... singură dată. În general, acest articol, cu destule lacune, clasificări și ierarhizări discutabile, va trebui îmbunătățit în mod radical. El nu dă o imagine sintetică, bine reliefată, completă și obiectivă a esteticii românești actuale. Precizăm totuși că nu este vorba de o deficiență importantă.

Mult mai însemnată este clarificarea (și adoptarea riguroasă în viitor, cu toate consecințele și implicațiile sale) a problemei stilului, structurii și metodei de analiză specifice articolelor de *Dicționar*. În acest domeniu, noi am fi fost întrucîtva mai stricți. Căci dacă principiul evitării „oricăror uniformizări", al respectării „accentelor și afinităților personale" (p. 9), este stimabil în sine, tipul de articol de „dicționar" cere, prin el însuși, o anume rigoare și stringență analitică, nu totdeauna respectată. Acest tip de articol are, prin definiție, o structură schematică, o direcție stabilă derivată din însuși efortul de clarificare pe care-l implică orice bună analiză teoretică și critică de concepte. Ea nu poate începe, în cazul de față, decît printr-o definiție și analiză semantică a sensurilor fundamentale, vechi și noi, ale noțiunilor-cheie, care formează conținutul articolelor. Fără acest efort de sistematizare și clasificare nici un *Dicționar* din lume nu-și atinge scopul.

Cîteva exemple precise : în cazul multor concepte de estetică literară nu se poate face în nici un caz abstracție de sensurile categoriale și istorico-literare ale cuvintelor, respectiv ale curentelor literare și artistice, de separat cu atenție: *Clasic/Clasicism*, *Romantic/Romantism* etc. Dacă la *Expresionism*, *Manierism* etc., această schemă se respectă, nu la fel se întîmplă în destule alte împrejurări. Articolul *Romantism* nu distinge între sensul tipologic (romantism = structură spirituală) și conținutul istoric al noțiunii. La *Clasic/Clasicism* se operează această distincție (peste tot obligatorie) din păcate articolul *Clasic* (4 rînduri !) este total insuficient. Articolul *Modernitate* confundă trei sensuri solidare, alternative, adesea tautologice, totuși distincte în diferite formulări și contexte : *Modernitate* (calitatea de a fi „modern"), *Modern* (prezent, actual, recent, contemporan, al „timpului nostru", în toate sensurile), *Modernism* (curent sau ansamblul curentelor literar-artistice, începînd din a doua jumătate a secolului XIX și pînă azi, inclusiv de „avangardă").

Trebuie menționat că metoda adoptată în articolele pe care le semnează, dealtfel printre cele mai bune (I. Pascadi, Victor Ernest Mașek,

N. Tertulian, Mihai Nadin), respectă aproape totdeauna aceste exigențe esențiale. Din păcate, alte articole reflectă insuficiențe atît sub raportul densității, cît și al clarificării semantice. Articolul *Literatură* nu reține decît un sens („artă a cuvîntului"), cel mult două („totalitatea scrierilor"). Se trec cu vederea sensurile vechi, clasice, ale cuvîntului : „cultură" (= *literatura*, decalc după *grammatica*, „studiul literelor"), persistent pînă azi în Occident („avoir des lettres" = a fi cultivat), *litterae humaniores*, echivalent al lui *Studia humanitatis* (concept central în Renaștere și Umanism), „belles lettres" (prima formulare în sens estetic a cuvîntului), „la république des lettres" (comunitatea literară, totalitatea scriitorilor, dar și a scrierilor), *Literatur* (în sensul de „bibliografie", în special în sfera germană). De asemenea, nu se menționează nici sensul foarte modern : *literatură = comunicare*, explicit sau infuz în toată teoria lui *mass-media*. Pentru a nu mai aminti de *paraliteratură*, *infraliteratură*, *literatură de masă*. Se cereau de asemenea măcar amintite și conceptele de : *literatură universală*, *națională*, *populară*. Articolul se cere îmbunătățit în mod radical, cu abandonarea și mai radicală a tonului „eseistic", total nepotrivit într-un *Dicționar* (observația se aplică și altor articole), care implică o anume claritate sobră și „uscată".

Există pe alocuri și alte lacune și chiar erori de informație : *Antiarta* nu datează „din deceniile 6 și 7 ale secolului al XX-lea" (p. 22), ci cel puțin din perioada *pre-dada* (deci din deceniul 2 al secolului : Picabia, Marcel Duchamp etc.). În programul *Dada*, *Antiarta* formează un articol esențial. Reacțiuni antiartistice precise apar și la Rimbaud, Lautréamont etc. Iată de ce este greșit a spune că „la Duchamp, ca și la dadaiști", obiectele *ready made* (anticipație a *pop-art*-ului actual) sînt „în ultimă analiză un mod de a protesta împotriva academismului" (p. 275). Protestul are de fapt o direcție fundamental antiartistică, negarea ideii de artă și de creație artistică în însăși esența sa. Contrastînd cu nivelul multor articole este și *Suprarealismul*. Aici se omit pur și simplu o serie de note esențiale (onirismul, dicteul automatic, ocultisme etc.), de prezentat critic, prin delimitări foarte necesare, dar nu prin ignorare. Nu se menționează nici definiția lui André Breton (din manifestul din 1924), redactată chiar în stil de enciclopedie : „*Suprarealism*, *n.m.* Automatism psihic pur ... etc. etc". Lipsește total articolul *Iluminism*.

Nu fără importanță este și proporția dintre articole, care nu respectă chiar în toate împrejurările ierarhiile obiective. *Modei*, fenomen sociologic, i se acordă mai multe coloane decît *modernității*. *Decadentismul* este mult mai întins decît *Dada*. Deși Tudor Vianu are mari merite în cadrul esteticii românești, lui G. B. Vico (după B. Croce, chiar „descoperitorul științei estetice") i se consacră un spațiu redus la jumătate. Articolul despre Vico are și unele lacune : nu este analizată complet concepția despre *corsi/ricorsi*, nu se amintesc conceptele de „logică poetică" și de „universal fantastic", centrale totuși la esteticianul italian etc. Sensul acestor glose, care s-ar putea înmulți (la articolul *lirică* ar fi de făcut numeroase adnotări), este, mai presus de orice, de a readuce în centrul atenției unele probleme importante de metodă și redactare. Începutul promițător al acestui *Dicționar de estetică generală* implică din partea noastră, a tuturor, eforturi și depășiri continue.

ÎN JURUL SEMNIFICAȚIEI „DICȚIONARULUI DE ESTETICĂ”

DE

AL. BOBOC

În contextul dezbaterilor teoretice actuale, îndeosebi ale celor care vizează o reconstrucție filozofică marxistă temeinică a axiologiei și filozofiei culturii, apariția recentă a unui dicționar de estetică trebuie apreciată, incontestabil, ca un eveniment remarcabil. Subliniind importanța și utilitatea unei asemenea lucrări, nu putem să nu observăm însă că, în unele privințe, ea nu răspunde așteptărilor, chiar privită ca „o primă încercare, în țara noastră, rară și pe plan mondial”, cum se spune în prefață (p. 7).

În acest sens, cîteva observații :

1) În primul rînd, titlul *Dicționar de estetică generală* ridică nedumeriri. Era firesc ca publicarea acestui dicționar să fie și un prilej de a propune într-un mod mai riguros statutul esteticii ca disciplină. Or, atît în prefață, cît și în elaborarea multora dintre termeni dăinuie încă o stare de ambiguitate, care este, credem, urmarea inevitabilă a unor insuficiențe ale definirii esteticului și a rolului acestuia în contextul valorilor culturii. *De fapt, este vorba de un dicționar general de estetică*, care încearcă să fixeze un ansamblu de categorii, curente, mișcări de idei, probleme și personalități din domeniul esteticii, fără a avea un criteriu prea riguros de selecție. Nici cu acest prilej mulți dintre autori nu reușesc să treacă dincolo de exaltarea în fața anumitor modele de înțelegere a esteticii (cum ar fi cele structurale, informatice, cibernetice, semiotice etc.) sau de nivelul așa-numitelor „estetici de ramură”.

În fond, perspectiva filozofică în estetică este recunoscută de mulți dintre autori și apare chiar în definirea (mai corect : descrierea) termenilor estetic și estetică (p. 109—110). Totodată, se ține cont de o mare lecție a istoriei esteticii, care ne învață că estetica nu se reduce la o filozofie aplicată și nu este parte componentă a unui sistem filozofic. Pe parcursul expunerii termenilor se uită însă adesea angajamentul de principiu și apare iluzia că, în contemporaneitate, avem de-a face cu un proces de defilozofare a esteticii, de eliberare a ei de orice premise filozofice. Refuzul justificat al filozofiilor speculative (tradiționale sau mai noi), care au propus, totuși, ideea necesității întemeierii esteticii ca sistem valoric și categorial, nu trebuie să conducă însă la părăsirea perspectivei teoretico-filozofice ca atare. Căci, în stadiul ei actual, estetica nu poate avea statut științific, nu se poate defini în mod autonom decît pe temeiurile filozofiei marxiste, ale înțelegerii determinist-istorice a omului, a valorilor și a culturii.

Pe scurt, estetica structurală sau cele informaționale, cibernetice, semiotice etc. sînt în esență modalități mai noi de abordare a problematicii estetice din unghiul de vedere al unor științe speciale, și nu *Estetica*. Adoptarea formulei : *estetica generală* și *esteticile speciale* introduce empirismul în definirea esteticului, negarea valorii și a semnificației esteticii filozofice, căci, dacă modalitățile „moderne” de expunere a esteticii încep să fie date ca model de ființare a acesteia, dispare estetica însăși !

Oricîte mijloace specifice ar circumscrie sfera esteticii, fără a fi o teorie a valorilor estetice şi a sistemului categorial corespunzător, această disciplină nu poate avea statut ştiinţific de sine stătător.

2) Fiind de acord cu ideea că era necesară o selecţie a termenilor şi a numelor, nu putem să nu semnalăm însă că lipsesc numele unor gînditori ale căror contribuţii în elaborarea axiologiei şi a esteticii ca estetică a valorii au fost remarcabile : W. Windelband şi H. Rickert. Dintre esteticienii marxişti lipseşte V. F. Asmus, care a dat, totuşi, cele mai ample şi, cred, mai bune studii marxiste de istoria esteticii.

3) În ceea ce priveşte spaţiul acordat unor esteticieni sau filozofi a căror operă prezintă o mare semnificaţie pentru estetică, autorii ne pun, în cîteva locuri, în mare încurcătură. Aş atrage atenţia asupra următoarelor : lui *Adorno* i se acordă mai mult spaţiu decît lui *Aristotel*, iar lui *Marcuse* mai mult decît lui *Marx!* M. Breazu ocupă cam acelaşi spaţiu ca şi unii gînditori (e adevărat, nemarxişti) ca *Brentano*, *Burckhardt*, *Dessoir*, *Cassirer*. Nu sînt necesare, cred, aici comentarii !

4) Consider că în definirea termenilor pe care estetica i-a preluat din logică şi din filozofie era necesară mai întîi redarea sensurilor iniţiale şi apoi a accepţiei specifice esteticii. Am în vedere termenii : ***absolut***, ***adevăr***, ***alienare***, ***apercepţie***, ***autonomism***, ***constructivism***, ***eidetic***, ***formalism***, ***idealizare***, ***imanenţă***, ***iraţional***, ***naturalism***, ***normă***, ***obiectivare***, ***obiectualitate***, ***psihologism***, ***raţional***, ***realism***, ***reflectare***, ***semn***, ***semnificaţie***, ***simbol***, ***transcendenţă***, ***universal***, ***veridic***, ***veridicitate***.

5) Modul de abordare este în unele cazuri descriptiv, nu se reţine elementul de contribuţie al gînditorului respectiv, nu se fac decît aprecieri sumare şi acestea adesea pline de ambiguitate. Întîlnim totodată formulări ce denotă o insuficientă elaborare, ceea ce duce la amestecul între ceea ce Tarski numea „limbajul *despre care* vorbim şi limbajul *în care* vorbim".

Reţinem atenţia asupra următoarelor momente :

— în prefaţă se vorbeşte de circumscrierea obiectului unei asemenea discipline ca estetica şi „elaborarea unei table de valori înăuntrul ei" (p. 7) ; este vorba însă de elaborarea unei concepţii asupra tablei de valori pe care şi-o constituie o anumită epocă în mod obiectiv ;

— cu prilejul definirii categoriei de *estetic* se spune că el nu mai poate fi sinonimizat cu frumosul, pentru că „trăsăturile frumosului au început să fie ale unei categorii particulare" (p. 109).

— se vorbeşte de „*adevăr artistic*" (p. 15) şi „*cunoaştere artistică*" (p. 82—84), deşi ar fi mai corect spus : adevăr *în* artă, cunoaştere *în* artă ;

— opoziţia dintre *apollinic şi dionisiac* (p. 23) nu reţine atenţia prin implicaţiile ei reale pentru teoria stilului culturii, ci, după autor, prin faptul că „reflectă, pe plan estetic, opoziţia dintre cei doi zei ai artei la greci". Oricum, aceasta nu e o explicaţie !

— despre *aprecierea estetică* se spune : „atitudine valorizatoare ... manifestată în mod spontan sau conştient" (p. 24). Oricum, dacă-i apreciere, depăşeşte nivelul spontanului !

— termenul *axiologia artei* (p. 41) conţine exprimări tipice pentru confuzia pe care acelaşi autor o face şi în alte cazuri : „dimensiunea axiologică" — (evident, *valorică!*) — „este intrinsecă artei" ; „unele orientări ale artei moderne" (evident, orientări în înţelegerea artei moderne !) „încearcă să se sustragă dimensiunii axiologice" ; perspectiva axiologică asupra artei „este prezentă în permanență în creație, ca și în receptare". Ca și cum cei care creează ar ști toți axiologie!

— la termenul *Bergson* (p. 50—51) nu se reține esențialul: legătura acestei filozofii a continuității cu impresionismul, și invers.

— termenii *Brentano*, *Cassirer*, *Dessoir*, *Dilthey*, *Geiger*, *Ed. von Hartmann*, *N. Hartmann*, *Heidegger*, *Husserl*, *Ingarden*, *Jaspers*, *Kierkegaard*, *S. K. Langer*, *Lipps*, *Lotze*, *Platon*, *Fr. Schlegel*, *Spengler* (și alții, poate; noi ne oprim numai asupra acestora), fie că nu redau exact concepția gînditorilor respectivi (de pildă Cassirer și Husserl), fie că îi prezintă în general, fără a reliefa ce au adus ei semnificativ pentru estetică. Ceea ce este și mai supărător însă este faptul că în unele cazuri (estetica existențialistă, Heidegger, Ingarden, Marcuse, S. K. Langer, Jaspers, structuralism) nu se delimitează riguros aporiile caracteristice și *abia* se marchează o deosebire față de soluțiile marxismului în problemele respective. Cu alte cuvinte, nu se procedează la o apreciere critică (nuanțată, desigur) a concepțiilor semnalate aci.

— despre *eidetic* (p. 102) se spune: „termen creat în 1920 de germanul E. Jaensch". Oricum, e cam tîrziu 1920!

— rezervele față de *estetica existențialistă* (p. 115) sînt atît de infime, încît reducția de tip romantic a filozofiei la artă apare ca soluția magistrală!

— prezentarea lui *Kant* (p. 194—196) nu desprinde tocmai ceea ce rămîne din criticism pentru estetică: ideea de *întemeiere* ca sistem categorial, precum și delimitarea specificului judecății estetice;

— „metodologia estetică" (p. 226—228) nu este delimitată riguros de metodologia generală (filozofică) și nici nu se apreciază cu discernămîntul necesar modelele propuse în estetica nemarxistă contemporană;

— *semiotica* (p. 317) are, într-adevăr, implicații pentru estetică, dar rămîne, totuși, o disciplină care se definește mai complex decît aici;

— se discută despre *sens-semnificație* (p. 319—320) ca și cum aceste categorii s-ar fi ivit pentru prima dată în estetică!

— despre *structuralism* (p. 336) se spune că e orientare „de coloratură fenomenologică". Oricum am interpreta structuralismul, ieșim din fenomenologie!

— definirea *valorii estetice* (p. 365) ca „produs al creației axiologice" amestecă planul valorii cu cel al teoriei valorii! Aici apar și numele lui Rickert și Windelband cu semnul care arată că este vorba de termeni tratați în dicționar! Să fie numai o scăpare de coordonare?!

Ne mărginim observațiile la sfera termenilor pe care i-am desprins oarecum la întîmplare, în lipsa unui criteriu prea riguros de selecție. Fără a ne face iluzia că alți termeni nu mai comportă discuții, nu putem să nu recunoaștem că dicționarul de estetică constituie, totuși, un bun început de drum, rămîne o operă deschisă, receptivă la perfecționări posibile viitoare. Condiția acestor împliniri va fi, desigur, pe lîngă ținuta stilistică necesară, o mai temeinică documentare și o elaborare mai riguroasă, nuanțată și diferențiată, dar cu spiritul de discernămînt, de critică, care este, așa cum s-a spus încă în școala lui Dilthey, de la început constitutiv conștiinței istorice moderne. În plus, în reelaborările viitoare trebuie să-și afle mai mult loc preocuparea de a înțelege și aprecia fenomenul estetic românesc din perspectiva valorilor perene ale culturii universale.

INDISPENSABILA RIGOARE

DE

V. MOGLESCU

Este cel puţin absurd să se afirme că *Dicţionarul de estetică generală*, apărut în vara anului trecut, ar fi fost mai bine să nu existe numai şi numai pentru că înăuntrul lui şi-au făcut loc imperfecţiuni. Tot atît de absurd ca şi efortul acelui personaj din *Ciuma* lui Camus care, dorind să scrie o operă epocală, nu izbuteşte să aştearnă pe hîrtie decît o singură frază ce-o modifică şi-o remodifică la infinit.

De aceea ne asociem şi noi acelor opinii care au văzut în apariţia lui o realizare culturală menită a umple realmente un gol în literatura noastră de informare.

Dar, totodată, simpla lui apariţie poate fi oare de natură a ne crea o prejudecată favorabilă în examinarea valorii sale?

Chiar în prima frază a prefeţei ce însoţeşte acest dicţionar, colegiul său de redacţie ţine să precizeze că alcătuirea lui este *„o primă încercare în ţara noastră, rară şi pe plan mondial"*. Nu avem, desigur, nici un motiv să presupunem că sus-amintitul colegiu de redacţie, precum şi colaboratorii ce i-a grupat în jurul lui ar dori să apară într-atît de prezumpţioşi încît să-şi imagineze că raritatea constituie apriori însăşi condiţia unei valori. Dealtfel şi din economia politică se ştie că raritatea poate influenţa *preţul* unei mărfi, *dar nu determină* niciodată *valoarea ei*. Ceea ce însă nu ne împiedică să constatăm că raritatea la care ne referim are darul de a scoate la iveală măcar o calitate a echipei alcătuitoare: temeritatea.

Trebuie să fii într-adevăr înzestrat cu o mare doză de curaj intelectual pentru a iniţia şi a duce pînă la capăt o asemenea întreprindere în condiţiile unor imense dificultăţi ce urmează a ţi se pune în faţă. Căci tocmai astfel de dificultăţi au făcut ca dicţionarele de estetică să fie atît de *„rare şi pe plan mondial"*.

Problema care se pune însă este de a şti dacă în cuprinsul lucrării în cauză aceste greutăţi au fost realmente învinse sau numai ocolite. Un dicţionar nu este un tratat, ci, după cum subliniază chiar prefaţa din care am citat mai înainte, constituie un *„repertoriu general de categorii, noţiuni, curente, mişcări de idei, probleme şi personalităţi de prim ordin, din domeniul esteticii şi de definire, respectiv de valorizare critică a lor"*. Prin urmare el trebuie necesarmente să fie în primul rînd o listă de definiţii. Dar ce înseamnă oare a defini un concept? Rugăm să fim iertaţi dacă sîntem nevoiţi să facem apel la cunoştinţe atît de elementare, însă cu toţii ştim că a defini o noţiune înseamnă a preciza limitele diferenţei ei specifice în raport cu cele ale genului ei proxim. Estetica însă, spre deosebire de alte discipline noologice, îşi propune să investigheze modalitatea de existenţă a unor obiecte care, prin însăşi natura lor, sînt *unice şi irepetabile*, aşadar a unor obiecte care se supun cu enormă dificultate unei operaţii de raţionalizare, înţelegînd prin aceasta că în estetică generalul presupune nu abstragerea, ci implicarea individualului în investigarea unei serii de entităţi avînd trăsături comune. În consecinţă, înseşi limitele între care putem stabili raportul diferenței specifice cu genul proxim al unor noțiuni degajate din investigarea operelor de artă nu pot fi decît extrem de elastice. Mai precis, se poate spune că definirea unui concept din domeniul esteticii comportă de fapt o *dublă* diferență specifică : *una* ar fi diferența specifică în raport cu genul proxim stabilit *înăuntrul unei anumite* concepții precise privitoare la natura obiectului estetic, iar *a doua* diferența specifică chiar a acestei diferențe specifice în raport cu *alte* concepții estetice. Dacă, după părerea noastră, *sînt* într-adevăr posibile ,,dicționare de estetică generală'' (înțelegînd prin aceasta inventare ale unor noțiuni și categorii care privesc sfera întregii creații și percepții a esteticului și nu doar modalități specifice ale lui, cum ar fi — de pildă — diferitele arte sau genuri), *nu sînt* cu putință ,,dicționare de estetică în general'' așa cum sînt cele din domeniul științelor exacte. Desigur, cînd este vorba de a inventaria numai concepții, curente sau personalități, se pot concepe lucrări de informare care să le prezinte în chip obiectiv și descriptiv, fără a adopta față de ele vreun punct de vedere.

Dar, cînd este vorba de a inventaria categorii sau concepte, dicționarele trebuie neapărat *să se autolimiteze* în cadrul unei anumite concepții, fie ea kantiană, hegeliană, neotomistă sau marxistă. Căci altfel nu ar fi în stare să ofere decît pseudodefiniții, care, prin tendința lor de a împăca ceea ce nu poate fi împăcat, ar semăna mai curînd cu ,,*pisicîinele*'' poetului Mircea Ivănescu.

Este adevărat, după cum se declară în prefață, *Dicționarul de estetică generală* nu se vrea un ,,Dicționar de estetică în general'', ci unul conceput în lumina marxismului. Dar posedă el oare indispensabila rigoare logică și teoretică pe care o astfel de lucrare trebuie necesarmente s-o implice?

Se înțelege, nu dispunem de spațiul necesar pentru a analiza în amănunțime nici măcar o mică parte a inadvertențelor — din punctul de vedere al sus-amintitei rigori — ce pot fi depistate în cuprinsul lui. Vom îndrăzni totuși să atragem numai atenția asupra cîtorva dintre ele, care, cum s-ar spune, ,,ne-au sărit în ochi'' chiar la o lectură cu totul superficială.

De pildă, tot în cuprinsul prefeței se afirmă că, ,,*în general, în lista personalităților contemporane, cele în viață nu sînt prezente decît cu excepția acelor cazuri care s-au impus din punct de vedere științific în mod deosebit*''. Dar cine hotărăște dacă o anumită personalitate s-a impus sau nu în mod deosebit? Dacă, spre exemplu, activitatea lui Marcel Breazu merita într-adevăr acest calificativ, iar cea a lui N. Tertulian nu?

Fără îndoială, alcătuirea unui dicționar de estetică generală în lumina marxismului implică și inventarierea personalităților sau a curentelor de gîndire din afara marxismului. Însă prezentarea lor nu poate fi făcută *decît din punctul de vedere* al acestei concepții. Dacă vom parcurge expunerea privind concepțiile estetice ale lui Maritain, spre pildă, ne vom face o idee precisă asupra liniilor lor directoare, deoarece este întocmită cu excepțională corectitudine. Însă, totodată, din cuprinsul ei nu rezultă cîtuși de puțin modul cum sînt ele judecate din punctul de vedere al marxismului. Și aceasta în pofida făgăduielii ce ni se face în prefață că respectivele curente și personalități vor fi ,,*valorizate critic*''. Pe de altă parte, se cuvine a arăta că un dicționar de estetică alcătuit de pe pozițiile marxismului, dacă nu poate omite — cum am văzut — ceea ce este mai însemnat în gîndirea estetică nemarxistă, cu atît mai puţin are el dreptul de a ignora contribuţii semnificative în cercetarea artei şi literaturii din punctul de vedere al materialismului dialectic şi istoric. Astfel, după Maritain, în ordine alfabetică, ne-am aşteptat să figureze Märten Lu Charlotte, autoarea unei remarcabile lucrări de investigaţie marxistă a evoluţiei artei — *Wesen und Veränderung der Formen* (*Künste*) — citată şi de Tudor Vianu în *Estetica* sa. Dar acest nume nu figurează în dicţionarul la care ne referim, deşi pentru inserarea lui echipa alcătuitoare n-ar fi avut altceva de făcut decît să consulte ultimele ediţii ale lui *Meyers Lexikon*, apărute în Republica Democrată Germană. De asemenea, spre surprinderea noastră, n-am întîlnit nici numele lui Vorovski V., remarcabil critic marxist rus, din studiile căruia a apărut o culegere şi în limba română în 1950 în traducerea lui O. Crohmălniceanu şi M. Baraz. Şi încă alţii pe care nu-i mai amintim.

Temeritatea echipei alcătuitoare, amintită mai înainte, îşi găseşte expresia, după opinia noastră, în „seninătatea", ca să spunem aşa, cu care ne oferă definiţii asupra unor concepte şi categorii a căror diferenţă specifică în raport cu genul lor proxim este de mii de ani obiect de controversă — controversă ce nu se va încheia, probabil, niciodată —, şi asta pentru simplul motiv că însuşi conţinutul şi sfera lor se schimbă neîncetat pe măsură ce inventivitatea creatorilor adaugă *noi* valori estetice, cu *noi* trăsături ce ies de fiecare dată din cadrul limitelor stabilite anterior. Într-o strălucită conferinţă ţinută în cadrul congresului internaţional de estetică din vara anului trecut de la Bucureşti, profesorul Tatarkiewicz a arătat *cîte sensuri diferite* a avut de-a lungul timpurilor termenul de artă.

Tocmai o atare relativitate, consubstanţială conceptelor estetice, impunea, prin însăşi natura ei, echipei alcătuitoare plusul de rigoare asupra căruia atrăgeam atenţia la începutul expunerii de faţă, plus de rigoare care ar fi presupus, spre pildă, circumscrierea exactă a limitelor de timp, modalitate sau concepţie estetică înăuntrul cărora se pot susţine respectivele definiţii.

Să examinăm puţin modul în care dicţionarul încearcă, spre pildă, să definească cel mai însemnat şi totodată cel mai greu de definit concept al esteticii, conceptul care ar fi implicat deci cel mai înalt grad de observare a unei astfel de rigori : *arta*.

Înainte de toate este cazul să observăm că în cuprinsul dicţionarului figurează doi termeni : *artă* şi *operă de artă*. Desigur, întrucît practica limbajului a încetăţenit cei doi termeni, este justificată prezenţa lor ca atare în cuprinsul dicţionarului. Însă modul în care a fost abordată distincţia dintre ei poate fi obiect de discuţie.

Primul dintre cei doi termeni este definit ca o „*FORMĂ A ACTIVITĂŢII umane şi a conştiinţei sociale, caracterizată prin constituirea («instaurarea») de structuri expresive, capabile să comunice o emoţie umană specifică în prezenţa realităţii; această emoţie are un caracter complex, incluzînd totodată senzorialitate, afectivitate şi inteligenţă*".

Cel de-al doilea termen este definit ca un „*REZULTAT AL UNEI ACTIVITĂŢI* umane specifice, caracterizată prin *structurarea, îndeobşte intenţională a unui material în vederea posibilităţii de a încadra structura obţinută în sfera valorii estetice*". Lăsînd la o parte formularea tautologică de *„formă a activității umane, și a conștiinței sociale”* (orice formă a activității umane este indisolubil legată de o formă a conștiinței sociale), din cele două definiții se poate înțelege, de pildă, că *a cînta*, *a desena*, *a sculpta*, este *artă*, pe cînd *cîntecul*, *desenul*, *sculptura* sînt *opere de artă*. Dar a cînta fals? A desena și sculpta fără talent? Desigur, există forme ale activității umane ale căror sfere pot fi ușor distinse de cele ale rezultatului acestora. Plugăria tot plugărie rămîne, chiar dacă ogorul semănat nu dă roade. Cu arta însă, nu se poate petrece același lucru. O activitate poate fi socotită *artistică* numai aposteriori, cu alte cuvinte după ce *rezultatul obținut* în urma ei a dobîndit dreptul de cetățenie în sfera valorilor estetice. Prin urmare, practic vorbind, nu se poate face nici un fel de distincție între artă ca formă a unei activități umane și artă ca produs al acestei activități. Dealtfel, termenul de *artă* nu este altceva decît un *singularia tantum*, exprimînd generic totalitatea operelor de artă produse de geniul uman. Fără îndoială, conceptul de artă nu se extinde asupra unei entități omogene; înăuntrul lui distingem *arte ale interpretării* (în care produsul artistic se identifică aproape cu activitatea ce i-a dat naștere) și *arte ale creației* (în care activitatea are un rezultat concretizat într-un obiect precis: poezia, tabloul sau statuia), dar aceasta tot nu justifică distincția pe care o face dicționarul, deoarece sub *raportul valorii* — ca determinantă fundamentală a conceptului de artă — este foarte greu să se facă o distincție precisă între creație și interpretare. Nici precizarea că structurile expresive instaurate de arta-activitate trebuie să comunice o emoție specifică nu salvează disocierea la care ne referim, deoarece un public fără sensibilitate artistică poate încerca o atare emoție și în fața unor produse *kitsch*, care — vom fi cu toții de acord — nu pot intra în sfera artei.

Să vedem acum dacă definiția citată mai sus rezistă la un examen logic riguros din punctul de vedere al raportului pe care ea îl stabilește între genul proxim și diferența specifică. Să admitem că genul proxim al artei ar fi „formă a activității și conștiinței sociale”, deși un atare gen proxim este prea depărtat de diferența specifică eventuală ce trebuie stabilită, forme ale activității și conștiinței sociale fiind și munca și politica și dreptul și filozofia, între ele putîndu-se în prealabil stabili anumite raporturi de încrucișare, subordonare și supraordonare. Dar oare „constituirea sau instaurarea unor structuri expresive” poate alcătui diferența specifică a artei? Făcînd, bineînțeles, abstracție de produsele naturii (frunza, cristalul etc.) care și ele instaurează structuri expresive, oare limbajul cotidian vorbit și scris, ca formă a activității umane — activitatea de comunicare — nu instaurează și el asemenea structuri? Oare structurile expresive instaurate de limbaj nu sînt capabile să comunice o emoție specifică cu caracter complex *„incluzînd totodată senzorialitate, afectivitate și inteligență”*? A folosi formula „emoție specifică” nu înseamnă din punct de vedere logic a defini ceva, ci doar a exprima deziderатul precizării unei diferențe specifice atîta timp cît nu se arată în ce consta această emoție specifică. Ce deosebește, de pildă, emoția specifică ce-o încercăm în fața structurilor expresive instaurate de limbaj, de emoția specifică pe care o avem înaintea modului în care aceste structuri sînt din nou structurate în cuprinsul unei poezii? În estetică au apărut încercări de a da un răspuns la atare întrebare, în acest sens putînd fi citată de exemplu opinia lui

Maiorescu privitoare la caracterul impersonal al emoției estetice. Desigur, nu este vorba de a prelua fără examen critic formula maioresciană, dar definiția trebuia să reflecte măcar strădania de apropiere de un răspuns satisfăcător din punctul de vedere al marxismului. Ne vom îngădui totuși să observăm că din definiția ce ne-a propus-o dicționarul lipsește o notă caracteristică : aceea că arta este un produs al activității imaginației. Dacă autorul respectivei definiții ar fi reținut această trăsătură, poate că n-ar fi fost nevoie să recurgă la acel adaos ambiguu — chiar neclar — care nici nu știm la ce se referă și ne aduce aminte că arta instaurează structurile ei expresive în prezența realității. Căci atunci cînd spunem imaginație, spunem și realitate, nimic neputînd fi în imaginație care să nu fi fost mai înainte în realitate. Dealtfel ce poate însemna această *„prezență a realității”* ? Dacă arta este definită ca o formă a unei anumite activități, *ipso facto* ea însăși face parte din realitate. Și atunci este cel puțin o tautologie să se spună că-și instaurează structurile expresive „în prezența realității”.

Desigur, temeritatea este o calitate, dar numai atunci cînd îi și frînăm puțin elanul printr-o reflecție lucidă care să se conducă după indispensabila rigoare a logicii.

CATEGORIILE ESTETICE ÎN „DICȚIONAR”

DE

ROXANA SORESCU

Cele cîteva luni care au trecut de la apariția *Dicționarului de estetică generală* au dat răgaz specialiștilor sau simplilor curioși să-și consemneze părerea despre această realizare capitală a esteticii românești, remarcabilă cu atît mai mult cu cît lucrările pe care se întemeiază de obicei astfel de dicționare, expuneri de sisteme estetice, istorii ale esteticii se află la noi în etapa traducerilor masive din literaturi străine. Oricîte obiecții s-ar putea face unor redactări particulare, cronicile subliniază unanim însemnătatea acestei apariții și impresia generală favorabilă. Desigur, sînt destule chestiuni discutabile în formularea unor articole, unele ținînd de opțiunea estetică a autorului sau de lipsa acestei opțiuni, altele simple probleme de adecvare a limbajului, ansamblul însă se recomandă prin seriozitate și înaltă profesionalizare capabilă să se orienteze sigur și să-și extragă bunul său din orice sistem sau dicționar anterior. Fără a mai reveni la discuțiile rămase deschise (în legătură cu termeni esențiali, precum *estetică*, *estetic*, *frumos* și *urît*) și fără a mai sublinia meritele culturale ale dicționarului, nu putem să nu remarcăm faptul că, dacă dicționarul n-ar fi avut alt merit decît acela de a stîrni asemenea discuții, și tot ar fi reprezentat o lucrare fundamentală pentru evoluția esteticii românești.

Dicționarul apare într-un moment cînd știința de care se ocupă se află la o răscruce : estetica filozofică tradițională supraviețuiește în condițiile dezvoltării aproape invadatoare a esteticii informaționale, a cărei aplicare practică continuă să rămînă domeniul de exercitare al cîtorva privilegiați ai matematicilor, în vreme ce terminologia ei presează tot mai necruțător toate spiritele vremii. Consemnarea termenilor de estetică informațională, pînă mai ieri de restrînsă specialitate, azi de interes general, este un merit incontestabil al *Dicționarului*. Cu atît mai mult cu cît aceștia sînt dintre puținii termeni cărora li se poate da o definiție precisă, bazată pe semnificațiile strict denotative ale semnelor, în vreme ce toate definițiile de estetică generală suportă discuții în raport cu opțiunea filozofică sau terminologică a autorului.

Dincolo de observațiile de amănunt, de la tehnica tipografică la organizarea fiecărui articol și de la despuierea indicelui la principiile bibliografice, ușor remediabile la o viitoare reeditare, credem că putem deschide o discuție asupra formulării cîtorva termeni cu implicații filozofice mai largi. Am ales ca punct de pornire pentru o dezbatere ce s-ar dori deschisă noțiunile, pe care le socotim fundamentale, de *categorie estetică* și lista acestor categorii.

Categoriile estetice sînt definite ca „noțiuni de largă generalitate, care desemnează tipuri de reacții *afective* (subl.ns.) și care reprezintă *instrumente de cunoaștere estetică a lumii*" (subl.ns.). Remarcăm și acum, cum s-a mai arătat și pentru alte articole din *Dicționar*, că noțiunile cel mai greu de definit provoacă greșeala logică a definirii de sine prin sine; a spune despre categoriile estetice că sînt instrumente de cunoaștere estetică nu înseamnă cîtuși de puțin a le lămuri specificul. Reacția afectivă, care rămîne în acest caz centrul definiției, este insuficientă și chiar dezvoltarea explicativă a articolului o corectează ulterior: „În intervalul acestui proces de îndelungată evoluție istorică se disting două etape principale ale formării noțiunii de *c.e.*: treapta ontic-afectivă (elementar și intuitiv estetică) și treapta rațional-ordonatoare (cea a desemnării propriu-zise a *c.e.* sub formă conceptuală). „De astă dată accentul cade pe elementul rațional implicat în procesul istoric de cristalizare a categoriilor estetice, fără însă să se lămurească în ce constă specificul acestei raționalități. Trebuie să spunem din primul moment că, sperînd să aflăm diferența specifică a categoriilor față de sfera mai largă a esteticului și căutînd lămurirea la articolul *estetic*, vom fi înșelați în așteptări. Tot ceea ce se poate afla despre categorii sub acest titlu trebuie căutat. (Din celălalt articol aflăm că esteticul este o „categorie de cea mai largă generalitate"; în ce raport se află esteticul, dacă este și el, ca și frumosul, o categorie, cu categoriile pe care trebuie să le presupunem de mai mică generalitate, precum *tragicul*, *comicul*, *sublimul* nu ni se spune.) Se schițează în continuare modul istoric de formare a categoriilor și se hotărăște sfera lor de aplicabilitate atît la artă, cît și la natură. Specificul categoriilor nu se enunță pînă la sfîrșit, deși se presupune că acesta ar fi fost scopul *Dicționarului*. În plus, ni se spune că „elementul care declanșează reacția intuitiv estetică este misterul, inexplicabilul logic, determinat de stadiul încă incipient al cunoștințelor științifice". Această afirmație conține o premisă de extremă importanță: geneza esteticului este socotită reacția primitivului la mister. Recunoaștem că întrebarea despre natura și formarea reacțiilor estetice primare rămîne încă deschisă; o afirmație atît de hotărîtă ar cere însă o explicație. În tot cuprinsul *Dicționarului* ea nu se mai află, aici fiind locul în care această chestiune este rezolvată o dată pentru totdeauna. Încurcătura sporește cînd se precizează domeniul la care se aplică noțiunile: „*C.e.* desemnează deopotrivă conținuturi, ele sînt noțiuni care se aplică materiei sau fabulației operei". Fraza este foarte ambiguă : *deopotrivă*, cu ce ?, întrucît înainte nu ni se spusese că aceste *c.e.* ar mai desemna ceva, ci că și „conceptualizarea intuițiilor, pătrunderea acestora în sfera logicului conduc la transformarea presentimentului estetic inițial în sentiment estetic și, mai departe, la cunoașterea estetică programată". (Aceasta, apropo de invazia terminologiei informaționale unde nu te aștepți !) Afirmația, ca și aceea despre mister, subînțelege o premisă cel puțin discutabilă : aceea că ar exista un conținut al artei, diferențiat, probabil, de formă, de vreme ce numai lui i se aplică *c.e.* În literatură, la care ne trimite imediat „fabulația" operei, înțelegem că nu se aplică *c.e.* decît intrigii, subiectului.

Astfel fiind definită noțiunea de categorie estetică, să încercăm să descoperim specificul fiecăreia. Din lista categoriilor consemnate de *Dicționar* fac parte : *frumosul* și *urîtul*, *comicul* și *tragicul*, *fantasticul*, *grațiosul*, *grotescul*, *agreabilul*, *pateticul*, *poeticul*, *umoristicul*, *ridicolul*, *satiricul*. Dintre formele comicului apar deci *umoristicul*, dar nu și *umorul* ; apare în schimb *ironia*, dar nu și *ironicul*. Nu vedem de ce ar lipsi *sarcasmul*, după cum nu înțelegem foarte limpede ce deosebire se stabilește între *comic* și *ridicol*. Ridicolul este „ceea ce provoacă rîsul", iar comicul este „o categorie estetică ce desemnează, în genere, un fenomen care provoacă rîsul". „Comicul rezultă din neconcordanța dintre aparență și esență, conținut și formă, parte și întreg, valoare și nonvaloare, scop și mijloace etc." La definiția ridicolului se dă un citat din Hegel : „Ridicol poate deveni orice contrast al esențialului și al manifestării sale, orice contrast dintre scop și mijloace...". Justificarea notării în *Dicționar* a termenului *ridicol* ar fi sfera lui mai largă de aplicabilitate, și la fenomene din afara zonei esteticului ; în acest caz, accentul s-ar fi căzut să fie pus pe deosebirea față de categoria *estetică* a comicului. Dar cînd formele diferențiate ale comicului nu sînt cuprinse toate în *Dicționar* și nici nu sînt definite la articolul despre comic, nu vedem ce rost are separarea într-un articol distinct a *ridicolului*.

În principiu, ar fi de dorit ca prima frază dintr-un articol să conțină definiția fermă a cuvîntului respectiv, urmînd ca restul articolului s-o explice sau s-o ilustreze. În definirea atitudinii ironice, satirice, umoristice, ne-am aștepta din primul moment la enunțarea diferenței specifice a fiecăreia față de genul proxim al comicului. Specificul fiecărei reacții se poate deduce din lectura integrală a articolelor, și observația noastră ține mai ales de organizarea enunțurilor. Cu o minimă economie de fraze ce nu spun mare lucru, se poate renunța la definiția ironiei drept „o formă prin care comicul își manifestă vizibil latura sa subiectivă" sau a satiricului drept „o formă esențială a comicului, reprezentînd actul angajat de refuz al unei realități viciate în esența ei".

Grațiosul, sublimul, tragicul (și noțiunea corelativă a katharsisului) constituie, prin sintezele pe cît posibil limpezi pe care le oferă, bune puncte de pornire pentru cine se preocupă de aprofundarea categoriilor estetice.

CÎTEVA SUGESTII ŞI OBSERVAŢII

DE

RODICA CROITORU

Datorită faptului că zonele şi centrele de cultură care folosesc limbi de circulaţie mondială impun anumiţi termeni pentru care este greu de găsit un echivalent potrivit în limba română, esteticianul din ţara noastră se vede pus nu o dată în faţa unor probleme de terminologie şi chiar de traducere. Asemenea probleme se pun cu şi mai mare acuitate în cazul elaborării unui dicţionar de estetică. Deşi trebuie să recunoaştem că estetica se află într-o situaţie mai fericită decît alte discipline, mai recente, cum ar fi filozofia şi metodologia ştiinţelor, care au fost pur şi simplu invadate de termeni anglo-saxoni, totuşi nu putem trece nepăsători pe lîngă termeni ca : *action painting*, *happening*, *kitsch*, *gestaltism*, *design*. Cum ar trebui să apară aceştia în lucrările româneşti ? Cel care operează cu ei nu ştie, de obicei, dacă să-i dea în original, să-i traducă sau să-i „românizeze". Recentul *Dicţionar de estetică generală* ar fi trebuit să dea un răspuns mai autorizat acestei probleme pe care o ridică termenii greu de tradus, făcînd oficiul de îndreptar terminologic. D.E.G. a luat însă faţă de această situaţie o atitudine nehotărîtă, oscilantă. Apar astfel, alături de *cineadevăr*, *scriitură*, *estetică industrială*, termeni în limba în care au fost creaţi. Ar fi de dorit ca în viitoarele ediţii ale *Dicţionarului* să se acorde mai multă atenţie acestei probleme de vocabular estetic în limba română.

În legătură cu definirea unor termeni cum ar fi : *limbaj artistic*, *mit*, *modernitate*, *sociologia artei*, *structură artistică*, articolele nu au reuşit să evite excesul de material ilustrativ şi de citate. Explicaţiile s-ar fi putut concentra la definirea termenului (sau la redarea unor definiţii de autoritate), la precizarea sensurilor (dacă e cazul) şi a funcţiilor şi la istoricul formării sale. Această remarcă este valabilă şi pentru termenii care desemnează artele particulare, cărora li s-au acordat dimensiuni excesive, probabil pe motivul că aşa apar şi în dicţionarele obişnuite (enciclopedii). Acolo, dimensiunile şi detaliile au o justificare, întrucît destinaţia e alta decît aceea a dicţionarelor de estetică.

De asemenea, viitoarele ediţii ale *Dicţionarului* ar trebui să acorde o atenţie deosebită cerinţelor de unitate şi de omogenitate stilistică în redactarea articolelor. Dacă dicţionarele obişnuite vorbesc numai despre obiectul articolului, articolele din D.E.G. vorbesc şi despre autorii lor. Fiecare are un stil personal, în sensul că dă o organizare proprie materialului are un mod propriu de expunere. Prin aceasta lectura devine prin variaţie mai alertă şi mai nuanţată, dar este totodată şi neplăcut să observi cum uneori stilul personal devansează importanţa subiectului tratat.

O remarcă şi o sugestie în acelaşi timp se referă la prezenţa numelor de esteticieni români în *Dicţionar*. Dacă înregistrarea unor autori în lucrare este justificată, prezenţa altora apare discutabilă şi mai puţin îndreptăţită din perspectiva istoriei esteticii româneşti (a se vedea : *Bonifaciu Florescu*, *Constantin Leonardescu*, *Vasile D. Păun*, *Mihail Străjanu*, *Ştefan Vellescu*).

În pofida lipsurilor sale, D.E.G. este remarcabil, în primul rînd, ca prezenţă. Cei ce se ocupă de estetică vor găsi în acest vocabular de specialitate un instrument de lucru preţios.

ESTETICILE PARTICULARE ÎN „DICȚIONARUL DE ESTETICĂ GENERALĂ”

DE

AMELIA PAVEL

Dicționarul de estetică generală își afirmă, prin însuși titlul său, și contribuția, și problemele pe care le poate suscita, pe plan lexicografic în primul rînd. Într-adevăr, despre utilitatea unui asemenea compendiu de cunoștințe generale, într-un domeniu, pe cît de frecvent, pe atît de puțin bine și mai ales exact cunoscut, este aproape de prisos a se mai vorbi. Lucrarea cuprinde din acest punct de vedere articole de primă necesitate, limpede expuse atît din repertoriul terminologiei teoretice, cît și din cel referitor la personalitățile care au ilustrat domeniul sau la curentele de idei care îl însuflețesc. Poate fi subliniat și efortul de ierarhizare obiectivă a valorilor teoretice chiar în cadrul dezbaterii lor critice. Acest lucru este, după cum se știe, temelia unei bune activități lexicografice. În măsura deci în care privim lucrarea ca un dicționar de estetică generală, ea ni se înfățișează ca avînd o concepție coerentă pe care, desigur, că specialiștii domeniului o vor studia și prezenta în toate amănuntele ei.

Ceea ce mi-am propus să examinez este felul în care, în acest *Dicționar de estetică generală*, a fost concepută, din punct de vedere lexicografic, includerea unor *termeni din esteticile particulare* aplicate sau din diferite alte domenii conexe — *istoria artelor*, *etnografie* etc.

Cuvîntul introductiv al *Dicționarului* încearcă să justifice selecția termenilor prin legătura pe care un fenomen sau altul din domeniul creației sau al istoriei creației artistice l-ar putea avea cu gîndirea teoretică sau prin influența pe care ar fi exercitat-o asupra ei. Explicația nu este întotdeauna acoperită de exemple. Numeroși termeni, care ar fi putut, eventual, avea vreo legătură specială cu teoria (accentuez *specială*, fiindcă o legătură cu teoria există întotdeauna în stare latentă în orice termen de artă), sînt totuși notați pur și simplu ca niște termeni de dicționar enciclopedic. Iată, de pildă, termenul *gravură*. I s-a acordat o prezentare corectă, strict tehnică, de informare, cu un minim de date din istoricul genului. Pentru ce? Pentru pura semnalare că „gravura” poate avea interferențe cu teoria? Dacă aceste interferențe erau considerate importante, ele trebuiau să apară din definirea și analiza termenului înțeles și ca „mod de viziune”, legat de anumite cerințe estetice specifice, din care să rezulte și criteriile de ierarhizare a valorii estetice a unei gravuri. Același lucru se întîmplă cu termenul *ceramică*; o prezentare tehnică „istorică”, fără nici un fel de contingențe cu o eventuală problemă a „esteticii” ceramicii, așa cum pare a se contura astăzi, cînd genul acesta a dobîndit o amploare, o importanță și o semnificație deosebită. Era, cred, mai bine să se renunțe la asemenea subgenuri, de fapt ale tehnicii, a căror discuție în contextul unei optici teoretice necesita alte condiții și alt spațiu. De asemenea ar fi fost mult mai util, acolo unde era cazul, de pildă chiar la termenul de *grafică*, să se vorbească tocmai de subgenurile acesteia și de funcțiile lor expresive. Au fost apoi *programatic* excluse genurile : portretul, pictura de gen etc., adică tocmai acele noțiuni cu caracter teoretic a căror evoluție reflectă substanțial gîndirea artistică și complexul de condiții extraestetice care o fundamentează. În această privință cred că este o mare deosebire între problema genurilor literare și cea a genurilor de artă mai sus citate și că deci excluderea unora nu implică, în mod obligatoriu, și excluderea celorlalte.

Simpla enunțare a substratului teoretic al unor noțiuni, enunțare care nu este întotdeauna urmată de demonstrația existenței respectivului substrat, afectează și unii din termenii referitori la curente și mișcări artistice. Dacă prezentarea unora dintre aceste curente este axată pe problematica lor teoretică, în alte cazuri nu se face altceva decît o minimă evocare istorică privind mai ales evoluția formelor, deși curentele artistice ofereau cel mai nimerit prilej de a lega între ele estetica și teoria artei. Ar fi trebuit apoi respectată o anume unitate în problema includerii contribuțiilor românești. Ea se rezolvă foarte bine în unele articole și aproape de loc în altele : de pildă, chiar în articolele referitoare la curente, de exemplu „constructivismul". Consider iarăși că numele proprii din domeniul artei nu sînt nici ele tratate pe criterii unitare. Dau doar două exemple : lipsește *Cézanne*, a cărui concepție și viziune au declanșat imense energii teoretice ; aproape toate ale secolului XX ! Articolul *Brâncuși*, cu toată redactarea lui voit eseistică, distonînd față de stilul ansamblului — — mai sobru, adică așa cum este firesc pentru un dicționar de acest tip — nu atinge problemele esențiale ale conexiunilor teoretice implicate de arta lui Brâncuși.

În capitolele propriu-zis de estetică, punctele referitoare la arta plastică, deși între articolele respective există unele foarte bune, nu reușesc să susțină peste tot o prezență teoretică, lipsă datorată în primul rînd selecției termenilor și apoi diversității de criterii în concepția tratării acestor termeni. Rostul includerii unor asemenea termeni se justifică mai ales prin caracterul lor *asociativ*, și nu numai informativ. Un rol important l-ar fi putut avea aici definirea termenului-cheie al intersecției dintre estetică, teoria artei și istoria artei : termenul „*critica de artă*". Din păcate, tocmai prezentarea acestui termen apare lipsită de o înțelegere mai adîncă, reală a fenomenelor, ceea ce are drept urmare și o expunere destul de confuză.

Aș propune de aceea ca, într-o a doua ediție a *Dicționarului*, să se mai reducă din termenii de artă, să rămînă adică numai acei termeni a căror „încărcătură" teoretică este foarte puternică și, în prealabil, să se organizeze un comitet restrîns (circa 6—7 istorici și critici de artă cu experiență, dar cu preocupări teoretice, care, în colaborare cu secretariatul *Dicționarului*, să revadă lista termenilor de artă).

Dicționarul de estetică generală, fiind o primă experiență în acest domeniu, deosebit de utilă și stimulatoare prin bogăția de informații și preocupări, experiență pentru care nu putem decît să-i felicităm, pe inițiatorii și realizatorii ei, merită, cred, efortul unor îmbunătățiri.

ARTA FILMULUI ÎN „DICȚIONARUL DE ESTETICĂ GENERALĂ”

DE

ION CANTACUZINO

Nu încape îndoială că apariția *Dicționarului de estetică generală* constituie un eveniment cultural. Nu numai pentru literatura estetică românească, ci și pe plan mondial este o operă de pionierat care onorează, ca atare, munca unui colectiv obligat să rezolve numeroase și delicate probleme. De exemplu, așa cum remarcă prefața lucrării, „autorii ei au fost nevoiți să renunțe la o întreagă listă de termeni și personalități, chiar și de prim ordin, care nu aparțin în mod strict domeniului propriu-zis al esteticii”, și credem că nu au procedat la asemenea renunțări cu inima ușoară.

Dar în aceste condiții este lesne de înțeles că pot exista lucruri discutabile, și ni se pare că însuși colegiul de redacție așteaptă și dorește o asemenea discuție atunci cînd își afirmă — în încheierea prefeței citate — speranța că „aprecierile ce vor urma vor ține (...) seama de faptul că totul este, în continuare, perfectibil, cu ajutorul tuturor, în edițiile următoare”. Drept o contribuție în acest sens am dori să fie apreciate și remarcile care vor urma.

Mărturisesc că am cercetat paginile dicționarului cu o mare curiozitate, spre a detecta în el partea acordată filmului pe planul teoriei artei și al esteticii în genere. Era și oarecare emoție în această căutare, fiindcă — oricît ar părea de ciudat — apartenența filmului la domeniul artei continuă să fie subiect de controversă aproape în aceeași măsură ca și acum o jumătate de veac, cînd unul dintre primele seminarii la Conferința de estetică a lui Tudor Vianu avea pe lista de subiecte și tema *Este cinematograful o artă?*. Doar temeiurile discuției sînt astăzi oarecum deosebite. Iată de ce am consemnat, ca o primă satisfacție, însăși simpla prezență a filmului în acest dicționar. Filmul e aici, deci există ca fenomen estetic.

Trebuie să mai judecăm însă și importanța locului ce i se acordă, și pentru aceasta ne stau la dispoziție nu numai aspectele cantitative ale acestei prezențe, dar și cele calitative. Mai precis, modalitatea încadrării filmului în estetică : pe picior de egalitate cu alte manifestări artistice sau mai mult ca o concesie, făcută cu reticențe și rezerve. Sub aceste două aspecte vom analiza deci prezențele filmului în cadrul D.E.G.

Cantitativ vorbind, printre cei circa 800 de termeni anunțați de prefață nu există decît 10 termeni proprii artei filmului, ceea ce trebuie să recunoaștem că este puțin, puținătate care ne permite însă să cităm totalitatea acestor termeni. Sînt printre ei patru definiții proprii domeniului filmului : *cinematograf*, *cinematografie*, *animație*, *fotografie* (*în cinema*) ; trei nume de teoreticieni ai esteticii filmului : *Balacs*, *Aristarco*, *Eisenstein* ; trei curente din evoluția artei filmului : *neorealism*, *cineadevăr*, *noul val*. Enumerarea ne arată că cei zece termeni legați de film sînt puțini nu numai în totalitatea lor, dar sînt puțin numeroși și puțin reprezentativi și în cadrul domeniilor din care sînt aleși.

Alegerea a numai trei nume pentru a reprezenta estetica și teoria filmului nu poate decît să sărăcească perspectiva oricui ar cerceta această „lucrare de referință”, așa cum, firesc, dorește să fie dicționarul. Mai ales într-un domeniu în care fundamentarea teoretică este opera ultimelor decenii, iar lucrările de referință sînt bine cunoscute, apare curioasă absența unor personalități care au adus în acest domeniu contribuții esențiale. Începînd cu numele lui Rocietto Canudo, omul care a lansat formula : „filmul — a șaptea artă”, ni s-ar fi părut firesc să fie citați francezii *Louis Delluc*, *Jean Epstein* sau mai recent *Alexandre Astruc*, *André Bazin*, *Jean Mitry*, sovieticii *V. Pudovkin* și *Dziga-Vertov*, italienii *Umberto Barbaro* și *Luigi Chiarini* — teoreticieni ai neorealismului —, danezul *Urban Gad*, un pionier în acest domeniu, englezii *R. Spottiswood* și *Paul Rotha*, germanii *Rudolf Arnheim* și *Siegfried Krakauer*... Fiecare dintre aceștia, artiști, critici sau teoreticieni, a „lăsat documente programatice explicite”, a „inaugurat direcții teoretice trainice” sau „a exercitat notabile influențe în istoria esteticii și a culturii artistice naționale sau universale”. Ei corespundeau exact cu criteriile enunțate în prefață spre *a nu fi omiși* din dicționar.

Probabil că numele citate mai sus au figurat pe acea listă de personalități la care s-a renunțat, și ne închipuim cît trebuie să se fi luptat confratele D.I. Suchianu pentru fiecare dintre ei. Dar nu ne apar deloc clare criteriile după care s-a putut selecționa un număr atît de mic de „aleși”. De fapt, în această triadă numai Bela Balacz constituie o prezență de nediscutat, și oricare ar fi fost ceilalți doi, nu se putea constitui o triadă care să rezume pozițiile esențiale ale teoriei și esteticii filmului, etapele istorice reprezentative ale evoluției sale și achizițiile ei fundamentale. O asemenea idee apare dealtfel paradoxală, căci nu poți rezuma istoria esteticii și teoriei unei arte în trei nume.

Tot atît de neașteptată apare și alegerea celor trei curente estetice selecționate pentru a reprezenta momentele esențiale și caracteristice, etapele de vîrf ale evoluției esteticii filmului : *neorealismul*, *cineadevărul* și *noul val*.

Importanța istorică și substanțială a celui dintîi este incontestabilă, dar „cineadevărul” — așa cum o arată chiar prezentarea din dicționar — este doar unul din aspectele unei direcții mai ample, o speță cu o influență limitată și cu creații care nu credem că justifică locul de excepție ce i se acordă. Cît privește „noul val”, e o selecționare care pare cu atît mai curioasă cu cît prezentarea sa — cum era de așteptat — este net defavorabilă. Iar în contrast cu prezența în dicționar a acestui curent, absența unei școli mai semnificative și mai influente, cum este „free cinema” din Anglia, nu se mai poate justifica. În orice caz, nici această triadă de curente, ca și cea de personalități, nu poate să reprezinte tendințele principale și nici să rezume evoluția concepțiilor în estetica filmului.

Ajungem astfel la a treia categorie de termeni din acest domeniu prezente în D.E.G., cea a definițiilor proprii artei cinematografice. După cum am spus, sînt patru la număr : *cinematograf*, *cinematografie*, *animație* și *fotografie* (în film).

Primul termen — un substantiv care ne duce cu gîndul imediat la numele dat de Lumière aparatului său — a căpătat de atunci și alte sensuri: sală, profesiune, industrie, artă, comerț, fiind adesea sinonime cu *cinematografie*. Iată definiția care i se dă: „*Cinematograf*, procedeu de fotografiere a obiectelor în mișcare, prin instantanee rapide, de obicei cu 24 de imagini pe secundă. Grație persistenței senzației pe retină, proiectarea pe un ecran a acestui lanț de imagini relativ fixe, dă iluzia mișcării. Ca și în fotografia obișnuită, banda de celuloid se numește film. Operația se numește *filmare, luare de vederi* pentru imagini, înregistrare fotoelectrică pentru sunete". Este evidentă lipsa nuanțelor și a sinonimiilor de care vorbeam. Dificultatea de a exprima cît mai multe fapte în vorbe cît mai puține duce, de exemplu, la reducerea „procedeului de fotografiere... prin instantanee rapide" numai la domeniul „*obiectelor* în mișcare", așa că *ființele* în mișcare—oameni, cai, animale sălbatice—sau elementele mișcătoare ale naturii — furtuna pe mare, uraganele, vulcanii în erupție, cascadele și avalanșele —, adică aproape tot ce a alimentat substanța filmului din clipa apariției sale și pînă azi, au dispărut din definiție.

Definiția dată noțiunii de *cinematografie* (*arta filmului* sau *a șaptea artă*) corespunde mai mult cu cea a termenului din paranteză—*arta filmului* — decît cu cea a noțiunii, mult mai cuprinzătoare, de *cinematografie*. Astăzi cinematografia este un fenomen social important și complex, care cuprinde o organizație industrială dublată de una comercială, destinată să utilizeze o tehnică specifică spre a realiza și exploata un produs cu caractere de *mass-media*, de distracție și, eventual, de artă. Am fi preferat deci să găsim definiția de aci sub rubrica *arta filmului*. În ea însăși definiția are marele merit de a reprezenta, într-o elocventă prescurtare, concepția teoretică proprie autorului, care constituie o contribuție personală a lui D.I. Suchianu la estetica filmului și pentru a cărei impunere a militat cu consecvență în tot cursul îndelungatei sale activități de critic și de teoretician.

În definiția celui de-al treilea termen cinematografic cuprins în D.E.G., *animația*, apare o omisiune, care intră, desigur, în categoria „lacunelor involuntare" de care se vorbește în prefață. Într-adevăr, definind tehnica animației ca „filmare a unor obiecte produse de mîna omului: desene (...), siluete articulate (...), umbre chinezești (...), păpuși (...), sculpturi animate" etc., se omite caracterul specific esențial, anume că filmarea se face în așa fel încît *să dea senzația mișcării* acestor obiecte, a însuflețirii lor, fără de care denumirea *animație* n-ar mai avea sens.

Al patrulea și ultimul termen din domeniul care ne interesează se intitulează *fotografie* (*în cinematografie*). Articolul începe prin a se ocupa de arta operatorului și de toate posibilitățile pe care le oferă obiectivul aparatului de filmare pentru definirea limbajului cinematografic și a stilului unei creații filmice (cadraj, luminozitate, mișcări de aparat). De fapt este vorba aci de *imaginea* cinematografică, de posibilitățile sale de expresie și de semnificația sa estetică, de ceea ce autorul denumește plastic: „meșteșugul care constă din a varia imaginea pentru a corespunde estetic (poetic și dramatic) cu faptele perindate pe ecran". Iată de ce credem că această primă parte a definiției și-ar fi aflat perfect locul sub titlul *imaginea* (*în film*), ceea ce ar fi suplinit și o lacună care se resimte în forma actuală: lipsa paradoxală a definiției principalului element specific al artei filmului, cel care îl definește și-i conferă caracterul de artă în mod determinant.

Cît privește partea a doua din definiția termenului „fotografie", care se ocupă de fapt de montaj, ea ar putea fi integrată — cu completările necesare — într-o definiție explicită a noțiunii de *montaj*, procedeu tehnic de esențială semnificație pentru estetica filmului, care și el lipsește actualmente în D.E.G. și a cărui prezență se impunea în mod evident.

Poate că, pe lîngă termenii *imagine* (în care se subsumau și efectele de lumină, și cadrajul — cu compoziția cadrului, dar și cu importanța prim-planului — , și mișcarea aparatului de filmare) și *montaj* (în care și-ar fi găsit locul diversele categorii și modalități de montaj, definite în atîtea decenii de dezbateri teoretice), ar fi fost tot atît de esențială și completarea terminologiei de bază a esteticii filmului cu termenul *ritm* (*în film*), spre a putea insera aci concepțiile diverșilor teoreticieni asupra unui element de primă importanță în estetica artei filmului.

După cum se vede, lista termenilor proprii esteticii filmului a căror lipsă ni se pare că se resimte nu e atît de mare încît să nu permită o viitoare remediere. Mai ales că ea se poate dubla cu oarecare dezvoltare a prezenței aș zice indirecte a filmului în cadrul D.E.G., cea realizată prin evocarea artei filmului ca termen de referință sau exemplificare, în cadrul unor articole de ordin general. Într-adevăr, pe lîngă cele 10 articole care îi sînt consacrate direct, filmul figurează *ca referință* și în cadrul altor 12 termeni : *artă plurisenzorială*, *divertisment*, *figurativ — nonfigurativ*, *iluzie*[1], *imagine artistică*[2], *interpretare artistică*, *limbaj artistic*, *mass-media*, *sociologia artei*, *stilistica*, *televiziune*[3], *Elie Faure*.

Dar și la acest capitol al referințelor apar omisiuni care, remediate, credem că ar îmbogăți nu numai prezența filmului, ci și conținutul termenilor respectivi.

Se poate pune, de exemplu, întrebarea : de ce din cadrul titlului *expresionism*, unde mișcarea e analizată pe arte, sistematic, lipsește orice referire la *filmul expresionist*. El a constituit una din formele majore ale acestei direcții, a fost marcat de filme epocale, intrate în istoria cinematografiei (vezi *Cabinetul Doctorului Caligari*), influența sa a fost resimțită în opera celor mai de seamă cineaști, iar ecourile sale nu încetează să apară, fertilizante, și astăzi (așa cum se spune în D.E.G., pentru alte arte, enumerate sistematic, dar cu excepția filmului). Pentru exact aceleași motive, trebuiau incluse și referiri la film printre aspectele *suprarealismului*.

Tot astfel, dacă la capitolul *autonomia artei* își află loc citarea unor ramuri ale artei în care „autonomia artei este mai intensă și mai deplină", ni se pare că și filmul ar fi putut oferi discuției un exemplu pertinent ; cel al unei arte care și-a aflat statutul estetic în măsura în care a izbîndit în lupta îndîrjită dusă spre a se elibera de confuzia cu alte domenii și de impurități. Filmul este în același timp și un elocvent exemplu al faptului că arta „se corelează cu alte valori spirituale, cu totalitatea existenței umane", așa cum foarte frumos se spune în D.E.G., și tocmai de aceea, poate mai imediat și mai direct decît orice altă artă, el ne apare ca „o realitate istorică supusă mobilității și condiționării vieții în societate".

---

[1] Pentru a exemplifica iluzia prin „trucajele de plan (?) în imaginea filmică", în cadrul tehnicilor „cu ajutorul cărora se introduce o valoare nouă în imaginea artistică, sporindu-i bogăția simbolică și lărgindu-i rezonanța emoțională".

[2] Citînd „capacitatea de a căpăta o profunzime semantică specifică" a imaginii artistice prin anumite procedee cinematografice, ceea ce este foarte just.

[3] În care filmul are chiar o prezență prioritară remarcabilă.

Curioasă este lipsa filmului la termenul *conflict*, unde referirea la arta spectacolului se exemplifică numai prin teatru, deși tot ce se spune putea fi valorificabil și prin exemplul filmului (care ar fi îmbogățit argumentația). Sau la termenul *compoziție*, unde se citează, numerotat, înțelesul cuvîntului în muzică, plastică, actorie sau învățămînt, dar se omite *compoziția cadrului*, element esențial al artei filmului. Și ce temă generoasă poate constitui comparația acestuia (grevată de legile mișcării, care pot dezarticula în fiecare moment efectul compozițional inițial) cu cea a unui tablou (în care mișcarea trebuie redată printr-un moment unic de elecție, care să închidă dinamismul într-o secundă de fixitate)? În fond, un *stop-cadru*.

Înțelesul cuvîntului *avangardă* în estetica filmului, unde desemnează un moment esențial al filmului francez, cu certe influențe și asupra cinematografiei altor țări și asupra teoriei filmului în genere, justifica, poate, o referire și la acest înțeles, în cadrul titlului respectiv. Iar aportul formaliștilor ruși — V. Sklovski în special — pe planul teoriei filmului, ca precursori ai modernei concepții semiologice din analiza filmului — obliga la o referire și pe planul cinematografic. Lucru valabil și pentru aportul lui Malraux, teoretician al filmului, la fel de meritoriu ca și în contribuțiile citate în articolul ce-i este consacrat.

Materialul atît de specific al artei filmului, care este jocul *dinamic* al luminilor, al umbrelor și al culorilor, contrapunctat în ritmul său de ritmul sunetelor, nu-și află nici un loc în enumerarea de la titlul *material de artă*, enumerare căreia nu-i scapă mai nimic. „Constituie *m. de a.*: culoarea, lutul, piatra, lemnul, metalul, sticla (artele plastice), sunetul cu acuitatea, amploarea și timbrul său (muzica), limba (literatura), corpul omenesc (coregrafia, mima și pantomima)", începe prin a ni se spune, iar apoi se detaliază minuțios toate evoluțiile moderniste care „consideră că orice poate fi material de artă, de la (...) masele plastice (...) pînă la deșeurile producției industriale sau obiectele aruncate la gunoi". Și totuși nici o aluzie la o anumită bandă suplă și neinflamabilă pe care joacă lumina și tonurile sunetelor și ale culorilor...

Fără îndoială că și termenul *metaforă* își îmbogățea paleta de înțelesuri din definiția dată în D.E.G., dacă aceasta se referea și la *metafora cinematografică*, elementul esențial al stilisticii filmului, actul de identitate care i-a permis accesul în categoriile esteticii.

Dar cea mai paradoxală omisiune a filmului este cea pe care o suportă la titlul *invenție*. Paradoxal, fiindcă este vorba de o artă care-și datorează existența tocmai unei invenții tehnice, fiindcă nici o altă artă n-a văzut evoluînd mijloacele sale de expresie în funcție de evoluțiile și invențiile tehnice mai direct și mai rapid decît filmul, dovadă apariția filmului sonor, a culorii, a ecranului lat sau mai simplu a peliculelor ultrasensibile sau a focarelor noi la obiective, tot atîtea invenții tehnice care fiecare au avut imediate repercusiuni în modalitățile estetice de expresie și care, în cîteva decenii de existență, au făcut ca existența artei filmului să fie o permanentă succesiune de revoluții tehnice. Dar nici unul dintre aceste exemple nu-și află locul printre multiplele exemple de „invenții" date în definirea acestui termen, exemple luate, pe rînd, din toate artele în care au determinat salturi calitative, în afară de film...

Poate că cel puțin una dintre revistele care au contribuit la definirea teoriei filmului merita să fie citată (căci nu e amintită nici una, din vasta literatură a ultimelor cinci decenii), și aceea era *Bianco e nero*, al cărei rol în teoretizarea neorealismului e atît de cunoscut, încît teza nici nu mai trebuie susținută. Este, desigur, și aci o „lacună involuntară”.

Și pentru a încheia, o ultimă pledoarie, pentru termenul *film*. De ce oare a fost ocolit în structura dicționarului? Pentru toate artele există cîte un articol care definește produsul finit al creației artistului. Găsești termenii arte plastice, arhitectură, dans (și balet), desen, grafică, gravură, muzică, teatru și chiar tapiserie și ceramică, dar film nu. Plasarea cuvîntului într-o paranteză — *cinematografie* (*arta filmului*) — urmată de enunțarea unei concepții originale — în care se vorbește însă despre *arta de a face filme* — nu înseamnă că s-a dat o definiție produsului finit al acestei activități artistice. Și o asemenea omisiune pune realmente filmul pe un plan de minimizare față de toate activitățile citate mai sus. Oamenii care pot spune, ca Jacques Feyder, „le cinéma c'est mon métier” lucrează în *cinematografie*, cultivă *arta filmului*, dar actul de creație pe care își pun iscălitura se cheamă *film*. Și de aceea ni se pare că acești termeni — care nu sînt sinonimi — nu se pot nici confunda, nici înlocui unul cu altul. Ei trebuiau să figureze separat în D.E.G., și sperăm că așa va fi în ediția lui următoare.

Judecînd și după numărul nu prea mare al articolelor în care filmul este omis ca termen de referință (vreo zece), și după posibilitatea remedierii viitoare a acestor lipsuri, este evident că obiecțiile noastre nu pot micșora valoarea efortului făcut de colegiul de redacție. Dar tocmai fiindcă ne bucură prezența filmului în acest dicționar, nu putem să nu dorim ca ea să fie substanțială, cît mai completă și într-adevăr exemplară.

TEATRUL ÎN „DICȚIONARUL DE ESTETICĂ GENERALĂ”

DE

DAVID ESRIG

Dicționarul de estetică generală trebuie salutat înainte de orice pentru faptul că reprezintă o nouă încercare de a scoate estetica din impasul în care a adus-o dogmatismul. Însăși tentativa de a defini noțiunile fundamentale ale esteticii întărește convingerea că spiritul marxismului creator se poate dezvolta cu succes în domeniul esteticii și al artei.

Lucrarea cred că trebuie privită ca un început de drum, date fiind dificultățile deosebite ale unei asemenea întreprinderi începînd chiar cu cele legate de definirea cu precizie a obiectului sau a suprafeței pe care trebuie s-o acopere. Iar singurul sprijin pe care noi, cititorii de rînd, îl putem da unei întreprinderi atît de grele este să ne facem cunoscute nedumeririle și nemulțumirile pentru a stîrni nevoia de rigoare a celor angajați să definească și să explice termenii fundamentali cu care operează estetica.

★

În legătură cu termenul de *acțiune*, el trebuia să figureze în dicționar cu cel puțin două din semnificațiile sale : 1) aceea de subiect al operei de artă, însumînd totalul evenimentelor epice și modul lor de înlănțuire ; 2) unitatea de măsură a artei teatrului și material prim din care arta spectacolului se clădește. Atomul imaginii scenice.

Ambele semnificații mi se par importante și obligatorii într-un dicționar de estetică, cel de-al doilea cerînd chiar o tratare amănunțită și de o mare rigoare.

Se știe că Lessing încă s-a ocupat să stabilească pentru fiecare gen de artă elementul de construcție fundamental și că această operație a avut consecințe decisive în dezvoltarea artei și a esteticii. O asemenea operație este sigur mai dificilă în cazul teatrului (ca și al tuturor artelor spectacolului) din cauza caracterului său mixt. Dar tocmai din această cauză este cu atît mai necesară. E evident că literatura se clădește pe cuvînt, pictura pe culoare, muzica pe sunet, sculptura pe volum etc. Imaginea scenică cuprinde și cuvîntul, și culoarea, și sunetul, și volumul, și totuși nici unul dintre ele nu o definesc și nu pot în egală măsură să fie utilizate sau să lipsească. Singurul element indispensabil este *acțiunea*. Apreciem de fapt o realizare scenică după gradul în care izbutește să transforme toate elementele ei componente într-o acțiune. Valoarea, forța de evocare și de asociere, profunzimea de răscolire a acestei acțiuni dau măsura unui act scenic. Ea este elementul prim și ultim, ea definește și structurează actul creator în artele spectacolului.

În acest punct se încrucișează toate experiențele scenice și decurg din ea. Numai prin acest element putem înțelege deosebirile dintre Stanislavski și Meyerhold, dintre Craig și Astand, numai de aici putem înțelege în ce măsură e nouă dramaturgia lui Beckett sau arta spectacolului la Grotowski, care este miezul viu al *happening*-ului și în ce constă marea revelație a spectacolului practicat de „Living Theatre" sau de „Bread and Puppëts".

Studierea caracterului specific al *acțiunii*, a trăsăturilor ei definitorii ar constitui o contribuție extrem de importantă pe care estetica o poate aduce în „arta spectacolului". Absența acestui termen fundamental din repertoriul de noțiuni al *Dicționarului* o socotesc nejustificată din moment ce la litera A figurează termenul *Action painting*, concept necesar, dar, și el, cu sferă particulară.

Discuții suscită de asemena celelalte articole referitoare la „arta scenică" începînd cu noțiunea „*teatru*", în care ni se propune următoarea definiție : „sinteză a mijloacelor plastice și expresive ale poeziei, muzicii, dansului, decorului care conlucrează la transfigurarea scenică a actorului ca element constitutiv fundamental al spectacolului teatral. Rădăcinile teatrului se pierd în străfundurile mitologiei grecești . . . " etc. O asemenea definiție poate să deruteze din capul locului. Un „teatru" nu poate fi înțeles ca o conglomerare a mijloacelor împrumutate de la artele megieșe, ci în primul rînd prin ceea ce îi aparține lui și numai lui. Numai după ce stabilim aceasta putem înțelege în ce fel și cu ce rost apar în exprimarea teatrală forme comune plasticii, muzicii, literaturii etc. şi de aici care este raportul dintre teatru şi celelalte arte implicate. Cu atît mai necesară ar fi fost discutarea într-un dicţionar de estetică a noţiunii însăşi de ,,teatru", dat fiind că ea a suferit modificări capitale de-a lungul istoriei ca fenomen concret şi ramură a artei. Teatrul antic, spectacolul magic primitiv, misterul medieval erau, în grade diferite, mari ceremonii colective de o anumită sacralitate care tindeau să-l reorienteze pe om faţă de sine şi faţă de cosmos, în timp ce teatrul burghez postrenascentist, a devenit uneori un cod de maniere pentru ,,burghezul gentilom". ,,Misterul buf" al lui Maiakovski se bizuie pe un anumit concept de teatru în timp ce o piesă de Tărchilă — să zicem — descinde, conştient sau nu, dintr-un altul.

Definirea noţiunii ,,*conflict*" provoacă şi ea nedumeriri prin aglomerarea de note şi elemente într-o suită care vrea să spună prea multe lucruri în cîteva rînduri de frază : ,,ciocnirea afectivă şi spirituală dintre două personaje sau dintre două grupuri de personaje, aproximativ egale ca forţă(??) reprezentînd interese, sentimente, pasiuni, mentalităţi şi idei opuse. *Conflictul* sugerează (?!) acţiune şi reacţiune şi poate fi psihologic, ideatic, etic, simbolic, metaforic etc. El se află într-o strînsă legătură cu intriga şi acţiunea operei dramatice. Conflictul manifestă o predilecţie (?) deosebită pentru genul dramatic, fiind caracteristic artei spectacolului...". Un conflict nu are ,,predilecţii" pentru motive lesne de ghicit şi e, desigur, şi altceva decît ceea ce ni se spune aici. În continuare citim : ,,Teatrul este o artă constructivă al cărei material sînt conflictele ivite între oameni din cauza caracterelor şi patimilor lor". Avem aici o nouă definiţie a ,,teatrului", diferită de cea amintită mai sus, dovadă că autorii dicţionarului nu au reuşit încă să stabilească o terminologie unică şi determinată şi nu au urmărit să păstreze cu rigoare planul şi nivelul de tratare. Aşa se face că întîlnim, alături de încercări de factură filozofică, altele de factură liber eseistică, impresionistă, a căror lectură, în unele privinţe, produce satisfacţie reală, dar şi un mare număr de nedumeriri şi nemulţumiri.

*

Citarea unor personalităţi ca Stanislavski, Meyerhold, Artaud, Craig, care, după cum se ştie, au fost artişti creatori şi teoreticieni, prezintă, fără îndoială, însemnătate pentru teatru, şi nu numai pentru el, şi estetica trebuie să prelucreze toată seria de consecinţe pe care activitatea lor le-a produs în planul principiilor. În acest caz însă era indicat şi oportun ca *Dicţionarul* să menţioneze prin explicaţii termenii fundamentali ai teoriei fiecăruia dintre ei (*supra-sarcină*, *acţiuni fizice*, *bio-mecanică*, *supra-marionetă*, *dublul teatrului* etc.).

Dacă, în principiu, s-a acceptat includerea artiştilor în repertoriul de personalităţi ale esteticii, ideea ar fi trebuit respectată într-o manieră mai consecventă : figurează cu articol separat Eugen Ionescu, dar sînt absenţi Grotowski, Peter Brook şi mai ales Beckett, a cărui operă şi însemnătate pentru dramaturgia actuală îl recomandau ca inovator alături de Eugen Ionescu, lăsat în mod nedrept să reprezinte dramaturgia inovatoare de după cel de-al doilea război mondial.

Semnalez de asemenea absenţa noţiunii-categorie : *umor* (sau ,,humor" în varianta lui G. Călinescu şi T. Vianu). Este drept că ni se oferă cea de *umoristic*, dar el se va dovedi în curînd insuficient, căci, dacă începi să circuli pe sistemul de noțiuni care ar trebui să definească zona *comicului*, acesta e pîndit de alte goluri în lanțul definițiilor, ba chiar de ambuscade primejdioase și contradictorii. Astfel, după ce aflăm că „formele principale ale comicului sînt *umorul* și *satira*" și după ce ni se semnalează ca modalități ale comicului *ironia*, *sarcasmul*, *zeflemeaua*, *gluma* etc., vom încerca în zadar să găsim vreun indiciu asupra raportului dintre *comic* și *grotesc*, de pildă, deși „grotescul" este o formă extremă a spiritului comic. Mi se pare de asemenea neesențială citarea lui Jan Kott în definirea „grotescului", știut fiind că, în ciuda meritelor sale de publicist, profesorul polonez este departe de a fi o autoritate în estetică, el remarcîndu-se mai curînd printr-o critică impresionistă ghidată de o intuiție justă și un spirit cultural extrem de subtil, care reprezintă astăzi un moment mai mult sentimental decît de principii în gîndirea teatrală a ultimelor decenii.

Dar surprizele cele mai mari te așteaptă la noțiunile subordonate din sistemul comicului : „*buf*" și „*burlesc*". La „buf" citim : „noțiune estetică desemnînd efectul mecanic ilariant produs de comicul unor situații simple, elementare, fără implicații critice, sau psihologice. De proveniență onomatopeică, termenul exprimă la origine ridicolul pe care îl declanșează sunetele produse de palmele aplicate pe obrajii unui chip impertinent, arogant". Atît. E puțin, pentru că acest comic al „unor situații simple" a marcat în istoria spectacolului nu numai capodopere, ci chiar epoci decisive pentru evoluția teatrului și în primul rînd „commedia dell'arte", caracterizată prin acumularea de acțiuni și detalii comice pînă la celebrele bufonade, care au reprezentat unul din mijloacele cele mai caracteristice ale acestui gen de teatru și au rămas ca realizări importante ale genului comic al umanității.

Supărătoare este definirea termenului „burlesc", despre care ni se spune : „specie de comic vulgar, rezultînd din forțarea efectelor comice, prin alăturarea absurdă, grotescă, de cuvinte, obiecte sau situații, ca și prin denaturarea grosolană a folosirii sau semnificației lor obișnuite, cultivat inițial mai ales în improvizațiile *commediei dell'arte*. Caricatura sau parodia, comedia burlescă sau sceneta revuistică sînt expuse alunecării în comicul burlesc". Aș putea adăuga că alături de cele pomenite aici a fi „expuse alunecării" se pot menționa și unele manifestări care au alunecat de-a dreptul fără a mai fi expuse, cum ar fi filmele unor oarecare Charlie Chaplin, Buster Keaton, Harry Langdon, frații Marx și încă unii din aceeași „specie" care au creat unul din cele mai importante fenomene ale artei spectacolului din secolul XX, și anume comedia burlescă cinematografică americană.

În sfîrșit, ca să închei șirul nedumeririlor provocate de lectura articolelor consacrate „comicului" în *Dicționar*, merită să citez, din articolul *Parodie*, referirea la *Don Quijote* în următorii termeni : „M. Cervantes a creat astfel *Don Quijote* parodiind romanele cavalerești". Nu cred.

NOTE LA O PRIMĂ LECTURĂ

DE

M. CIURDARIU

Un dicționar de estetică astăzi. Elaborarea unui dicționar de „estetică generală" are de înfruntat trei categorii de dificultăți în epoca noastră : 1) dificultăți mai vechi, care țin în general de statutul teoretic al disciplinei şi care decurg din natura însăşi, minată de paradoxuri, a obiectului; 2) dificultăţi legate de situaţia istorică actuală a esteticii pe plan mondial, de existenţa unor mutaţii şi dislocări în zonele ontice ale obiectului (esteticul, arta) şi care se răsfrîng la nivelul conştiinţei teoretice şi reflexive a epocii, la nivelul disciplinelor speciale care cercetează esteticul şi arta; 3) dificultăţi legate de structura, funcţia şi finalitatea unui dicţionar ca operă de informare şi sinteză. Se poate spune că interesul actual pentru problemele esteticii răspunde mai curînd necesităţii de a înfrunta şi clarifica teoretic asemenea situaţii dificile decît ipoteticei deficienţe de sensibilitate prin care G. Călinescu explica preocupările moderne de estetică. Încercarea de a reflecta într-o lucrare de informare problematica vastă pe care o comportă situaţia schiţată mai sus nu putea să nu se resimtă de greutăţile obiective cărora era chemată să le facă faţă.

Ca deziderat şi regulă ideală, un dicţionar de specialitate trebuie să dea seamă, într-o formă adecvată scopului urmărit, despre *ceea ce se ştie* în domeniul respectiv la un moment dat. Ar fi prezumţios în genere, şi astăzi cu deosebire în cazul esteticii, să se confunde ceea ce un cercetător individual cunoaşte, oricît de erudit şi de informat, cu ceea ce *se cunoaşte* pe plan mondial de către totalitatea specialiştilor unui domeniu. Cel mai bun dicţionar ar fi, desigur, acela în care articolele ar putea fi semnate de către cei mai buni cunoscători ai problemelor domeniului la un moment dat.

Considerat din acest punct de vedere, recentul *Dicţionar de estetică generală*, cuprinzînd circa 800 de termeni, şi-a asumat o sarcină evident disproporţionată în raport cu durata elaborării, cu numărul colaboratorilor semnatari (26) şi cu numărul mare de articole, foarte eterogene, pe care unii colaboratori le semnează. Sub raportul conţinutului şi al calităţii informaţiei, articolele cele mai reuşite aparţin autorilor care s-au ocupat mai îndelung şi special cu subiectele tratate şi au izbutit să redea esenţialul cunoştinţelor într-o formă concentrată şi clară. O bună parte din articole transmite informaţia la nivelul a ceea ce autorii semnatari au reuşit să cumuleze ad-hoc în perioada elaborării lucrării, iar o altă parte, nu neînsemnată, comunică eclectic, uneori izbutit, ceea ce alte dicţionare, enciclopedii, tratate conţin ca informaţie pe subiectul dat. (Era de dorit, în cazul din urmă, ca „Prefaţa" să menţioneze atare surse sau cel puţin faptul că s-a recurs *şi la* ajutorul lor.)

Aşa cum se înfăţişează în forma actuală, lucrarea este mai mult un repertoriu de noţiuni, categorii şi nume şi meritul ei principal este acela de a exista, de a fi încercat să facă faţă *exigenţelor unui dicţionar* şi dificultăţilor reale semnalate mai sus. Fiind prin natura sa un instrument de informare curentă şi pe termen lung, perfectibilitatea lucrării rămîne în principiu deschisă atît sub raportul conţinutului şi al calităţii informaţiei, cît şi în privinţa cerinţelor speciale ca dicţionar.

Însemnările ce urmează se înscriu în tematica acestei perfectibilităţi şi încearcă să semnaleze cîteva direcţii şi aspecte susceptibile de ameliorare într-o eventuală ediţie viitoare. Aşa cum se apreciază dealtfel în „Prefaţă", acest prim repertoriu românesc de estetică aşteaptă în continuare îmbunătăţiri „cu ajutorul tuturor, în ediţii următoare".

În căutarea unui concept. Vom relata sub acest punct un „experiment de căutare", o încercare de a verifica modul cum răspunde recentul

Dicţionar la informaţia pe care o solicită eventualul beneficiar. Ne referim în speţă la criteriile de „funcţionalitate" şi „operativitate" în găsirea unei informaţii, la sistemul de organizare internă a lucrării. S-ar putea ca experimentul relatat să caracterizeze doar unele cazuri izolate din lucrare, dar semnificaţia lui nu trebuie subestimată în vederea îmbunătăţirii dicţionarului. Practic, am căutat, în recentul repertoriu alfabetic de noţiuni estetice, conceptul şi procesul de RECEPTARE A OPEREI DE ARTĂ, concept căruia Tudor Vianu i-a consacrat a cincea parte din *Estetica* sa (al cărei indice de materii la ultima ediţie conţine peste zece trimiteri la acest concept).

Am deschis, aşadar, *Dicţionarul de estetică generală* la litera *R*, căutînd articolul „receptare". Articolul şi termenul — inexistente. Inexistente chiar sub forma de „vedetă falsă", de trimitere la un termen sinonim preferat de alcătuitorii lucrării. Am presupus că noţiunea a fost înregistrată, probabil, la conceptul înrudit, frecvent în lucrările de estetică experimentală şi de psihologia artei, PERCEPŢIE (ESTETICĂ). La litera *P*, nici urmă de articol, de concept sau de termen consacrat „percepţiei estetice". Nici măcar sub forma obişnuită de trimitere : V. cutare articol. Nedumerirea începe să-şi facă loc în mintea noastră. Aceasta cu atît mai mult cu cît din răsfoirea *Dicţionarului* am reţinut la litera *A* prezenţa articolului APERCEPŢIE. Prin urmare, „repertoriul general" de noţiuni ale esteticii înregistrează „apercepţie", dar nu şi „percepţie" în artă. Curios. Cu atît mai curios cu cît lectura unor articole ne-a dat să înţelegem că termenii marcaţi în textul lucrării cu asterisc, cu steluţă, se bucură de o prezentare distinctă în *Dicţionar*. Citind, bunăoară, în articolul BIRKHOFF afirmaţia : „Teoria asupra *percepţiei estetice* * şi a *receptării operei** de artă schiţează. . ." etc., am dedus că termenii subliniaţi de autor şi prevăzuţi cu asterisc trimit la articole existente în *Dicţionar*. În cazul de faţă, asteriscul trimite la absenţe. Mînaţi de o vagă bănuială, întărită de frecvenţa în scrierile curente a termenului „consum" (de artă), ne-am adresat literei C. Decepţia de a nu găsi termenul s-a transformat în satisfacţie, în bucuria că cel puţin aici, într-un repertoriu mai select, nu dăm peste acest hibrid sociolingvistic, produs simptomatic al „societăţilor de consum". Prin opoziţie şi contrast, ne-am amintit atunci de vechiul, străvechiul concept al „contemplaţiei", un echivalent posibil şi plauzibil pentru „receptare". La locul destinat, surpriză plăcută : CONTEMPLAŢIE ARTISTICĂ. Un articol scurt, mult prea scurt şi parcimonios şi, de asemenea, fără trimiteri la eventuale concepte înrudite. Definiţii substanţiale, concise, dar excesiv de laconice dacă presupunem că articolul supleşte cele două noţiuni absente : „receptare" şi „percepţie" estetică. La finele articolului, această remarcă din partea autorului : „Noţiunea de contemplaţie estetică sau artistică (sau? — *n.n.*) este totuşi vagă, ea definindu-se pînă la urmă, mai clar, prin ideea de sensibilitate estetică". Apelăm numaidecît la termenul „sensibilitate estetică" spre a ne lămuri „mai clar" cu contemplaţia. Ceea ce găsim este SENSIBILITATE, un articol la fel de scurt, la fel de parcimonios şi de fără trimiteri la termeni înrudiţi. În cuprins, această precizare făcută de autor : „Estetica priveşte *s.* atît din unghiul creatorului. . ., cît şi din cel al publicului". Aşadar, articolul „Contemplaţie artistică" ne trimite fără sistem la „Sensibilitate estetică", aceasta e prezentă ca „sensibilitate", iar autorul ne spune că facultatea e de atribuit creatorului şi publicului. Cum se racordează aici conceptul „Receptare estetică"? Dezorientați din ce în ce mai mult, ne amintim asigurările „*Prefeței*": „chemările secolului" și „imperativele epocii", sub ale căror auspicii s-a făcut selecția termenilor. La urma urmei, reflectăm, trăind în secolul informaticii și al vitezei, nu e rău să facem economie la sinonimie. Lipsind un termen, îl suplinim operațional cu altul. Important este să ajungem cît mai repede la țintă. Ne-am adresat deci imediat termenului care desemnează începutul oricărei informații estetice — „experiență estetică" — și de care s-a ocupat Mikel Dufrenne în binecunoscuta *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. La noi, conceptul a fost invocat de G. Călinescu în încercarea sa de a ne da acea „retorică bizuită pe experiență" și pe „metoda experimentală", în sensul cerinței filozofice de a întemeia „preceptele" esteticii pe experiența efectiv dobîndită în legătură cu arta. La litera *E*, altă surpriză, alt semn de mirare : prezent este termenul EXPERIMENT, dar nu și EXPERIENȚĂ ESTETICĂ. Așa cum îl definește clar articolul, primul termen înseamnă : „imaginare și verificare practică a unor procedee de creație". Termenul „experiență estetică" însă desemnează altceva, ceva care include momentul de „trăire estetică", dar nu coincide cu el, după cum include „atitudinea estetică", fără a-i fi identică semantic, precum include momente de bază ale esteticii zise informaționale. În *Dicționar* există dealtfel unele articole în care se explică înțelesul și importanța conceptului („Subordonată obiectului estetic, experiența estetică este descrisă în demersurile ei constituante și constitutive . . .", p. 116). Descumpăniți de absența noțiunii, încercăm un ultim demers la : CUTIA NEAGRĂ, nume conotativ de secrete și denotînd, după D.E.G., o „metodă de cercetare preluată din cibernetică (*black box*) și aplicată în estetică". Autorul articolului ne informează că, sub unele aspecte determinate, atît procesul de „creație artistică" a operei, cît și procesul de „receptare estetică" reprezintă fiecare o *cutie neagră*. „Pentru esteticianul care va urmări influența artei asupra publicului și reacția acestuia, procesul psihic al *receptării estetice* constituie, de asemenea, o *cutie neagră*, întrucît cunoaștem obiectiv doar *intrările*, respectiv opera de artă, și *ieșirile*, respectiv atitudinea, reacția spectatorului în urma contactului cu opera". Explicația nu ne clarifică totuși de ce cutia neagră numită „creație artistică" e prezentă în *Dicționar*, iar cutia neagră „receptare estetică" e absentă. Neclarificarea crește și mai mult, aflînd că aplicarea principiilor „ciberneticii" în cercetarea estetică „a deschis acestei discipline perspective largi de înțelegere și aprofundare științifică a unor probleme neglijate sau nesatisfăcător tratate de estetica tradițională : complexitatea fenomenului de *receptare estetică*" etc.

Așadar, *fenomenul* și *conceptul* „receptare" sînt cercetate superior prin metodele cibernetice, autorii *Dicționarului* operează frecvent cu termenul atunci cînd vor să descrie ori să definească alte noțiuni, îl găsim în zeci de locuri și de articole ale lucrării (vezi articolele *artă, ambiguitate, asociaționism, atitudine estetică, comunicare artistică, estetică, evaluarea operei, psihologia artei, valorizare* etc.), dar nu figurează în „repertoriul general de categorii și noțiuni" ale esteticii.

Spre a limpezi definitiv misterul acestei absențe, am recitit cu atenție „Prefața" *Dicționarului*, indicațiile, avertizările și instrucțiunile de mînuire care se dau de obicei în asemenea prefețe. Aici sîntem preveniți asupra eventualelor „*lacune involuntare, într-o anumită măsură inevitabile*", asupra faptului că autorii au fost nevoiți să renunțe la o *„întreagă listă de termeni ... care nu aparțin în mod strict domeniului propriu-zis al esteticii”* ; *„în general s-au omis noțiunile care fac obiectul preocupărilor specifice unor dicționare de istoria sau teoria literaturii și artelor”* (p. 8).

Prin urmare, absența unor articole speciale despre RECEPTAREA OPEREI, despre PERCEPȚIA ESTETICĂ, despre EXPERIENȚA ESTETICĂ se datorează fie unor „lacune involuntare”, fie omisiunilor „voluntare” invocate mai sus, fie, probabil, unor considerente de *black box*. Oricare ar fi însă cauzele, cele trei concepte sînt totuși fundamentale și indispensabile pentru un dicționar de estetică, și ca atare propunem să fie incluse, sub formă de articole, în ediția următoare a lucrării. Aceasta cu atît mai mult cu cît actualul *„repertoriu general de categorii, noțiuni și curente... din domeniul esteticii”* acordă spațiu și articole distincte următoarelor noțiuni de estetică (generală?) : ȘABLON, AFIȘ, ILUSTRAȚIE, PORȚELAN, STICLĂRIE, MOBILIER, VITRALIU, RIT etc. etc.

În legătură cu articolul ȘABLON, citat mai sus, este de remarcat următorul fapt instructiv. Alături de alte 20 de cazuri existente în *Dicționar*, articolul reprezintă o excepție inspirată sub raportul sistemului de trimiteri. La finele articolului se poate citi această scurtă adresă : v. CLIȘEU. De asemenea, la finele articolului „Clișeu” : v. ȘABLON. Scurt, clar, operativ și ... „informațional”. La finele articolului OLĂRIT întîlnim și tipul de trimitere : *v. și* (*v. și* CERAMINĂ, FAIANȚĂ, PORȚELAN).

Folosirea *consecventă* și *sistematică* a celor trei tipuri de adrese și corespondențe prezente în *Dicționar* („vedete false”, asterisc, trimiteri interioare sau finale prin : *v.* sau *v. și*) ar fi făcut inutile și fără obiect observațiile de mai sus, nedumeririle, căutările, pierderea de timp în procesul „informațional”.

Marxismul în D.E.G. Într-un dicționar de estetică, marxismul poate fi prezent sub trei forme : 1) ca articol distinct consacrat „esteticii marxiste” sau ca paragraf în cadrul mai larg al unui articol despre școlile și curentele existente în gîndirea estetică a epocii ; 2) în articole distincte consacrate personalităților — filozofi, esteticieni, critici și teoreticieni ai artei — care s-au revendicat de la principiile concepției filozofice marxiste ; 3) ca punct de vedere filozofic și interpretativ în elaborarea și expunerea noțiunilor cuprinse în dicționar. Sub toate aceste trei forme prezența marxismului în *Dicționar* răspunde nesatisfăcător exigențelor „formative” și „informative”.

În legătură cu primul punct, mărturisim că nu am reușit să pătrundem decizia autorilor lucrării de a nu consacra un articol special „esteticii marxiste”, în timp ce asemenea articole sînt dedicate altor curente contemporane : ESTETICĂ EXISTENȚIALISTĂ, ESTETICĂ FENOMENOLOGICĂ, ESTETICĂ GENERATIVĂ, ESTETICĂ INFORMAȚIONALĂ. Dacă omisiunea e „voluntară” și deliberată, faptul se cerea motivat în „Prefață”. Asemenea motivări însă, oricare ar fi, nu au temei cîtă vreme *Dicționarul* acordă spațiu altor școli *filozofice* în estetică.

În legătură cu al doilea punct : prezența numelor de esteticieni marxiști sau ținînd de orientarea marxistă, ne-am fi așteptat ca cel puțin acestea să fie incluse fără „lacune involuntare” și să beneficieze de prezentări mai întinse, dată fiind absența articolului special despre „estetica marxistă". Indiferent sub care formă, actualul *Dicționar* ar fi trebuit să ofere cititorilor un *tablou general al gîndirii estetice marxiste* de la Marx pînă în prezent : etape, tendințe, personalități și principii. Articolele dedicate lui Marx și Engels — ambele bine scrise, concentrate, esențiale — nu ating totuși dimensiunile articolelor despre *Wundt*, *N. Hartmann*, *Sartre*, *Gherea* ș.a.

Aspecte lacunare ori discutabile relevă în *Dicționar* și prezența concepției marxiste ca punct de vedere filozofic și interpretativ în tratarea noțiunilor. Într-o măsură faptul era inevitabil, deoarece multe subiecte nu au beneficiat în prealabil de cercetări speciale marxiste, iar simpla etichetare sau delimitare generală „de principiu" nu poate ține locul analizei la obiect. În cazul articolelor de compilație după lucrări nemarxiste, absența punctului de vedere marxist decurge din natura situației. Insuficient valorificate sînt iarăși — în prezentarea și caracterizarea unor noțiuni — observațiile, citatele și sugestiile gînditorilor marxiști referitoare la noțiunile respective. Deși în *Dicționar* există o asemenea valorificare, ea nu a fost urmărită sistematic și nu atinge ponderea și calitatea dorită. Nu s-a folosit întotdeauna citatul cel mai potrivit la subiectul potrivit. De exemplu, există în *Dicționar* două articole despre noțiuni înrudite : ACCESIBILITATE și GUST. Amîndouă expun opiniile autorilor semnatari asupra conceptelor respective.Expunerea ar fi putut să valorifice în context unele observații judicioase ale clasicilor marxismului. „*Dacă vrei să te împărtășești din comorile artei, trebuie să fii un om cu cultură artistică*" (Marx) ; Engels cerea poetului Karl Siebel să se lase pentru un timp de versuri și să se apuce „*să studieze cu seriozitate poeții clasici ai tuturor popoarelor ca să-și formeze întrucîtva gustul*". De asemenea, în locul citatului din Breton și al „definițiilor" lexicale de tip lingvistic date sub minusculul articol ARTIST am fi preferat unele observații ale lui Marx și Engels referitoare la firea și personalitatea artistului, la psihologia lui, la facultățile care fac din el o tipologie umană aparte. Se știe că Marx și Engels au întreținut relații strînse cu unii scriitori ai epocii și au notat despre firea lor lucruri pline de interes (vezi incidentul cu Freiligrath pe tema angajării partinice). În textele celor doi clasici găsim idei și notații pătrunzătoare despre spiritul „liricii" moderne (Engels), natura talentului poetic, dualismul rațiune — sentiment (și imaginație), emfază și limbaj poetic, patos și „simț critic", gust, nevoia de stimulent moral și de recunoaștere, ciudățeniile și bizareriile scriitorilor (Engels : „chiar și un beletrist realizat nu este un individ prea agreabil") etc.

Unitatea de concepție în D.E.G. Deși autorii lucrării au depus vizibile eforturi spre a conferi unitate vastului repertoriu alfabetic de categorii, noțiuni și personalități, *Dicționarul* prezintă încă serioase neajunsuri atît sub aspectul formei și al structurii exterioare, cît și în privința *unității*, *coerenței* și *consistenței interne* a cunoștințelor ca întreg. Am relevat mai sus cîteva absențe în sistemul formal de trimiteri de la o noțiune la alta, în corespondența dintre articolele înrudite care conțin informație complementară sau suplimentară relativă la același subiect. Problema structurii formale a *Dicționarului* reclamă însă soluții mai bine gîndite, mai „funcționale" pentru scopul lucrării și ele privesc deopotrivă *selecția termenilor*, *dimensiunea articolelor*, *structura internă a articolelor*, *proporția dintre aspectul* *logic și cel istoric în articole, stilul redactării.* Fiind un dicționar de „estetică generală", informația comunicată s-ar fi cerut organizată astfel încît accentul valorificării să cadă pe latura și momentele semnificative pentru „Estetică", de asemenea pe articularea și integrarea informației noțiunilor particulare (aparținînd disciplinelor speciale) în perspectiva proprie conceptelor de „Estetică generală".

În actualul repertoriu alfabetic de concepte sînt prezente sub formă de articole o serie de noțiuni care, de fapt și de drept, „fac obiectul preocupărilor specifice unor dicționare de istoria sau teroria literaturii și a artei", unele dintre acestea beneficiind de un spațiu egal și chiar mai întins decît multe concepte fundamentale ale esteticii. Dacă accentul ar fi căzut în prezentare pe semnificația de ordin estetic și pe un just raport, în funcție de obiect, între aspectul istoric și cel logic-teoretic, includerea n-ar fi ridicat probleme de principiu. Este cel puțin nelogic să lipsească dintr-un asemenea dicționar „de estetică generală": „receptarea artei", „percepție estetică", „experiență estetică", în timp ce se acordă un spațiu *privilegiat* noțiunii PROGRES ÎN ARTĂ, care, în substanță, e un concept al istoriei artelor și încă unul cu *statut controversat.* Nelogic este apoi să se acorde acestui concept de istoria artei peste patru coloane, în timp ce ISTORIA ARTEI și LITERATURII nici nu figurează în *Dicționar.* „Estetica generală", filozofică include în preocupările sale și problematica noțiunilor fundamentale pe care le pun în joc disciplinele speciale care studiază arta. Și cîte probleme interesante, metodologice și filozofice n-ar fi avut de semnalat „estetica generală" în legătură cu fundamentele și conceptele disciplinelor speciale de *istoria artei.* Aceasta pentru a nu aminti pasionantele și mereu actualele probleme privind relațiile dintre „istoria artelor" și „critica de artă" sau dintre „critică" și „estetica generală" (filozofică sau scientist-modernă).

În privința condițiilor de unitate, coerență și consistență internă a informației ca întreg, recentul repertoriu de noțiuni satisface doar parțial, pe grupe de articole și în funcție de autorii semnatari, aceste exigențe speciale într-un dicționar. Este adevărat că aici intervin unele dificultăți obiective derivînd din specificul cunoștințelor și al perspectivelor disciplinare. Repertoriul cuprinde multe noțiuni care sînt *definite* în maniera științei și care prin unghiul de tratare și prin conținutul lor se pretează la asemenea definiții (gen proxim – diferență specifică). Există însă o mulțime de categorii și concepte a căror sferă și semnificație sînt *determinate* în manieră filozofică și dialectică (*artă, valoare, creație, frumos, adevăr artistic, realism, viziune* etc.) și care, în mod firesc, ridică probleme de claritate, coerență și consistență în funcție de unghiul abordării filozofice propriu unui autor sau altul. Unitatea de concepție privind ansamblul acestor „noțiuni-cheie" o poate asigura numai *ridicarea la un punct de vedere filozofic general și pe cît posibil unitar* care să permită articularea armonioasă a diferitelor concepte categoriale în întregul numit dicționar (vezi *Enciclopedia* iluminiștilor). În disciplinele filozofice nu sînt posibile, deși ținta e urmărită și aici, univocitatea, precizia și consensul semantic (universal), pe care le postulează și le realizează în grad înalt științele numite „exacte" și discursul propriu acestora. În filozofie și în disciplinele care-i aparțin se ivesc, inevitabil, cazuri de accepții, semnificații și nuanțe de înțeles diferite pentru același termen și, adesea, se folosesc termeni diferiți pentru același concept sau *designatum*. Din această cauză, textul filozofic pune în joc condițiile de *context*, de *relaționare* și *articulare* a ideilor în ansamblul discursului despre un obiect.

Privit din unghiul acestor exigențe, *Dicționarul* revelează dezacorduri între unele puncte de vedere prezente în determinarea conceptelor, dezacorduri agravate pe alocuri de diferențele de nivel teoretic între autori, de pluralitatea perspectivelor disciplinare, de stilul diferit al redactării (deși trebuie recunoscute eforturile de unitate în această privință).

Vom ilustra această lipsă de articulare și coerență prin două exemple scoase la întîmplare, dar elocvente și semnificative pentru alte cazuri.

Repertoriul de noțiuni înregistrează următoarele articole învecinate și strîns legate: ARTĂ și ARTĂ APLICATĂ (p. 31—32). Citind aceste articole, te întrebi în ce măsură sînt valabile *notele* conceptului „artă", așa cum le determină autorul primului articol, pentru conceptul particular „artă aplicată", acesta fiind definit ca „gen al artelor", „unul dintre cele mai vechi genuri ale artei"? În ce sens putem atribui, de pildă, „*funcție cognitivă*", „*structuri expresive*", „*mesaj artistic*" etc. unor produse cum sînt: „mobilă, dantelă, giuvaergie, feronerie", considerate și ele „opere ale artei aplicate"? Este echivalent înțelesul „*structurilor expresive*", despre care se vorbește în primul articol, cu „*expresivitatea artistică* a operelor artei aplicate", despre care se vorbește în articolul următor? Deși în repertoriu stau unul lîngă altul, cele două articole nu „comunică" între ele, nu se limitează și nu se delimitează în raport cu vreun criteriu superior de unitate și coerență contextuală. Fiecare informează pe cont propriu și cu accepții proprii, deși vorbesc același limbaj („operă de artă", „expresivitate" etc.).

Celălalt exemplu ni-l oferă conceptul de „valoarea estetică". În articolul VALOARE (ESTETICĂ, ARTISTICĂ), citim: „*Valoarea estetică* trebuie distinsă de *valoarea artistică*, cea dintîi referindu-se la natură, la viața socială în genere, cea de-a doua, doar la artă ca formă concentrată, specializată a atitudinii estetice" (p. 365). Distincția dintre cele două specii ale valorii e prelungită de autor într-o veritabilă paralelă. Distincția apare marcată dealtfel încă prin titlul articolului. În esență, ea susține că termenul „*valoare estetică*" nu se aplică și nu trebuie aplicat artei și operelor de artă. Teza aparține, personal, autorului (cu preocupări de „axiologie" și „axiologia artei") și nu apare la ceilalți autori ai *Dicționarului*. De exemplu, autorul articolului ARTĂ folosește termenul *valoare estetică* tocmai pentru operele de artă: „Estetica marxist-leninistă pune accent apăsat tocmai asupra caracterului *estetic* al artei, arătînd că virtuțile cognitive cît și cele educative sînt iluzorii dacă opera este lipsită de *valoare estetică*" (p. 32). Sub AUTONOMIA ARTEI și AUTONOMISM se vorbește despre o înțelegere a artei ca armonie între valoarea ei estetică și „valorile extraestetice", prezente în operă. Sub METODOLOGIE ESTETICĂ citim, de asemenea, despre „modul în care publicul recepționează și sancționează *valorile estetice*" ale artei (p. 227). Curios e faptul că autorul tezei și distincției amintite nu pare să fie nici el de acord cu distincția propusă de vreme ce articolul EVALUAREA OPEREI, semnat de același, recunoaște „valoare estetică" *și operei de artă*, nu numai naturii și societății („în stabilirea valorii economice *a operei* intervin, alături de *valoarea ei estetică*" etc., p. 119). Se pare că transpunerea mecanică a distincției dintre *estetic* (natural) și *artă* în planul teoriei valorilor a condus la această îmbogățire a

,,axiologiei artei'' și a dezacordurilor de concepție și de accepții în ansamblul *Dicționarului*.

Relația logic–istoric este de cea mai mare importanță în transmiterea unei informații prin intermediul unui dicționar de estetică. Un prim aspect al acestei relații îl constituie felul cum sînt concepute raporturile dintre ,,*estetica generală*'' și *istoriile speciale* ale diferitelor arte în cadrul dicționarului. (Încă Tudor Vianu atrăgea atenția asupra deosebirilor dintre perspectiva *esteticii* și aceea proprie *istoriei artelor*, care nu o dată ,,ascund sub identitatea termenilor varietatea obiectelor pe care aceștia le desemnează''). Un alt aspect se referă la proporția dintre *informația istorică* asupra unui concept anumit și *informația teoretică actuală*, respectiv la relația dintre *accepțiile neviabile* ale unor termeni și *accepțiile cu care circulă în prezent*. S-ar mai putea indica un alt aspect, care se manifestă oarecum spontan în orice discurs filozofic și ține de ,,memoria culturală'' a celui care informează. Un erudit cu o gîndire independentă va ști să găsească întotdeauna referințele potrivite și semnificative atunci cînd vrea să situeze un gînd al său, actual, în contextul istoric mai larg al ideilor.

Definirea și explicarea unor termeni în D.E.G. prezintă adesea puncte discutabile sub unul sau altul dintre aspectele amintite. Abstracție făcînd de noțiunile care aparțin cadrului conceptual al istoriei artelor (exemplu *De Stijl*, *fovism*, *letrism* etc.) și cărora le cerem doar o informație istorică exactă, clară și esențială sub raportul *însemnătății lor pentru teoria estetică*, există în D.E.G. o serie de concepte din aparatul esteticii, constituite în trecut, dar avînd circulație și în prezent, în abordarea cărora se cere o judicioasă proporție între accepțiile trecute și cele actuale. Tratînd conceptele estetice de acest gen, unele articole insistă excesiv asupra laturii istorice, expediind accepțiile actuale printr-o definiție laconică (uneori prea personală), altele stăruiesc disproporționat asupra accepțiilor actuale (la fel de personale), acordînd istoricului noțiunii doar o prezență simbolică, nici ea întotdeauna suficient de exactă și esențială. Sub noțiunea de GUST, spre exemplu, referința istorică se reduce la o simplă mențiune finală a ceea ce înțelegea Kant prin ,,judecata de gust'' (,,simțămîntul provocat de jocul liber dintre facultățile de cunoaștere, adică dintre intelect și imaginație, iar *g.* ar fi rădăcina însăși a judecății estetice *''); aceasta în contrast cu însemnătatea reală a problemei gustului în istoria și constituirea esteticii. În legătură cu informația despre Kant, de dorit ar fi fost să cunoaștem nu atît ceea ce spune filozoful despre ,,judecata de gust'' (frază identică în articolul KANT), ci părerea lui despre *gust ca facultate* a omului. Informația despre ,,judecata de gust'' își avea locul, indicat, în articolul consacrat acestei noțiuni. Cercetarea judecății de gust începe la Kant cu o definiție (,,pusă aci la bază : gustul este facultatea judecării frumosului'') și se încheie cu paragraful concluziv 40 : ,,Despre gust considerat ca un fel de *sensus communis*''. Întreaga analiză din *Critica judecății* țintește spre concluzia și ,,ideea'' acestui *sensus communis* (*aestheticus*), înțeles ca ,,simț comun (social)'', pe care Kant îl pune în legătură cu ,,sentimentul universal de participație'' și comunicare prezent în conceptul *umanității*, de asemenea cu ,,sensificarea de idei morale'' și cu sentimentul moral.

Nu fără interes ar fi fost în acest articol informația că nu toți esteticienii contemporani recunosc ca legitimă noțiunea de *gust* în estetică, preferindu-i conceptul de *sensibilitate estetică* (am văzut mai sus că unii autori preferă tot acest concept în locul *contemplaţiei estetice*).

Estetica românească în D.E.G. Apărut pentru prima oară în ţara noastră, recentul *Dicţionar* a acordat un spaţiu larg şi, desigur, meritat numelor de teoreticieni, critici sau personalităţi artistice româneşti, care, precum se motivează în „Prefaţă", „au exercitat notabile influenţe în istoria esteticii şi a culturii artistice naţionale " (p. 8). Alături de articole distincte închinate personalităţilor, *Dicţionarul* mai valorifică estetica românească prin menţionarea sau citarea ideilor, a tezelor memorabile ale unor esteticieni cu prilejul definirii ori clarificării conceptelor din repertoriu.

Sub ambele aspecte indicate, o viitoare ediţie a lucrării ar putea înscrie ameliorări substanţiale. În cazul selecţiei de personalităţi şi nume proprii româneşti, trebuie totuşi să constatăm că unele dintre ele nu răspund decît aparent criteriului statuat în „prefaţă" (de a fi exercitat „influenţe notabile în istoria esteticii şi culturii naţionale"). Prezenţa lor într-un *Dicţionar* românesc n-ar constitui în definitiv un punct de discuţie dacă cel puţin articolele de care beneficiază n-ar suferi de anumite cusururi. Avem în vedere mai cu seamă calitatea informaţiei şi redactării din articolele închinate scriitorilor sau gînditorilor români din secolele XVII—XIX.

Două exemple elocvente. „Cantemir abordează probleme referitoare la dotarea artistului, la «limba poeticească » şi la « meşteşugul ritoricesc », noţiuni care subliniază importanţa concepţiei cu privire la artă a filozofului într-o perioadă cînd încă nu fusese elaborată estetica şi nu apăruse denumirea ei" (p. 61). Propoziţiile şi raţionamentul ne dau impresia că autorul nu pune mare preţ pe valoarea cuvintelor şi a expresiilor într-un text de dicţionar. A spune: „Cantemir *abordează şi probleme* (subl. ns.) referitoare la dotarea artistului" înseamnă a comunica cititorilor o foarte vagă şi echivocă informaţie despre ceea ce a „abordat" efectiv Cantemir, despre *ceea ce conţin textele sale* cu privire la artă şi literatură. Ce sens apoi, ce rost ar putea să aibă aici, într-un articol de cîteva rînduri şi pentru epoca lui Cantemir, precizarea : „într-o perioadă cînd încă nu fusese elaborată estetica şi nici nu apăruse numele ei"? Era necesară o atare precizare? Sau autorul a introdus-o, retoric, spre a suplini o veritabilă şi indispensabilă judecată de *situare istorică* în contextul gîndirii estetice de la 1700? Ea ar fi avut sens doar în cazul cînd Dimitrie Cantemir ar fi anticipat prin ceva o sugestie, o idee, momentul teoretic Baumgarten. Imputarea ce o facem autorului semnatar vizează un defect mai general în stilul său ştiinţific şi în numeroasele articole de estetică românească pe care le semnează în D.E.G. Sub numele DIMITRESCU-IAŞI, C. sîntem informaţi că gînditorul român „face dovada unei concepţii estetice mature, umaniste şi democratice". Determinativul „matur" e aplicat aici fără vreo relaţie contextuală : el enunţă pur şi simplu un predicat de valoare. Ce anume ar trebui să înţeleagă cititorul prin „concepţie estetică *matură*", semnatarul articolului o lasă în seama acestuia. Probabil că expresia a fost transpusă *tale quale* în actualul *Dicţionar* din scrierile mai întinse ale autorului asupra esteticii româneşti din trecut. Propoziţia, gratuită şi fără sens, din pasajul referitor la Cantemir o găsim, de pildă, în *Geneza ideilor estetice în cultura română* (1972). Dacă în această carte autorul îşi poate îngădui să dea frîu liber condeiului şi „meşteşugului ritoricesc'', textul unui dicționar se cuvine să evite din principiu asemenea efuziuni și generozități stilistico-patriotice. Cu atît mai mult cînd judecățile exprimate sînt purtătoare de echivocuri și inexactități. În privința exactității și veracității informației remarcăm faptul, discutabil și regretabil, că autorul a ținut să-și introducă și în *Dicționar*, în acest instrument de informație esențială, bine verificată, opiniile personale, nicăieri argumentate privind concepția estetică a lui EMINESCU. Mai mult de jumătate din articol atribuie poetului idei dintr-un text existent în manuscrisele eminesciene (despre care autorul știe numai că există) : ,,Concepția estetică a lui Eminescu cunoaște o expunere unitară în studiul *Cultură și știință*, unde se susține că estetica . . .'' etc. ,,Eminescu este cel dintîi gînditor român care teoretizează . . .''. Un singur lucru nu spune autorul despre acest ,,studiu'' valorificat în D.E.G. : că textul nu este un document original al gîndirii poetului, ci o *traducere* după un autor german (vezi I. Scurtu, G. Călinescu ; cf. art. nostru, ,,Revista de filozofie'', 1968, nr. 6). Este greu de înțeles această obstinație de a difuza printr-un dicționar informații istorice cu situație neclarificată (G. Călinescu : ,,Articolul *Cultură și știință* . . . este, precum stilul silnic, nefiresc arată, o traducere''). Avînd deplină cunoștință de situația ,,studiului'' citat în *Dicționar*, stăruința autorului de a-l atribui lui Eminescu și în același timp refuzul său de a discuta public și cu argumente această atribuție fac inexplicabile poziția și conduita sa în cercetare. Este regretabil că interesul arătat de autor istoriei esteticii românești, acest cîmp nedefrișat pe care îl explorează cu pasiune de bibliograf, nu se îmbină cu rigoarea și exigențele metodei istorice în comentarea și expunerea rezultatelor.

În legătură cu valorificarea esteticii românești sub formă de referințe, mențiuni de nume, citate în tratarea diferitelor teme și concepte, remarcăm faptul pozitiv că unii autori de articole au dovedit o preocupare deliberată în acest sens. Alături de date și referințe privind contribuția esteticienilor străini la o temă sau alta, întîlnim în multe articole ale *Dicționarului* referințe, citate și nume românești : Maiorescu, Gherea, Călinescu, T. Vianu, Blaga ș.a. Există însă în *Dicționar* numeroase articole și subiecte al căror context s-ar fi pretat la înregistrarea sau menționarea contribuției autohtone. Nu este vorba de un patriotism rău înțeles (decît o mențiune formală și neesențială, este de preferat absența ei), ci de relevarea, acolo și unde este cazul, a unei poziții, idei, contribuții românești în domeniul esteticii. Fiind o lucrare ce se adresează în primul rînd publicului din țara noastră, informația *Dicționarului* trebuie să răspundă într-o măsură memoriei lui culturale și fondului său aperceptiv de cunoștințe.

În ordinea acestor sugestii și observații, nu vedem ce ar fi pierdut, de exemplu, articolul MANIERISM, adăugînd la definirea accepției *estetice* a termenului (de numai cinci rînduri, față de cele 38 rezervate sensului *istoric*) următoarea scurtă mențiune : În estetica românească, L. Blaga vedea în *m.* unul dintre ,,impasurile destinului creator''. Atît. (Ca filozof al artei și culturii, Blaga a nominalizat memorabil și a caracterizat cu pătrundere cîteva dintre ,,impasurile'' spiritului creator : *transcendentomania, imediatomania, creația fără obiect, creația ca simplă visare, manierismul*, toate explicate prin ,,reducerea actului creator, în chip unilateral, la unul sau cîteva din aspectele sale constitutive'', printr-un ,,anume «purism» uneori radical, alteori mai puțin radical, dar totdeauna rău înțeles".) Tot astfel socotim că informația dată sub ABSTRACȚIONISM — unde sînt citați M. Seuphor, Raymond Nacenta, Marcel Brion, Frank Elgar — ar fi putut reține în treacăt, fiind vorba de teorii estetice, măcar ceva din *critica filozofică* a lui Blaga la adresa *teoriei* — nu artei — curentului abstracționist („În realitate, Kandinsky nu creează fără obiect. Acest « fără obiect » e numai un postulat, și confuz și iluzoriu, al teoreticianului. Kandinsky încearcă să reveleze misterul cosmic prin metafore împrumutate din lumea sensibilă ; el operează cu formele primare și elementare ale vieții și geometriei . . . Și dacă așa-zisa « pictură fără obiect » frecventează formele *primare*, de ce repudierea formelor și obiectelor mai *complexe?*" Iată un argument filozofic solid, al esteticii, în contra postulatului teoretic abstracționist „*universalia ante rem*"). La articolul BAROC se acordă mai multe rînduri, desigur meritate, concepției și aportului lui Wölfflin în problemă. La sfîrșit se menționează și o poziție românească : „După G. Călinescu, *barocul* s-ar părea că este o oscilație între clasicism* și romantism*". S-ar fi putut continua cu acest mic adaos : Din perspectiva concepției sale despre stil, L. Blaga a pus în discuție „conceptele fundamentale" de istoria artei, propuse de Wölfflin, Spengler, Frobenius și Riegl. Atît. (Despre dihotomia clasic–baroc a lui Wölfflin, Blaga scria : „Cam puțin pentru a ne lămuri varietatea stilistică de o explosivă și tropicală divergență din atîtea locuri și timpuri".) O atare valorificare practică a esteticianului și filozofului român al artei ar fi fost în deplin acord cu aprecierea ce se dă contribuției sale în articolul pe care i-l consacră *Dicționarul* : „Considerațiile lui *B.* asupra originii și specificului artei, procesului de creație artistică, specificului național, precum și asupra clasicismului*, romantismului*, naturalismului* și curentelor postimpresioniste, asupra *corespondențelor* și sincroniei spirituale a diferitelor curente ale filozofiei, științei și artei moderne sînt întemeiate pe observații de o deosebită finețe și pertinență, dovedindu-se în mare măsură actuale" (p. 52). Dacă această apreciere e justă, atunci *Dicționarul* a valorificat prea puțin, pentru temele indicate mai sus, din observațiile „pertinente" și „actuale" ale gînditorului român. Un bun prilej de valorificare, prin citat, ar fi oferit și TRANSFIGURARE, articol de prea mici dimensiuni și fără vreo situare istorică a conceptului. Potrivită ar fi fost aici o maximă estetică a lui Brâncuși, pe cît de esențială ca idee, pe atît de modernă în raport cu noțiunea *mimesis*-ului : „Arta este altceva decît redarea fidelă a vieții. Arta este transfigurarea vieții".

Spre a face și mai sensibilă sugestia noastră, reproducem aici următoarea accepție din articolul ABSOLUT : „4. (*Ca ideal al creației*). Termenul se referă la creația artistică, considerîndu-se *frumosul absolut* drept țelul spre care tinde artistul prin munca sa, deși nu reușește niciodată să-l transpună într-o realizare concretă, limitată" (p. 11). Admițînd definiția ca fiind corectă (la sursă), încheierea ar fi putut suna astfel : Acest ideal „*rămîne o pură direcție, un semn al minții*" (I. Barbu). Sintagma citată e scoasă din următoarea frază a poetului român : „Ca tot absolutul, rămîne o pură direcție, un semn al minții. Dar ceasul adevărat al poeziei trebuie să bată cît mai aproape de acest semn". Este cea mai frumoasă, mai laconică și mai modernă expresie lingvistică a năzuinței artistului către absolut, relevantă deopotrivă prin luciditatea modernă a conștiinței estetice, ca și prin distanța ce separă această conștiință de înțelegerea platonică sau prim romantică a frumosului absolut „ca ideal al creației".

Astfel de „citate-cheie", concise, memorabile, bine alese — vrem să spunem : *esențiale sub raport istoric și teoretic* — ar da textului sec al definițiilor mai multă substanță, sugestivitate, „informație estetică" și, desigur, o mai reușită „valorificare a moștenirii noastre estetice" în *Dicționarul de estetică generală*.

Exprimare, limbaj, errata. O ediție revăzută a Dicționarului va înlătura fără îndoială unele prezențe supărătoare de stil, exprimare, formă grafică, erori de tipar etc. Transcriem, cu mici comentarii sau fără, cîteva asemenea „erori de condei" de la începutul repertoriului alfabetic.

„*Aristarco, Guido* (1918), istoriograf al artei a șaptea, teoretician și critic ... " (p. 29). Deși corectă, expresia nu e potrivită îndată după nume. S-ar putea ca unii istoriografi ai esteticii să meargă cu gîndul la cele „șapte arte libere" cînd încă nu exista „arta a șaptea".

„Treptat, activitatea artistică... se diferențiază și devine una dintre necesitățile *sine qua non* ale vieții sociale ... " (p. 31). Să înțelegem că activitatea artistică a devenit o condiție *sine qua non* a vieții sociale? Nu e prea tare aici, prea „infrastructurală", expresia latină : „necesitate *sine qua non*"?

„Fără a ignora faptul că artistul trăiește în sînul societății, clasei, neamului, omenirii etc., *Aderca* disociază ... ". Ce ar putea viza acest „etc." după „omenirii"? Se va fi gîndind autorul la civilizațiile extraterestre?

La pagina 36 : „ ... genuri ca : desenul și artele grafice, sculptura și pictura ș.a. și care se caracterizează în primul rînd prin *recursul* (subl.ns.) la imaginea artistică vizuală...". Nu s-ar putea „recurge" la un sinonim mai estetic?

La pagina 66 : „funcțiile *gnoseologice* și sociale ale artei". În alte locuri : „valențele *axiologice*" ale artei. Nu se distinge între „cognitiv" (de cunoaștere) și „gnoseologic" (de teorie a cunoașterii). La fel între „valoric" (de valoare) și „axiologic" (de teorie a valorii).

La pagina 115 : „Esteticul cotidian sintetizează întreaga experiență ...în domeniul *industrial designu*-lui".

La pagina 14 : *action painting* ; la pagina 40 : *actionpainting*.

Erori (de tipar ?) cînd la nume, cînd la prenume : Umberto *Ecco* (p. 20), Claude *Sch*annon (p. 50), *C.* Husserl (p. 115) etc.

În obiectiv :

D. Mazilu

ECHITATE ȘI JUSTIȚIE

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ, BUCUREȘTI,
1972, 290 p.

D. MAZILU
ECHITATE ȘI JUSTIȚIE
EDITURA ȘTIINȚIFICĂ

COORDONATELE ECHITĂȚII

DE

SERGIU TAMAȘ

Societatea românească contemporană participă cu însuflețire la o dezbatere etică și politică de înaltă tensiune în legătură cu promovarea în toate domeniile de activitate a principiilor eticii și echității socialiste. Un moment-cheie al acestui amplu dialog public l-a constituit Conferința Națională a P.C.R. din iulie 1972, care a formulat necesitatea elaborării unui program menit să delimiteze cadrul moral al societății noastre și mecanismul aplicării sale. Larga dezbatere democratică care se desfășoară în prezent în forme inedite prin presă, radio și televiziune urmărește să contureze normele și valorile corespunzătoare etapei de maturizare în care au ajuns relațiile sociale, norme și valori care sînt cerute de proiectele de dezvoltare economică și socială pentru deceniile următoare. Cum este și firesc, opinia publică este preocupată de semnificațiile profunde ale echității, de posibilitatea înfăptuirii sale în planul relațiilor sociale. În acest context se înscrie și cartea lui Dumitru Mazilu *Echitate și justiție*, publicată recent de Editura științifică, carte care își propune să aducă o contribuție substanțială la dezbaterea problemelor echității.

Rev. filoz., 20, 4, p. 457–461, București, 1973

Autor a numeroase publicaţii, Dumitru Mazilu s-a făcut cunoscut prin perseverenţa cu care abordează procesul complex al înrădăcinării eticii noi pe terenul relaţiilor socialiste. Preferinţele sale se îndreaptă spre factorii care conlucrează la înfăptuirea noului profil moral al oamenilor muncii. Primul său eseu *Opinia publică în socialism*, tipărit în 1971, s-a remarcat prin spiritul incisiv, militant cu care aborda problemele actualităţii. Continuînd aceste preocupări mai vechi, Dumitru Mazilu explorează în noua sa carte o serie de factori care favorizează progresul moral. Obiectul cercetării sale este *relaţia reciprocă dintre echitate şi justiţie*, cu multiplele sale faţete. După cum ne mărturiseşte autorul în prefaţă, studiul este străbătut de convingerea că progresul rapid al societăţii contemporane pe plan tehnic şi economic este însoţit şi de un proces de îmbogăţire a condiţiei umane cu noi valori. În fapt, cercetarea urmăreşte să pună în plină lumină atît potenţele comunităţii socialiste de a realiza efectiv echitatea socială, cît şi efectele pozitive ale echităţii asupra întregului ansamblu al raporturilor stabilite între oameni.

Vom începe incursiunea noastră critică cu o prezentare sintetică a sumarului cărţii : I. *Introducere*, consacrată unor consideraţii de ansamblu privind echitatea şi rolul justiţiei în realizarea echităţii sociale ; II. *Echitatea şi justiţia în istoria gîndirii etico-filozofice şi juridice* ; III. *Dialectica raporturilor dintre echitate şi justiţie* ; IV. *Echitatea în procesul înfăptuirii justiţiei* ; V. *Consideraţii finale privind legalitatea socialistă, răspunderea juristului şi participarea colectivităţii la afirmarea echităţii.*

După cum era de aşteptat, autorul îşi propune să elucideze unele aspecte de principiu în legătură cu conţinutul echităţii sociale. În acest scop se recurge la istoria gîndirii social-politice şi la analiza contradicţiilor reale ale progresului social contemporan. În contextul societăţii noastre socialiste, specificul echităţii îşi găseşte expresia într-un climat al dreptăţii, al cinstei şi al corectitudinii (p. 19). În concepţia autorului, echitatea constituie o sumă de valori care se opun arbitrarului, necinstei, minciunii, arivismului etc. Reţinem din textul cărţii următorul pasaj caracteristic : „Principiile şi criteriile riguroase ale echităţii socialiste — egalitatea faţă de mijloacele de producţie, la muncă şi rezultate egale retribuţie egală, la contribuţie sporită, stimulente morale şi materiale corespunzătoare etc. — fundamentează accentul pus de partid pe *stîrpirea din viaţa societăţii noastre a fenomenelor negative pe care le reprezintă obţinerea unor venituri fără muncă*, fără eforturi, prin mijloace incorecte" (p. 22). Maniera directă în care autorul ne pune în faţa faptelor reprobabile este salutară, întrucît provoacă mobilizarea afectivă a cititorului, atît de necesară pentru formarea unei opinii publice pozitive. După părerea noastră, importanţa şi actualitatea problemei necesită o explorare pe spaţii mai largi. Sugerăm autorului să continue cu alt prilej investigaţia sa ştiinţifică, pentru a cerceta formele concrete ale echităţii în raport cu exigenţele socialismului ştiinţific *contemporan* şi în legătură cu practica *nouă* a societăţii socialiste. Lectura rezultatelor pe care le oferă studiul actual al cercetării ne dezvăluie utilitatea unor delimitări mai nuanţate şi necesitatea stabilirii unor conexiuni mai complexe între conceptele şi principiile care intervin în teoria şi practica echităţii sociale.

Subscriind la părerea autorului că egalitatea constituie o condiţie şi totodată un moment important al echităţii, considerăm că prin aceasta ele nu se suprapun complet. Echitatea își găsește expresia într-o gamă largă de modalități specifice în care se acordă ceea ce i se cuvine fiecărui cetățean și în respingerea căilor de încălcare a drepturilor, de manifestare a arbitrarului și a injustiției. Aceste considerații vizează mai mult unele deziderate ale practicii noastre sociale decît investigația realizată de Dumitru Mazilu, care, dealtfel, urmărește cu preponderență interferența justiției cu echitatea socială.

Orientarea este pe deplin justificată, întrucît înfăptuirea dreptății și a justiției constituie laturi esențiale ale echității. Explorarea dialecticii raportului dintre echitate și justiție se realizează printr-o amplă analiză a factorilor obiectivi și subiectivi ce concură la înfăptuirea dreptății sociale. Remarcăm competența autorului în analiza mecanismului concret al justiției și a posibilelor mecanisme de barare a acțiunilor arbitrare, abuzive. Reținem în acest sens : calificarea echității și justiției ca valori morale prin intermediul cărora oamenii, clasele, grupele sociale realizează un act apreciativ asupra raporturilor statornicite într-o societate în lumina unui ideal social. Desigur, raporturile sociale oglindite de aceste două categorii depășesc sfera relațiilor morale, avînd implicații profunde asupra relațiilor politice, de muncă, de repartiție, spirituale (p. 93).

În această perspectivă, echitatea și justiția se manifestă ca ideal politic și juridic de înfăptuire a condițiilor economice, sociale, culturale în care fiecare om sau popor să se bucure de drepturile și posibilitățile sale de dezvoltare. Implicațiile acestor teze dezbătute de autor penetrează toate nivelele de manifestare a socialului. După părerea noastră, modul în care sînt prezentate aceste relații ne relevă determinismul *dialectic*, respectiv inițiativa istorică a maselor în realizarea dreptății sociale (p. 105—106). Din acest punct de vedere, socialismul nu constituie o realizare automată a echității, ci o deschidere largă care oferă clasei muncitoare și celorlalte categorii sociale ale poporului muncitor posibilitatea reală de a interveni activ în desfășurarea istoriei prin instrumente eficace pentru a da viață idealului de echitate în conformitate cu principiile socialiste.

Justiția însăși constituie un ideal, dar și un instrument de clasă cu valențe multiple în realizarea acestei atitudini active. Dealtfel, după cum precizează autorul, termenul latinesc *justiția* a evoluat, conturîndu-se, cu timpul, două sensuri ce trebuie să fie confluente : ca expresie a unei aprecieri morale și ca activitate a organelor judiciare (p. 96—97).

Confluența eticului, politicului și juridicului se reflectă în echitatea actului justiției. În acest punct al analizei constatăm că autorul nu se lasă furat de iluziile progresului lipsit de dificultăți, epurat de contradicții. Realizarea justiției ne apare ca un proces complex, contradictoriu.

Pornind de la principiul că echitatea nu reprezintă doar o aspirație generică sau un simplu deziderat, ci o adevărată și proprie regulă de justiție, Dumitru Mazilu pătrunde în detaliile mecanismului juridic cu scopul de a pune în evidență înfăptuirea justiției însăși ca valoare.

Asigurarea concordanței dintre precepte și realități, eliminarea oricăror nepotriviri, depășirea piedicilor și a greșelilor cer severitate din partea organelor judiciare față de cei ce încalcă legalitatea, dar și un sever autocontrol al celor chemați să împartă dreptatea. Sprijinindu-se pe fapte, D. Mazilu critică indiferența, rigiditatea, atitudinea șablonardă în soluționarea cazurilor concrete. Concluzia autorului întrunește aprobarea majorității, întrucît ar urma să înțelegem dreptul nu ca o totalitate oarecare de reguli de conduită, ci ca un ansamblu de norme, instituite sau sancționate de către stat, ale căror sensuri și finalități majore le constituie echitatea și justiția (p. 113).

Una dintre cele mai realizate părți ale volumului este cea care se referă la principiile care asigură realizarea echității în înfăptuirea proceselor, în desfășurarea activității organelor judecătorești. Principiile supuse unei analize multilaterale sînt următoarele : egalitatea cetățenilor, folosirea limbii materne, aflarea adevărului, nemijlocirea procesului, unicitatea completului și continuitatea judecății, independența judecătorilor și asesorilor poporului, publicitatea și oralitatea dezbaterilor, eligibilitatea judecătorilor și a asesorilor populari, contradictorialitatea, oficialitatea procesului penal, disponibilitatea procesului civil (p. 123).

După părerea noastră, contribuția autorului în dezbaterea acestor principii constă în relevarea aspectelor lor metodologice pentru desfășurarea practicii judecătorești. Analiza efectuată oferă soluții concrete pentru perfecționarea activității organelor chemate să aplice justiția. Spațiul inevitabil restrîns nu ne permite să intrăm în detalii, dar subliniem rolul pozitiv al abordării condițiilor care asigură echitatea în timpul judecății, analiza căilor de instrumentare a cauzei potrivit principiilor echității sociale, realizarea echității în efectuarea apărării, urmărirea echității în judecarea cauzelor, rolul jurisdicției obștești și exigențele echității (p. 149—231).

Prin aceste pagini se înfăptuiește o necesară și reușită conexiune între actul teoretic de elaborare a principiilor echității și practica aplicării lor concret-dialectice. Sugestiile autorului servesc cauzei apărării legalității și permit executarea la un înalt nivel de răspundere a obligațiilor ce revin juristului. Dealtfel, în încheiere se revine cu insistență asupra responsabilității sociale a celor chemați să aplice în viață nobilele norme și principii ale vieții socialiste.

Considerațiile noastre critice ne conduc la concluzia că această carte reușește să se adreseze simultan specialiștilor și publicului larg, îndeplinind un act de educație și instruire. Deschiderea făcută de cartea lui Dumitru Mazilu impune însă noi eforturi științifice atît din partea autorului, cît și a tuturor cercetătorilor interesați în abordarea și rezolvarea problemelor echității sociale.

Continuarea cercetărilor cu totalitatea mijloacelor pe care le oferă știința și practica contemporană reprezintă un răspuns la solicitările complexe ale procesului amplu de așezare a raporturilor umane pe baza principiilor eticii și echității. Pe scurt, este necesar să dezbatem multiplele aspecte legate de stabilirea conținutului concret al echității în dinamica socială, ceea ce presupune perfectarea scării de valori sociale pentru a putea efectua aprecieri echitabile ale efortului depus de membrii societății. Dar aceasta cere, la rîndul ei, ca cercetarea științifică să ofere soluții pentru elaborarea mecanismului echității în toate articulațiile sale, să contribuie la perfecționarea criteriilor și a mijloacelor necesare „măsurării" rolului economic și social al fiecărui cetățean și stabilirea modalităților de recunoaștere din partea societății a efortului depus. Dar toate acestea depășesc limitele recenziei de față și rămîn doar sugestii pentru noi direcții de cercetare a multiplelor aspecte ale echității sociale.

În obiectiv:

Dumitru Spătaru

FILOZOFIA MARXIST-LENINISTĂ

EDITURA POLITICĂ, BUCUREŞTI, 1972, p.

Dumitru Spătaru
PE SCURT
DESPRE:
Filozofia marxist-leninistă
editura politică

PE SCURT DESPRE ... O COLECŢIE

DE

OCTAVIAN CHEŢAN

Funcţionalitatea colecţiilor în activitatea editorială este unanim recunoscută. Ele recomandă o carte înainte ca cititorul să o răsfoiască măcar, şi într-un mod mai elocvent decît orice recenzent. Primul ambasador al unei cărţi, prima ei carte de vizită, colecţiile conferă un plus de personalitate însuşi editorului în acţiunea sa de orientare şi structurare a producţiei de carte.

O colecţie presupune intenţii clare, riguros şi sistematic urmărite, unitate de concepţie, exigenţă şi consecvenţă în realizarea programului. Căci ea nu poate fi decît prestigioasă, altfel se autoanulează. Lansarea ei implică, în modul cel mai evident, *maximă răspundere şi respect pentru publicul căruia i se adresează*, precizarea clară a opţiunilor şi intenţiilor legate de noua formulă editorială.

În ultimii ani, colecţiile s-au impus cu autoritate şi în domeniul cărţii ideologice. Aşa, de pildă, reunesc un public cititor tot mai larg şi sînt tot mai preţuite colecţii ca *Biblioteca de filozofie şi sociologie*, *Idei contemporane*, *Prelegeri de marxism-leninism* ş.a. ale Editurii politice sau *Mica bibliotecă etică*, *Sinteze sociologice*, *Logos* ş.a. ale Editurii ştiinţifice, sau *Enciclopedia de buzunar* şi *Orizonturi* ale Editurii enciclopedice române etc. etc., pentru a ne opri la aceste cîteva exemple.

Rev. filoz., 20, 4, p. 463–467, Bucureşti, 1973

Recent a fost lansată, în Editura politică, colecția *Pe scurt despre*. Evenimentul editorial a trecut însă aproape neobservat de publicul cititor, iar colecția a rămas, cel puțin deocamdată, în cvasianonimat. Care sînt motivele acestui semieșec? De ce o colecție menită, probabil, să înviorează și să stimuleze interesul pentru cartea de ideologie nu întîlnește receptivitatea scontată?

Prima lucrare apărută în această colecție este *Filozofia marxist-leninistă*, semnată de Dumitru Spătaru. Spre regretul cititorului, ea nu este însoțită însă de nici o precizare din partea editurii privind rosturile noii colecții (profil, periodicitate, tematica vizată etc.) și nu conține nici măcar obișnuitul anunț al viitoarelor apariții. Totul se petrece ca și cum lucrarea lui Dumitru Spătaru ar constitui cea mai bună recomandare a întregii colecții, modelul ei reprezentativ, reclama ei vie, în act.

Lectura acestui „model" este însă dezarmantă. Impresia că tot ce citești ai mai citit și altădată se insinuează treptat și devine apăsătoare. Dar ea nu se datorește, cum s-ar părea la început, doar reîntîlnirii unui mai vechi rețetar de producere a unor broșuri pe această temă. Ci avem de-a face efectiv cu reeditarea unei mai vechi lucrări, *retipărită cel puțin pentru a treia oară*, în deplină cunoștință de cauză, *de aceeași editură*! Neplăcută surprindere pentru cititor și incredibilă practică a unei edituri!

„Vechimea" textului este atestată, în primul rînd, de modul în care se desfășoară analiza temei: sînt omise orice referiri la umanismul funciar al filozofiei marxiste, la angajarea ei în dezbaterea problemelor fundamentale ale omului contemporan, la recuperarea perspectivei axiologice, la reintroducerea problematicii valorilor în circuitul ideilor marxiste, lipsesc orice raportări la contextul filozofic actual, la poziția gîndirii marxiste în realitățile ideologice contemporane etc. etc. Mențiunea întîlnită pe una din pagini, fără legătură cu restul lucrării, că filozofia, în general considerată, „are în vedere, în primul rînd, pe om cu problemele lui" (p. 34) nu e decît o interpolare ulterioară.

Noi am întîlnit pentru prima dată textul — care are probabil o istorie mai veche — în volumul de articole cu tematică ateistă *Știință, religie, societate* (Editura politică, 1971) sub titlul *Materialismul dialectic și istoric — concepție filozofică-științifică despre lume și societate*, autor Dumitru Spătaru. Ulterior, în 1972, odată cu transformarea acestui volum în culegere de lecții pentru învățămîntul de partid, articolul este retipărit sub același titlu, cu minime și nesemnificative adăugiri care se concretizează totuși în apariția ca prim autor al lui Vasile Oprescu, urmat de Dumitru Spătaru. Versiunea actuală — a treia, identificată de noi — menită să deschidă drum unei noi colecții (?!) urmează îndeaproape textul din 1971.

Micile intervenții în text operate de autor nu fac decît să demonstreze în detaliu autocopierea. Adăugarea unor fraze, suprimarea altora, ca și cele cîteva stilizări arată că au fost necesare totuși cîteva ore pentru definitivarea „noului" text. Unele modificări, după cum vom vedea, ating pragul ridicolului.

Iată cîteva mostre ale acestei „adaptări” :

Din volumul *Știință, religie, societate* (Editura politică, București, 1971).	Din broșura *Filozofia marxist-leninistă*, colecția *Pe scurt despre* (Editura politică, București, 1972).
„Idealismul și religia, dimpotrivă, consideră că la baza lumii stau fie ideile, fie spiritul, fie divinitatea care au existat înaintea lumii și independent de ea, că materia nu este veșnică...” (p. 12).	„*Idealismul* și religia socotesc dimpotrivă, că la temelia lumii stau fie ideile, fie spiritul, gîndirea, fie divinitatea. Potrivit filozofilor idealiști acestea au existat înaintea lumii și neatîrnat de ea; materia, după idealiști, nu este veșnică” ;... (p. 7).
„Cu alte cuvinte, este vorba de chestiunea : dacă natura a existat înaintea oamenilor înzestrați cu gîndire, sau, dimpotrivă, gîndirea ori vreun anumit « spirit » a existat înaintea lumii. Tocmai aceasta și este *problema fundamentală a filozofiei*” (p. 12).	„Cu alte cuvinte, este vorba de chestiunea : dacă natura a existat înaintea oamenilor înzestrați cu gîndire sau vreun anumit « spirit » a existat înaintea lumii. Tocmai aceasta este întrebarea de căpetenie, problema de bază, *problema fundamentală a filozofiei*” (p. 8).
„Filozofia materialistă se dezvoltă odată cu dezvoltarea științelor, se îmbogățește cu concluziile care rezultă din noile cuceriri ale științei și, la rîndul ei, ajută la progresul necontenit al științelor” (p. 12).	„Filozofia materialistă se dezvoltă odată cu dezvoltarea științelor, se îmbogățește cu adevărurile care rezultă din noile cuceriri ale științelor și, la rîndul ei, ajută la necontenita propășire a științelor” (p. 9).
„Aceasta nu înseamnă că idealismul în întregul lui și de-a lungul întregii istorii a filozofiei a avut întotdeauna și în mod exclusiv un rol negativ” (p. 13).	„Aceasta nu înseamnă că idealismul în întregul lui și de-a lungul întregii istorii a gîndirii filozofice a avut întotdeauna și numai un rol amăgitor” (p. 9).
„...tocmai pe această bază, au avut un rol stimulator, progresist în activitatea socială a oamenilor” (p. 14).	„Prin aceasta, ele au îmboldit mersul înainte al societății, au avut un rol progresist, în viața și activitatea omenirii” (p. 11).
„De aceea, atunci cînd vorbim de idealism, trebuie să avem în vedere *diferențele* dintre concepțiile dinăuntrul acestuia, să *deosebim* pe cele iraționaliste de cele raționaliste” (p. 14).	„De aceea, atunci cînd vorbim de idealism, trebuie să avem în vedere *deosebirile* dintre concepțiile dinăuntrul acestuia, adică să facem *diferențierile* cuvenite între cele raționaliste și cele iraționaliste...” (p. 13).

„Conştiinţa apare, deci, în această lumină, nu ca o oglindă care „reflectă" în mod mecanic, inert şi pasiv realitatea obiectivă" (p. 15).	„Cugetul, gîndirea apar, deci, în această lumină nu ca o simplă oglindă care „reflectă" în mod mecanic şi neînsufleţit lumea înconjurătoare" (p. 13).
„Această concluzie este avantajoasă claselor exploatatoare, care sînt interesate în demobilizarea oamenilor muncii, în abaterea lor de la lupta pentru o viaţă mai bună..." (p. 18).	„Această încheiere este folositoare claselor exploatatoare, care doresc slăbirea încrederii oamenilor muncii în propriile lor puteri, abaterea acestora de la lupte pentru o viaţă mai bună..." (p. 27).
„Botanica studiază frunzele, florile şi celelalte organe ale plantelor, viaţa plantelor şi legile existenţei lor, le clasifică etc." (p. 21).	„Botanica studiază rădăcinile, frunzele, florile şi celelalte mădulare ale plantelor, viaţa acestora, felul lor de a trăi, le clasifică etc." (p. 32).
„Prin urmare, fiecare ştiinţă se ocupă de studierea legilor care acţionează într-un anumit domeniu al lumii înconjurătoare" (p. 21).	„Prin urmare, fiecare ştiinţă se ocupă de studierea legilor care acţionează într-un anumit tărîm al lumii care ne înconjoară" (p. 32).
„Concepţiile noi, ideile revoluţionare însufleţesc şi călesc masele muncitoare, le luminează drumul, le ajută să înţeleagă legile şi căile dezvoltării sociale" (p. 26).	„Concepţiile noi, ideile revoluţionare îmboldesc, îndrumă şi călesc masele muncitoare, le luminează drumul, le ajută să înţeleagă legile şi căile dezvoltării sociale" (p. 38–39).

Această alternare a frazelor din cele două ipostaze atît de puţin diferite ale aceluiaşi text ar putea continua pe multe alte pagini. Ne-am oprit însă cu precădere asupra unor exemple care evidenţiază în plus şi genul de intervenţii operate cu ostentaţie în text. Preocupat, probabil, de sporirea gradului de accesibilitate al scrisului său, D. Spătaru înlocuieşte de zor termeni de mult intraţi în uzul curent al publicului nostru cititor cu expresii arhaizante, alteori prin perifraze inutile, care, în cel mai bun caz, îl amuză pe cititor.

Astfel, progresul, din textul prim, devine *propăşire*, independenţa — *neatîrnare*, baza—*temelie*, problema fundamentală a filozofiei — *întrebarea de căpetenie*, cauzele devin *pricini*, independenţa economică — *neatîrnare economică*, reflectarea calitativ superioară — *reflectare de cel mai înalt şi neasemuit tip*, criza generală a capitalismului — *alaiul său de nenorociri*, organele plantelor devin *mădulare*, neutru — *nepărtinitor*, stimularea şi însufleţirea devin *îmboldire*, domeniul — *tărîm*, şi multe, multe altele.

Cui se adresează această colecţie prin această primă broşură a ei? Unei categorii imaginare de viitori cititori, care, deocamdată, nu citesc nimic, nici măcar ziarele? Unora care nu urmăresc emisiunile de radio şi televiziune şi nu au urmat pînă acum nici o formă de învăţămînt de partid? După opinia noastră, a face filozofia *accesibilă* maselor largi înseamnă, în primul rînd, nu traducerea ei în limbajul de acum o sută de ani, de pe vremea războiului de *neatîrnare*, ci stimularea interesului unor pături largi de cititori pentru problematica filozofică, presupune talentul și priceperea de a prezenta și dezbate marile probleme ale gîndirii filozofice contemporane într-un mod atractiv, pasionant. Înseamnă război declarat clișeelor și banalităților, șablonului de orice fel, și nu repetarea lor în ediții reluate și răs-reluate, care ajung să obstrueze orice gîndire vie și să îndepărteze cititorii de cartea de filozofie.

Aceste principii ar trebui să călăuzească, după părerea noastră, orice colecție de popularizare a filozofiei marxiste, și nu grija de a reedita pentru a nu știu cîta oară texte cenușii, revăzute și răs-revăzute, lipsite de personalitate și de vibrație filozofică. Acțiunea de popularizare incumbă o maximă răspundere din partea editurilor. Aici se clădește prestigiul unei filozofii, al unei întregi culturi în rîndul maselor largi. Prin ea se transmit nu numai cunoștințe elementare într-un domeniu sau altul al ideologiei, ci se creează convingeri, se nasc sentimente și se stimulează atașamentul pentru o gîndire care domină viața spirituală a epocii noastre.

Ne mai miră oare nereușita de pînă acum a colecției *Pe scurt despre*? Spre regretul nostru, nu. Continuă să ne mire însă lipsa de exigență a Editurii politice, ușurința cu care a lansat această colecție și expedientul la care a recurs pentru aceasta.

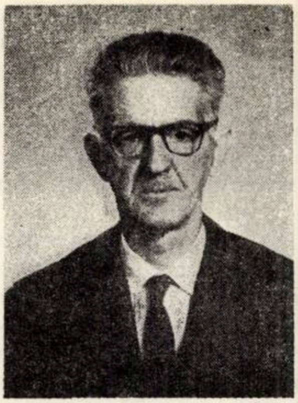
[illegible] a face filosofie populară maselor largi [illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

EVOCARE



PROFESORUL MIHAIL NECULCEA
(1904–1972)

> *„Generozitatea este onoarea marilor revoluții”.*
>
> (André Malraux)

Au trecut cîteva luni de cînd nu mai putem să-l întîlnim printre noi pe profesorul Mihail Neculcea. Personalitate didactică, științifică și civico-morală de elită a corpului universitarilor din România, a onorat titlul de „profesor emerit” la facultățile de matematici și filozofie din București, transmițînd corpului didactic și studenților mesajul profesional, politic și etic al celui mai progresist filon din tradiția noastră universitară. Licențiat în litere și filozofie (Paris 1931), doctor în matematici (București 1947), șef de sector la Institutul de matematică, Mihail Neculcea s-a făcut cunoscut în numeroase cercuri ale intelectualității noastre ca un om de știință și cultură cu preocupări și pasiuni larg desfășurate — de la fundamentele matematicii (domeniu în care a realizat valoroase cercetări cu caracter axiomatic) și logica matematică la istoria filozofiei moderne; de la arta plastică universală și pictura națională la muzica lui Bach; de la psihologie și teoria literară la mișcarea de idei politice din lumea contemporană.

Ca membru al grupului de cadre didactice universitare militante de stînga, îndeplinind misiuni ale partidului comunist menite să transforme universitatea noastră într-un autentic factor de conștiință și răspundere națională, fiind după Eliberare, unul dintre pionierii democratizării Universității din București, este firesc ca rolul social îndeplinit de profesorul Neculcea să fi avut puternice rezonanțe civico-morale în mediul și în stilul de muncă universitar. Mihail Neculcea s-a înscris în tradiția acelor intelec-

Rev. filoz., 29, 4, p. 469–474, București, 1973

tuali români care, tocmai datorită unei mari forțe de caracter, unei mari receptivități intelectuale și afective față de seducțiile științifice și morale ale adevărului, datorită unei aptitudini deosebite pentru formularea riguroasă a acestui adevăr, ajung să depășească limitele ideologice ale grupului social din care, prin familie, fac parte. Ca adolescent, în Franța, a luat contact cu organizațiile progresiste din liceele pariziene și, ulterior, cu mișcarea muncitorească, devenind în 1935 membru al Partidului Comunist Francez, acționînd în cadrul grupului comunist român din Paris. În experiența sa politică s-au întipărit adînc semnificațiile ,,Frontului popular" din Franța și ale epopeii spaniole. Generozitatea marilor revoluții, despre care vorbea Malraux, a iradiat și definit procesul maturizării civico-morale a personalității lui Mihail Neculcea, devenind *principalul ei semn distinctiv*. Generozitatea s-a manifestat atît în spiritul său deschis, setos de comunicare umană vie, tumultuoasă, cît și în fermitatea, principialitatea și disciplina cu care își apăra și înfăptuia convingerile și aspirațiile revoluționare. Așa a fost remarcat, cunoscut și stimat în cercurile intelectualității progresiste de stînga din Iași și București (după ce s-a stabilit definitiv în țară, 1937), pentru aceste trăsături de caracter a fost apreciat și a dobîndit încrederea comuniștilor. În anii antebelici, la Iași, profesorul Neculcea s-a remarcat ca un agitator politic în mediul intelectual, prin presă, și ca susținător activ al luptătorilor comuniști și antifasciști din închisori sau supuși urmăririi.

Stabilindu-se la București, în primăvara anului 1941 s-a apropiat de unii colegi de la Facultatea de matematică. Prestigiul lor ca eminenți matematicieni — mărturisea profesorul mai tîrziu într-un text închinat *Memoriului universitarilor* — i-a apărut cu atît mai remarcabil cu cît aceștia ,,împărtășeau în mod public idei foarte avansate, unii dintre ei mergînd pînă la recunoașterea necesității unei revoluții de tip socialist"; și ținea să precizeze importanța acestui fapt: ,,Să reamintim că luările de atitudine hotărîte erau foarte meritorii, dacă ținem seama de faptul că lupta intelectualității progresiste se desfășura în condițiile grele ale unui regim de extremă asuprire ideologică, care considera că orice gîndire liberală, cu atît mai mult orice concepție cu caracter socialist era o crimă, o trădare față de stat și față de societate". Aceste merite erau în întregime și ale lui Mihail Neculcea. În timpul războiului, a fost unul dintre militanții de frunte ai ,,Uniunii patrioților" din Universitatea bucureșteană, fiind prezent în toate acțiunile antifasciste inițiate de ea, contribuind la formarea de noi grupe ilegale ale acestei organizații; între altele a participat la redactarea și difuzarea ziarului ,,România liberă".

Consecvența poziției și seriozitatea argumentelor, măsura și bunul-simț, care îi marcau cu armonie și farmec fiecare din compartimentele activității, au determinat simpatia și prețuirea profesorilor de stînga. Firesc, fără surprize pentru aceștia, Mihail Neculcea și-a putut îndeplini importanta misiune pe care i-o încredințase conducerea partidului comunist în pregătirea *Memoriului universitarilor* și în organizarea campaniei pentru strîngerea semnăturilor pe acest document.

Este profund caracteristic pentru spiritul obiectiv, sobru și generos al profesorului Mihail Neculcea modul în care a descris, în textul menționat, geneza și desfășurarea acțiunii care a intrat în istoria luptei noastre antifasciste sub numele de *Memoriul universitarilor*. Profesorul relevă cu mîndrie că Facultatea de științe, din care pe atunci făcea parte Secția de matematică, „a fost un focar de rezistență, de agitație democratică și revoluționară și la un moment dat a determinat o luare de poziție a întregii intelectualități universitare față de fascism”. Este impresionant modul în care vorbește pe larg despre principalii animatori ai „grupului de patrioți” din cadrul Facultății de științe : „Figura luminoasă a profesorului medic Dumitru Bagdasar, vechi militant comunist, a eminentului om de știință și neobosit activist social profesor S. Stoilov, a profesorilor doctori Daniel Danielopolu, N. Lupu, Marin Enăchescu, a profesorilor fizicieni Traian Gheorghiu, Ștefan Vencov și mulți alții” ; se subliniază aderarea la acest grup a profesorului Gh. Vrănceanu, ca și inițiativa acestuia în concretizarea formei de protest a universitarilor. Din întreaga descriere făcută de Mihail Neculcea se degajă bucuria și mîndria că au existat asemenea oameni integri, că Facultatea de științe s-a situat în avangarda universitarilor de stînga. Cît despre propriul rol, el este consemnat sec, exclusiv sub raport faptic, deși tocmai Mihail Neculcea a avut pe tot parcursul acțiunii legătură cu Lucrețiu Pătrășcanu, care a revăzut și a dat formă definitivă *Memoriului*, care i-a asigurat sprijinul politic și material al partidului. Mai mult, el nu a valorificat *pentru sine* acest aspect al contactelor personale cu Lucrețiu Pătrășcanu, deși avea pe deplin și în exclusivitate dreptul la asemenea relatări autentic „istorice” ; el nu s-a oprit asupra acestui aspect al *Memoriului*, nu l-a „valorificat” din singurul motiv că acest lucru ar fi însemnat să vorbească și despre sine în „prim plan”. Și-a permis să relateze o singură replică (dată în cursul campaniei de semnături unui universitar, lăsat anonim, care se îndoia de eficiența memoriului, considerîndu-l o „utopie”) ; ea concentrează demnitatea, realismul și patosul politic al militantului Mihail Neculcea : „Țin să vă asigur că nimeni, nici eu și nici colegii mei, nu ne-am gîndit că acest memoriu, prin el însuși, va putea schimba soarta războiului. Dar aș dori să vă vorbesc despre un lucru de a cărui semnificație istorică și politică nu ne putem îndoi : acest memoriu trebuie să demonstreze poporului nostru, istoriei, generațiilor viitoare că intelectualitatea progresistă a generației noastre nu a privit cu pasivitate politica reacționară și antinațională a regimului antonescian, ci s-a alăturat celorlalte forțe progresiste din lumea întreagă în lupta generală împotriva fascismului, pentru democrație și progres social”.

O asemenea atitudine, față de o acțiune în care autorul a jucat rolul unui personaj *principal*, rămîne un model educativ, demn de cele mai bune tradiții comuniste, revoluționare în aprecierea evenimentelor istorice și a rolului propriu.

Sub semnul aceleiași generozități militante, s-a angajat profesorul Neculcea și în lupta ulterioară pentru democratizarea Universității din București, și în procesul restructurării ei după noi principii, fie că a fost membru fondator al grupării universitare democrate, fie că a contribuit activ la înființarea ARLUS-ului, a primului sindicat universitar sau a Universității populare democrate (1945—1946). De asemenea, autoritatea morală dobîndită i-a permis să depună o muncă intensă și rodnică pentru atragerea în rîndurile Partidului Comunist Român a cadrelor universitare valoroase și democrate, precum și pentru afirmarea universității ca factor activ în susținerea guvernului dr. Petru Groza. După trei ani de absență din țară (1946—1949), timp în care a îndeplinit misiuni diplomatice (a fost primul nostru ministru plenipotenţiar *republican* în Olanda şi Danemarca), a cerut să revină la activitatea şi viaţa universitară.

Mihail Neculcea s-a dovedit pînă în cea din urmă clipă ca aparţinînd acelei categorii de militanţi de elită care niciodată nu ajung să fie copleşiţi de „semnificaţia istorică" a propriilor acte şi opţiuni. Deşi dotat cu un acut simţ al opiniilor personale, avînd o adevărată aversiune pentru atitudinile şi actele nedefinite, a păstrat în acelaşi timp o discreţie sobră şi absolut consecventă asupra proceselor de conştiinţă şi a detaliilor care i-au însoţit actele civice definitorii, dovedind o modestie structurală, egalată doar de generozitatea sa. Aşa după cum, în dimineţile însorite de iarnă, cînta la pian doar pentru sine, tot aşa se jena să deschidă coperta multor dosare în care numele său figura în plină lumină în contexte dramatice. Omul care ştia să pună în tot atîta pasiune, să fie adeseori atît de „subiectiv", aici, în faţa acestui domeniu, era de o reţinere deloc împovărătoare, care elimina posibilitatea „confesiunilor revelatorii". O singură idee, „personală", o exprima lapidar, ca o axiomă, aceea care reprezenta adevăratul laitmotiv al vieţii şi destinului său : în faţa marşului triumfal şi implacabil al revoluţiei socialiste, în pofida tuturor meandrelor, a tuturor refluxurilor istorice temporare, spiritul intelectual contemporan n-are decît o singură cale de urmat — aceea de a sluji necondiţionat mersul înainte al acestei revoluţii acolo şi aşa cum ea o cere. Unicele situaţii în care acest om, de aleasă educaţie şi eleganţă, devenea vehement şi dur erau acelea în care cineva cuteza să întunece „aurora boreală" a revoluţiei socialiste şi, prin aceasta, să justifice denigrarea disciplinei militante. Pe oameni ca Mihail Neculcea zigzagurile istoriei îi fac mai deschişi, mai puternici, pentru că se simt necesari şi de aceea devin intransigenţi în apărarea revoluţiei.

Singura temă care îl făcea de un optimism absolut, exprimat în imaginile cele mai înflăcărate, susţinute pe deplin de temperamentul său vulcanic, era tema revoluţiei socialiste. Şi cu toate acestea era omul care nu ierta exagerări emoţionale de nici un fel. Personalitatea sa a reprezentat un adevărat factor politic, *conştiinţă* autentică a colectivităţii universitare. Mihail Neculcea s-a înscris astfel printre ctitorii anonimi, făuritori de stil civic-moral ai universităţii socialiste din capitala ţării. Şi, poate, cea mai mare satisfacţie pe care a putut să o aibă a fost aceea de a fi considerat ca atare nu numai cu prilejuri festive, ci în cele mai diverse situaţii din viaţa de toate zilele, atît de colegi, tovarăşi, prieteni, cît şi de către adversari.

Educaţia politică exercitată de profesor în cele trei decenii s-a împletit organic cu alte două dimensiuni, fundamentale pentru un autentic stil universitar: cultul comunicării valorilor spirituale, al promovării talentelor şi ideilor, cultul prieteniei şi al omeniei, amîndouă practicate ca o „artă de a trăi" ; şi cultul unui cod etic absolut, vigilent împotriva degradării regulilor unei convieţuiri şi cooperări de înaltă ţinută. Fără aceste două planuri, arhitectonica personalităţii profesorului Neculcea şi prezenţa ei în numeroase elemente ale stilului vieţii universităţii bucureştene ar rămîne incomplete. A fost, incontestabil, un „factor informal" extrem de eficient în cultivarea şi generalizarea „reflexului civic" spontan (pornit din adîncul propriului eu), ceea ce corespundea *democratismului structural* al personalităţii sale.

Avea o nevoie vitală de societate, a știut să fie constant contemporan, pe cei mai tineri nu-i „patrona”, nu-i apăsa cu experiența sa, ci, dimpotrivă, îi degaja, știind să ocupe nu o dată și locul de „elev”, ca și pe cel de tribun în cele mai diferite cercuri de intelectuali mai tineri. În efortul de a dezvolta spiritul de opinie și demnitate intelectuală, M. Neculcea cîștiga prin capacitatea de a-și defini cu rigurozitate și de la început propriul punct de vedere și de a solicita, cu toată insistența și real interes, confruntarea cu alte opinii, făcînd dovada constantă a unui efort de obiectivitate și, simultan, a unui acut simț polemic.

Acest tonus vital era un indiciu al ponderii importante pe care o aveau în personalitatea sa ființa artistică și indiferența pentru roluri și titluri sociale administrative. După cum nu era copleșit de contribuțiile sale civico-politice din trecut, nu era nici neliniștit de „ambiții științifice” ; de aceea vorbea cu atîta mîndrie, noblețe și bucurie despre talentele tinere din școala matematică românească, pe multe le cultiva personal, fără nici o urmă de intenție „mentorală”, ci pur și simplu din bucuria estetică de a se mișca în sfera valorilor autentice, din bucuria etică de a fi printre primii care le-au recunoscut.

Deși prin lucrări ca *Gîndire și formalism* (*Caiete de filosofie*, București, 1947), *Leibniz și cearta asupra infiniților mici* (teza de doctorat, 1947), *Condiții de convergență pentru șiruri* („American Mathematical Monthly”, XI, 1961) a dovedit remarcabile calități științifice de cercetare, a avut în același timp acea rară și deosebit de prețioasă capacitate pentru un cadru universitar și om de știință de a fi total lucid cu privire la specificul propriilor valențe creative într-o specialitate în care existau modele de gîndire originală atît de mărețe. Aceasta i-a permis să fie un profesor cu o mare eficiență didactică și să dețină un rol pozitiv de prim ordin în destinul multor valori matematice românești. Era pentru un singur fel de selecție a valorilor, de stabilire a ierarhiilor științifice : prin *confruntarea* lucrărilor, și nu prin blocarea lor și nici prin emiterea și difuzarea de aprecieri preconcepute. De aceea, ca referent științific, ca „arbitru” în diverse jurii și dispute a susținut și aplicat cu perseverență criteriul promovării personalității științifice, oricît de modestă sau încă nedefinită ar fi fost, deocamdată, valoarea contribuției.

Mihail Neculcea avea cultul nobil al *marilor prietenii*. A dezvoltat forma prieteniei *active*, angajate. Participa la frămîntările și bucuriile prietenilor, avea un dar extrem de rar întîlnit de *a se identifica* cu cauza aceluia pe care-l considera prieten, știind să participe cu toată dăruirea, eliminînd orice semn de „obligativitate” sau comoditate. Detesta și condamna vehement modurile incomplete de acțiune sau cele făcute de mîntuială pentru a salva aparențele bunei-cuviințe. Și în acest plan a oferit modele și lecții de mare rezonanță civică. Atît în raporturile de prietenie sau colegiale, cît și în cele civico-politice și administrative a fost un model unanim recunoscut (proverbial chiar) de punctualitate și respectare a angajamentelor luate, neadmițînd sub nici o formă nici sieși, nici altora, scăpări motivate prin „circumstanțe”. Avea un spirit de discernămînt axat pe *esențe*, iertînd multe slăbiciuni omenești, dar repudiind lipsa de caracter, fiind în stare să rupă irevocabil relații foarte vechi pentru un gest sau o atitudine care indica depășirea condiției lor morale. Această modalitate autentic principială de a fi prieten se prelungea și completa cu marea sa *omenie.* Lupta pentru altul cînd trebuia înlăturată o nedreptate, redusă o suferință, cînd teama putea fi transformată în speranță și bucurie. A fost un autentic ,,hidalgo" contemporan al binelui numai din sentimentul frumuseții și nobleții actului generos. S-a înscris printre acele spirite care au consumat cele mai multe energii și timp pentru a opri degradarea relațiilor interpersonale, înnobilîndu-le prin acte, și de aceea nimeni nu-i putea refuza concursul pentru că se știa că în spatele fiecărei solicitări venite din parte-i se găsea un om sau o cauză care merită. Prezența sa era o garanție. Solicitudinea sa nega filantropismul și înfiera ,,serviciile".

Numeroase lecții de etică civică aplicată, date timp de decenii de profesorul Neculcea, au intrat în fondul de modele și tradiții morale ale mediului universitar, oferind multora, și nu o dată, criterii de elaborare a celei mai adecvate reacții-atitudini etice, ca și criterii de verificare a moralității și eficienței morale a conduitei civice proprii.

Deosebit de important pentru tipul social-istoric de morală pe care-l dezvoltăm în prezent este faptul că multitudinea de valențe ale rolului civic și etic pe care l-a dezvoltat și realizat timp de trei decenii Mihail Neculcea are în matricea sa generică *sinteza dintre un mare caracter și forța creatoare a ideilor și disciplinei militante a revoluției socialiste.*

NICOLAE S. DUMITRU, FLORICA NEAGOE
și MIHAI ZUGRAVU

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

LA 125 DE ANI DE LA APARIŢIA „MANIFESTULUI PARTIDULUI COMUNIST”

(Sesiune de comunicări ştiinţifice)

Vineri 10 martie 1973 s-au desfăşurat în capitală lucrările sesiunii de comunicări ştiinţifice cu tema *Însemnătatea istorică a „Manifestului Partidului Comunist” şi influenţa lui asupra mişcării muncitoreşti din România*, organizată de Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice, Academia „Ştefan Gheorghiu” şi Institutul de studii istorice şi social-politice.

Au participat tovarăşii Leonte Răutu, membru al Comitetului Executiv al C.C al P.C.R., preşedinte al Consiliului de conducere, rector al Academiei „Ştefan Gheorghiu”; Gheorghe Stoica, membru al Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R.; Ştefan Voitec, membru al Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R.; Aurel Duca, membru supleant al Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R.; şef de secţie la C.C. al P.C.R.; Constantin Pîrvulescu, vechi militant al mişcării muncitoreşti din ţara noastră; Ion Popescu-Puţuri, directorul Institutului de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C. C. al P.C.R.; Ion Ceterchi, vicepreşedinte al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice; Valter Roman, directorul Editurii politice; Nicolae Cioroiu, directorul Muzeului de istorie a partidului comunist, a mişcării revoluţionare şi democratice din România, precum şi activişti de partid şi de stat, oameni ai muncii din Bucureşti, cadre didactice, cercetători.

Asistenţa a ascultat cu un deosebit interes comunicările: *„Manifestul Partidului Comunist”, document programatic al comunismului ştiinţific* de Leonte Răutu; *Cadrul social, economic şi politic în care a apărut „Manifestul Partidului Comunist”* de prof. univ. N. N. Constantinescu; *„Manifestul Partidului Comunist” şi mişcarea muncitorească din România* de Ion Popescu-Puţuri; *Etapele de dezvoltare a mişcării muncitoreşti revoluţionare şi democratice din România pînă la crearea P.C.R., reflectate în programele politice ale clasei muncitoare din ţara noastră* de prof. univ. Aron Petric, decanul Facultăţii de istorie a Universităţii din Bucureşti, şi Nicolae Copoiu, secretar ştiinţific la Institutul de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.; *Biruinţa ideilor „Manifestul Partidului Comunist” în lupta împotriva curentelor filozofice idealiste* de Gh. Berescu, şef de secţie la Institutul de ştiinţe politice şi de studiere a problemei naţionale; *„Manifestul Partidului Comunist” şi actualitatea ideilor sale cu privire la rolul istoric al partidului comunist al clasei muncitoare* de Marin Badea, cercetător ştiinţific la Institutul de studii istorice şi social-politice.

Rev. filoz., 20, 4, p. 475–476, Bucureşti, 1973

NOTĂ

În luna aprilie 1974, la Mainz (R.F. Germania), va avea loc al 4-lea Congres Internaţional Kant, cu prilejul aniversării a 250 de ani de la naşterea gînditorului.

Programul urmează să fie stabilit de un comitet de organizare sub direcţia prof. dr. Gerhard Funke. Comunicările vor fi publicate în volum înainte de data ţinerii congresului, pentru a permite o participare mai largă a specialiştilor la dezbateri. Comunicările vor trebui trimise pe adresa: *4 Internationale Kant-Kongress, Vorbereitender Ausschuss, Vorsitzender: Gerhard Funke, D 65 Mainz, West Germany, Philosophisches Seminar der Universität.*

MARGINALII ŞI COMENTARII

L. LEVY-BRUHL ÎN ACTUALITATE ?

În revista „Ramuri” (nr. 2 din 15 februarie 1973), Grigore Traian Pop semnează un amplu articol pe marginea lucrării lui Nicolae Petrescu, *Primitivii*, apărută în 1944, în Editura Casa şcoalelor.

Mobilul acestei analize — astăzi, la aproape 30 de ani de la editarea lucrării — nu ne este limpede dezvăluit. Ezitările şi confuziile de planuri, ambiguitatea unor formulări valorizante nu ne îndeamnă să considerăm articolul nici ca o încercare de a preciza locul lui Nicolae Petrescu într-o istorie a culturii noastre moderne şi nici ca o pledoarie pentru o eventuală reeditare a cărţii (idee care circula mai anii trecuţi în unele redacţii).

De fapt, dincolo de unele divagaţii speculative în legătură cu sociologia comparată, considerată ca fiind „mai degrabă o filozofie a istoriei mutată pe terenul sociologiei” cu rostul de „a formula, cît mai precis şi retoric convingător”, premisele tezei despre „substratul permanent al vieţii omeneşti”, despre identitatea de fond a diverselor forme de viaţă socială, din trecutul îndepărtat şi din prezent, Grigore Traian Pop evită orice analiză a conţinutului propriu-zis ştiinţific al cărţii lui Nicolae Petrescu. Sîntem avertizaţi, doar, împotriva greşelii pe care am săvîrşi-o atunci cînd, „ în mod automat şi nediferenţiat”, am considera *inadvertenţele ştiinţifice* din carte drept *erori ideologice*.

Care sînt aceste „ inadvertenţe” şi în ce direcţii au evoluat în ultimii treizeci de ani cercetările ştiinţifice în acest domeniu, nu aflăm însă, după cum nu se precizează nimic nici în legătură cu implicaţiile ideologice proprii poziţiei teoretice generale a autorului *Primitivilor*. În schimb, sîntem preveniţi că noţiuni ca „ evoluţie”, „ progres”, „ devenire” „nu sînt noţiunile fundamentale” ale cărţii, deoarece „eternul uman, valorile general-umane se află într-o relaţie destul de delicată cu progresul” şi o excesivă apropiere a lor ne-ar plasa „ în afara logicii”. Aşadar, nu specificul societăţilor primitive, nu relativa lor imobilitate de-a lungul veacurilor — aşa cum în mod „naiv”, probabil, consideram pînă acum — ar justifica locul periferic al acestor concepte într-o asemenea cercetare, ci un raport mult mai general, observat la scara întregii istorii umane, între „ eternul uman” şi dezvoltarea socială.

Ajuns aici, Grigore Traian Pop ne dezvăluie una din *dominantele* şi, poate, unul din *mobilurile* comentariului său la cartea lui Nicolae Petrescu : analizele acestuia îi prilejuiesc lui Grigore Traian Pop afirmarea publică a *admiraţiei şi a respectului său nelimitat pentru teoria lui L. Lévy-Bruhl despre mentalitatea primitivă* (teorie potrivit căreia populaţiile primitive s-ar deosebi radical de cele civilizate printr-o mentalitate specifică, „ mistică” şi „ prelogică”, insensibilă la principiul contradicţiei, refractară la experienţa obiectivă şi la raţionamentul logico-experimental, întemeiată pe „ reprezentări colective” şi condusă de „ legea participării”). „ *Autoritatea acestei teorii* — subliniază Grigore Traian

Rev. filoz., 20, 4, p. 477–481, Bucureşti, 1973

Pop — *este incontestabilă*". Mai mult, sîntem informaţi că „*e încă actuală*, multe încercări etnografice şi etnologice luînd-o ca punct de reper" (subl. ns.). Temeiul acestor aprecieri rămîne nedivulgat, şi nu dintr-un capriciu de autor care pretinde să fie crezut pe cuvînt, ci pur şi simplu pentru că nu depăşeşte zona convingerilor subiective. Dacă l-am solicita pe Grigore Traian Pop să ne indice măcar cîteva din acele „ multe încercări etnografice şi etnologice" care continuă şi *astăzi* să ia ca punct de reper teoria lui L. Lévy-Bruhl, i-am crea o situaţie fără ieşire. Căci orice apel, competent şi onest, la situaţia actuală a cercetării în acest domeniu ar învedera caracterul arbitrar al tezelor sale despre pretinsa actualitate a teoriei lui L. Lévy-Bruhl.

În ce priveşte atitudinea lui Nicolae Petrescu faţă de această teorie, comentariile lui Grigore Traian Pop descriu salturi bruşte, surprinzînd cititorul. Aflăm astfel că, după Nicolae Petrescu, „o mentalitate primitivă nu există . . . , cum nu există o mentalitate civilizată . . . "; în continuare aflăm însă că „ Nicolae Petrescu este sedus totuşi de teoria, mult mai spectaculoasă, e drept, a autorului *Mentalităţii primitive* . . . ", căreia îi opune însă „ o demonstraţie inversă", relevînd că şi cei civilizaţi „ sînt — exceptînd gîndirea ştiinţifică a unei minorităţi — aproape tot atît de mistici şi prelogici ca şi primitivii", deosebirile dintre cele două mentalităţi nefiind esenţiale. Această ultimă teză, Grigore Traian Pop o consideră „ o articulaţie precară a raţionamentului" lui Nicolae Petrescu.

De fapt, autorul *Primitivilor* supune criticii atît teoria lui L. Lévy-Bruhl, cît şi tezele şcolii antropologice engleze care afirma identitatea spiritului uman în toate timpurile şi locurile. Astfel, întrebîndu-se dacă „există o « mentalitate primitivă », sau pînă la ce punct se poate vorbi de o deosebire între primitivi şi civilizaţi în această privinţă?", Nicolae Petrescu constată că „ unii autori au crezut că văd în modul de gîndire al primitivilor un fenomen cu desăvîrşire specific şi esenţial deosebit în ceea ce priveşte principiile pe care se întemeiază operaţiile lor mintale. După alţi autori, mentalitatea primitivă n-ar fi decît o abstracţie schematică, fără nici un temei în realitate, pentru că elementele ei ar fi identice cu acelea ale gîndirii civilizaţilor" (p. 366). Iar mai departe, el conchide : „ Aceste consideraţii ne indică sensul în care se poate vorbi de o mentalitate primitivă. *O asemenea mentalitate există*, după cum există o mentalitate naţională, provincială, individuală, profesională etc., *fiind determinată de anumite condiţii şi concepţii în mediul şi în evoluţia socială a omului.* Situaţi în cadrul lor social şi raportaţi la stadiul dezvoltării lor culturale, primitivii ne apar mai puţin singulari în manifestările lor. Din acest punct de vedere, *mentalitatea primitivă ne apare ca un proces în continuă mişcare*, iar nu ca un produs definitiv închegat" (p. 367, subl. ns.). În ce priveşte teoria lui L. Lévy-Bruhl, Nicolae Petrescu constată : „ Prelucrînd un imens material documentar, *acest autor ne-a arătat că există o mentalitate primitivă*, cu anumite trăsături şi tendinţe caracteristice. Aceste note diferenţiale pot fi interpretate şi înţelese mai uşor, dacă le considerăm a fi *în funcţie de societatea în care apar*, decît raportîndu-le la prelogism şi misticism" (p. 377—378, subl. ns.).

Distanţa faţă de comentariile lui Grigore Traian Pop este imensă. Nu avem nici un temei să afirmăm că Nicolae Petrescu ar fi negat existenţa unei mentalităţi primitive sau ar fi fost sedus de teoria lui L. Lévy-Bruhl. Dimpotrivă, admiţînd o mentalitate primitivă ca „ unul din tipurile de manifestare ale gîndirii umane", Nicolae Petrescu preciza, totodată, că, raportată la „ gîndirea ştiinţifică propriu-zisă" sau la „ aceea folosită în relaţiile zilnice din societăţile civilizate", ea ne dezvăluie că „ deosebirile sînt de grad şi că mecanismul gîndirii primitive se bazează pe aceleaşi principii ca şi acela al gîndirii civilizaţilor" (p. 378).

Această idee a unui fond spiritual comun pe care-l regăsim în întreaga evoluţie istorică a gîndirii, a dezvoltării mintale a omului este consecvent apărată de Nicolae Petrescu şi sistematic respinsă — spre surprinderea noastră — de Grigore Traian Pop.

Partizan fervent al lui L. Lévy-Bruhl, recentul interpret al *Primitivilor* consideră această teză o simplă ipoteză „ generoasă", bine venită în împrejurările concrete în care ea a fost formulată, avînd atunci şi rostul unei replici curajoase la adresa teoriilor rasiste care considerau că progresul şi civilizaţia ar fi apanajul strict al unor seminţii de rasă superioară. Dar înseşi faptele înfăţişate în carte — apreciază Grigore Traian Pop — ,, nu sînt în toate cazurile în consens cu principiul teoretic''.

Minimalizarea şi negarea tezei centrale a cărţii lui Nicolae Petrescu depăşeşte cadrul strict al unei discuţii pe marginea ei. Invităm autorul articolului din revista ,, Ramuri'' la o dezbatere teoretică mai amplă în paginile ,,Revistei de filozofie'' asupra acestei probleme.

O. Ch.

,,PIATRA FILOZOFALĂ'' A ÎNCADRĂRII PROFESORILOR DE ŞTIINŢE SOCIALE ÎN LICEE

Despre locul, rolul sau ponderea ştiinţelor sociale în formarea personalităţii sau despre necesitatea imperioasă a separării predării acestor discipline pe specialităţi, am pledat cu alte ocazii*. Asupra ultimei chestiuni vrem să revenim cu noi argumente, întrucît, între timp, au apărut unele puncte de vedere, care, nefiind de acord cu constituirea catedrelor de ştiinţe sociale distincte (economie politică, filozofie şi socialism ştiinţific), invocă o serie de argumente care nu rezistă, credem, unei confruntări cu logica faptelor. Totodată, cei ce susţin aceste opinii nu spun întotdeauna totul despre situaţia reală care a determinat această nouă orientare. Ca urmare, persistă unele ambiguităţi sau se eludează pur şi simplu esenţialul.

În acest perimetru se înscrie şi intervenţia colegului Ion Codru, apărută în revista ,, Tribuna şcolii'', nr. 77 din 6 ianuarie 1973, intervenţie care sintetizează conţinutul opoziţiei tuturor acelora care, cerînd revenirea la starea anterioară, nu spun răspicat adevărul cu privire la regretata ,, epocă de aur'' în care profesorii de ştiinţe sociale din licee erau consideraţi ,, specialişti'' cvasiuniversali şi cînd, predînd ,, de toate'', aveau mai uşor şansa de a-şi face norma la o singură şcoală.

Dacă la început Ion Codru afirmă că ,, predarea ştiinţelor sociale (trebuie) să se facă numai de către profesorii de ştiinţe sociale *cu studii corespunzătoare*'' (subl. ns.), ceea ce implică admiterea separării catedrelor, pe parcurs el uită acest deziderat şi pledează în favoarea revenirii la vechiul sistem de predare.

Există, oare, specialişti ,, *în ştiinţele sociale*'', adică profesori care să poată preda competent *toate* obiectele implicate în această denumire (economie politică, filozofie, socialism ştiinţific, istorie, etică, estetică etc.)? După opinia noastră, nu. Reţinînd, se înţelege, necesitatea firească a unui fond de cultură generală, profesorul care predă aceste discipline se specializează şi el, dezvoltîndu-se mai mult ,, pe verticală''. Numai astfel se pot evita diletantismul şi improvizaţia, atît de nocive în plan didactic, formativ. De aceea, nimeni nu trebuie să se considere vexat fiindcă nu i se recunoaşte această disponibilitate intelectuală sau psihopedagogică de ,, specialist universal''.

Considerăm că acei colegi care afirmă cu dezinvoltură sau aparentă naivitate că ,, absolvenţii facultăţilor de filozofie cunosc puţină economie politică, după cum cei de la A.S.E. cunosc puţină filozofie'' pierd din vedere tocmai esenţialul problemei. Cei care se situează pe această poziţie mai susţin că, în definitiv, nu-i cine ştie ce mare greutate ca absolvenţii A.S.E., de exemplu, să predea filozofia, iar dacă n-o cunosc, n-au decît s-o înveţe de acum încolo. Astfel de opinii ne miră, dar ne şi mîhnesc, deoarece acuză fie o abordare simplistă sau în necunoştinţă de cauză a respectivei probleme, fie o încercare de a drapa ,, strategic'' interese strict personale sub faldurile acelei haine atotacoperitoare care se cheamă, de obicei, „interesele generale ale învățămîntului". Dacă pînă acum se mai putea opina că oricine a absolvit o facultate cu profil social este apt să predea cu succes și filozofia, acest lucru va deveni treptat imposibil, odată ce, începînd cu anul viitor, noua programă de filozofie dedică aproape jumătate din cuprinsul său istoriei filozofiei. Filozofia marxistă ca atare nu poate fi înțeleasă sau însușită în mod logic, fără parcurgerea prealabilă a preistoriei ei, iar filozofia autentică nu se învață în nici un caz numai citind *despre* diferite școli, curente sau gînditori, ori prin consultarea „ad-hoc" a unor dicționare sau manuale, fără a studia sistematic și *la sursă* respectivele idei. În aceste condiții, a pretinde sau a accepta să predai filozofia fără o pregătire specială în această direcție este cel mai sigur mijloc de a compromite obiectul de studiu în fața elevilor.

---

* Vezi *Orizontul spiritual al profesorului de filozofie*, în revista ,,Lupta de clasă'', nr. 1/1971, şi art. *Filozofia şi integrarea socială a tineretului*, în revista ,,Era socialistă'', nr. 1/1972.

Prezența unor condiții similare determină ca și un absolvent al facultății de economie generală din cadrul A.S.E. să stăpînească mai bine, să fie mai informat și deci mai competent în predarea economiei politice decît un absolvent al facultății de filozofie, de exemplu. Evident, rămîne deschisă posibilitatea ca și absolvenții A.S.E., precum și cei ai facultății de istorie să-și completeze, eventual, catedra cu ore de socialism științific sau de educație cetățenească.

Restul argumentelor folosite de prof. Ion Codru, precum : „risipirea timpului profesorului, timp pe care acesta l-ar putea folosi cu chibzuință pentru documentare și informare la zi", sau că astfel apar „profesori navetiști", sau că „profesorii de marxism-leninism trebuie să stăpînească temeinic toate părțile constitutive ale marxism-leninismului" etc., nu cred că sînt nici ele fundate. Căci ne întrebăm și-i întrebăm totodată pe cei care le susțin : a) Cum să te pregătești temeinic atunci cînd predarea mai multor discipline te obligă să fii la zi cu ceea ce apare în toate aceste domenii? b) Expresia „profesor navetist" — alții spun „turist" — șochează și poate chiar să impresioneze pe cei din afara învățămîntului, dar ea nu convinge. Și aceasta pentru simplul motiv că autorii ei dramatizează o situație cvasigenerală. Cu excepția cîtorva obiecte „privilegiate" (matematica, fizica, limba și literatura română), există, după cum știm, foarte mulți colegi de cancelarie, care, prin forța împrejurărilor, își completează norma didactică la alte școli. Cu toate acestea, nu știm ca despre acești colegi să se vorbească pe același ton de „îngrijorare", după cum n-am constatat că ar fi vreo legătură organică între „plimbarea" lor forțată și nivelul pregătirii lor profesionale. Există suficiente exemple care atestă că sînt printre aceștia profesori buni și foarte buni, după cum, printre cei ce-și completează de ani de zile catedra la aceeași școală nu lipsesc și unele exemple de dascăli a căror pregătire lasă de dorit. Și atunci?

Fără doar și poate, ar fi ideal să avem toți norma într-o singură unitate școlară, dar cum condiții obiective n-o permit, iar noi am știut de la începutul carierei la ce putem spera, nu ne rămîne decît ca, în scopul servirii exemplare a adevăratelor interese generale ale învățămîntului, servind implicit și pe cele proprii, să acceptăm și noi, ca și atîția alți colegi ai noștri, *ore în specialitate* în mai multe școli.

Sîntem convinși că predarea separată a disciplinelor în discuție nu poate rămîne numai un simplu deziderat sau un experiment efemer, ci constituie singura cale viabilă a cărei generalizare și legiferare este validată de experiența didactică, fiind în același timp reclamată și de nevoile unui învățămînt modern care comută accentul de la informativ la formativ. Căci, pentru un profesor sau viitor profesor, problema competenței nu se pune la fel ca pentru pregătirea oricărui absolvent al unei facultăți oarecare, întrucît, pe lîngă temeinice cunoștințe în specialitate sau în psihologie, profesorul mai are nevoie și de vocație, de anumite *abilități* sau, poate, de acel simț al depistării subtilităților inerente obiectului. Cei ce lucrează nemijlocit în învățămînt cunosc foarte bine ce valoare prezintă acest „amănunt". Tinerii — elevi sau studenți — au, pe lîngă o firească și permanentă curiozitate cognitivă, și acel obicei de a-l sonda, din cînd în cînd, pe profesor printr-un soi de întrebări „naive", dar care ascund de regulă un anumit tîlc. Sînt acele întrebări-test prin care elevii vor să-și dea seama de pregătirea profesorilor lor şi e greu de presupus sau de susţinut că acela care n-a absolvit facultatea de filozofie — şi care deci nu s-a format mai mulţi ani într-un climat adecvat — va putea răspunde acestor întrebări sau va preda cu competenţă filozofia.

Dacă vom privi problema separării catedrelor de ştiinţe sociale din liceu prin prisma finalităţii activităţii didactice, în favoarea despărţirii lor mai pledează şi faptul că în mintea unora persistă, din păcate, o foarte curioasă imagine despre conţinutul sau mesajul filozofiei în general, al celei marxiste în special.

Aşa se explică, probabil, faptul că, pe alocuri, s-a atins „performanţa" de a se încetăţeni falsa opinie că oricine cunoaşte „pe dinafară" cîteva teze generale de materialism istoric sau de socialism ştiinţific posedă deja „cifrul" care-i deschide oricînd porţile învăţămîntului ideologic în ansamblu, al înţelegerii şi predării *filozofiei* marxiste îndeosebi. Se constată un fapt paradoxal, dar, cum vom vedea, pînă la un punct explicabil: nu puţini sînt aceia care, dacă nu se jenează să recunoască că nu se pricep, să zicem, într-o anumită profesiune practică, lucrativă, se simt, în schimb, de-a dreptul ofensaţi dacă cineva le-ar spune că nu cunosc suficientă filozofie nici pentru ei, necum să o mai poată preda şi altora. Toţi aceştia sînt pe dată gata să riposteze, clamînd că, de vreme ce „au făcut atîţia ani cursuri de filozofie"—la diferitele forme de învăţămînt sau în vederea susţinerii diferitelor examene profesionale —, atunci ştiu, desigur, şi filozofie. Nu este greu de întrezărit ce confuzii de planuri şi de cunoştinţe se pot crea atunci cînd se încredinţează predarea filozofiei unor astfel de oameni, care, la urma urmelor, sînt de cele mai multe ori sincer convinşi că ei „ştiu filozofie", întrucît, probabil, tot atît de simplist li s-au predat şi lor aceste cunoştinţe.

Am insistat asupra acestor aspecte ale muncii noastre, deoarece ele ne atrag atenţia asupra consecinţelor negative ale diletantismului în învăţămîntul filozofic, dar şi pentru că discutarea lor deschisă ar putea impune reactualizarea periodică a acelui dicton care cheamă „omul potrivit la locul potrivit".

Prof. Iulian Ionaşcu,
Liceul de arte plastice „N. Tonitza"
şi Liceul de cultură generală „N. Bălcescu",
Bucureşti

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

RECTIFICARE. — În numărul precedent al „Revistei de filozofie" (nr. 3/1973) s-au strecurat două erori de tipar care n-au putut fi semnalate la timp: la pagina 362, coloana a 2-a, rîndul 8 de jos, în loc de *neinteligibil"* se va citi *neintegrabil"*; la pagina 363, coloana 1, rîndul 22 de jos, în loc de *comparaţie*, se va citi *compoziţie*. *(Nota red.).*

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001, telex 011631, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES
    - SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
    - SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
    - SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
    - SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
    - SÉRIE DE SOCIOLOGIE

B. Astra,

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

P.P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. I (**Problema cunoașterii**), 1969, 785 p., 34 lei; vol. II (**Destinul omenirii**, vol. 5), 1971, 764 p., 34 lei; vol III (1. **Istoria filozofiei moderne**; 2. **Problema ontologică**), 1972, 536 p., 27 lei.

ION BANU, **Platon heracliticul. Contribuție la istoria dialecticii**, 1972, 243 p., 25 lei.

Acad. C.I. GULIAN (sub red.), **Confruntări despre om și cultură**, 1972, 188 p., 8 lei.

ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.

Probleme de logică, vol II, 1970, p., 22 lei; vol. II, 1971, 322 p., 18,50 lei; vol. IV, 1972, 655 p., 20 lei.

Istoria filozofiei românești, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR ERNEST MAȘEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil și imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 311 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

E. FISCHBEIN și C. VOICU (sub red.), **Interacțiunea proceselor cognitive. Studii și cercetări experimentale**, 1973, 323 p., 12 lei.

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul și activitatea umană. Atenția și zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPÂNOIU, **Relații umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

SOCIOLOGIE

OVIDIU BĂDINA (sub red.), **Tineret rural. Participare și acțiune socială**, colecția „Tineretul și lumea de mîine", 1972, 255 p., 10,50 lei

MARIA FULEA și MARIA COBIANU, **Organizarea muncii în cooperativele de producție** „Biblioteca sociologica", 2, 1972, 371 p., 12 lei.

HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 371 p., 12 lei.

MIRCEA ȘILEȚCHI și LISETTE CURTĂ, **Modelare matematică a proceselor sociale**, „Bibliotheca sociologica 1", 1972, 267 p., 7,75 lei

MARIA POPESCU și AL. TĂNASE (sub red.), **Sociologia și știința conducerii**, 1972, 371 p., 1 pl., 12 lei.

REV. FILOZ., 20, 4, P. 367–482, BUCUREȘTI, 1973

I.P.I. c. 2606

43 503

Lei 20,–

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 20, 6, 1973

I 7998
BAdlea

TOMUL 20, 1973

DIN SUMAR:

6

ÎNTĂRIREA ŞI PERFECŢIONAREA STATULUI – CERINŢĂ A PROGRESULUI NOII ORÎNDUIRI
ION IUGA

125 DE ANI DE LA REVOLUŢIA DIN 1848 ÎN ŢĂRILE ROMÂNE
RADU PANTAZI, GH. EPURE,
ELENA GHERAN-MEWES,
ADELA BECLEANU IANCU,
N. ISAR

500 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI NICOLAUS COPERNIC
I. DIDILESCU

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECŢIEI DE FILOZOFIE ŞI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE

COMITETUL DE REDACŢIE

Redactor-şef : OCTAVIAN CHEŢAN

Membri : GHEORGHE ACHIŢEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNÖ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În ţară revistele se pot procura (direct sau prin poştă) şi prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, Bucureşti, str. Gutenberg 3 bis, sectorul VI, iar abonamentele se primesc la oficiile poştale, agenţiile poştale, factorii poştali şi difuzorii de presă din întreprinderi şi instituţii.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuţa poştală 2001, telex 011631, Bucureşti, România, sau la reprezentanţii săi din străinătate.

Manuscrisele, cărţile şi revistele pentru schimb, precum şi orice corespondenţă, se vor trimite Comitetului de redacţie al „Revistei de filozofie", pe adresa : Bd. Ilie Pintilie, nr. 6, Bucureşti.
Telefon 50.61.65

Colaboratorii sînt rugaţi să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

i 7998
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 20 Nr. 6 1973

ULL. 2014
2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

- ● ION IUGA, Întărirea şi perfecţionarea statului — cerinţă a progresului noii orînduiri 629

125 DE ANI DE LA REVOLUŢIA DIN 1848 ÎN ŢĂRILE ROMÂNE

- ● RADU PANTAZI, Valoarea umanismului revoluţionar. 641
- ● GH. EPURE, Ideea de dreptate în gîndirea paşoptistă 649
- ● ELENA GHERAN-MEWES, Idee şi acţiune în mişcarea revoluţionară de la 1848—1849 a românilor din Transilvania 659
- ● ADELA BECLEANU IANCU, Cultura ca ideal în iluminismul românesc. 667
- ● N. ISAR, Trei scrisori ale stolnicului Voinescu adresate lui Eufrosin Poteca (1826). (Texte inedite ale ideologiei prepaşoptiste) 677

500 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI NICOLAUS COPERNIC

- ● I. DIDILESCU, Un revoluţionar renascentist al conştiinţei omeneşti. 687

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

- ● AL. BOBOC, Nicolai Hartmann şi „ontologia cunoaşterii". 699

OPINII DESPRE CĂRŢI

- ● VICTOR ERNEST MAŞEK, Arta contemporană şi viitorul ei 717
- ● VICTOR SĂHLEANU, Reglarea socială şi teoria sistemelor. 725

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- ● O nouă investigare a umanismului românesc (*Alexandru Duţu*) ; Spaţiul real al organizării activităţilor social-umane (*Ligia Gherguţ*) ; Dinamica statului socialist (*Mihai Oroveanu*) ; Secolul clasicist şi problematica etică (*Miana Brucăr*). . . 731

MARGINALII ŞI COMENTARII 743

Rev. Filoz., 20, 6, p. 625—744, Bucureşti, 1973.

19080

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 20 № 6 1973

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

- ИОН ЮГА — Укрепление и усовершенствование государства — требование прогресса нового строя 629

125-ая ГОДОВЩИНА РЕВОЛЮЦИИ 1948-го ГОДА В РУМЫНСКИХ КНЯЖЕСТВАХ

- РАДУ ПАНТАЗИ — Ценность революционного гуманизма 641
- Г. ЕПУРЕ — Идея справедливости в мышлении 48-ых годов 649
- ЕЛЕНА ГЕРАН-МЕВЕШ — Идея и действие в революционном движении трансильванских румын 1848—1849 годов 659
- АДЕЛА БЕКЛЯНУ-ЯНКУ — Культура как идеал в румынском просвещении 667
- Н. ИСАР — Три письма стольника Войнеску Ефросину Потеке (1826) (Неизданные тексты, отражающие предреволюционную идеологию). . . 677

500 ЛЕТ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ НИКОЛАЯ КОПЕРНИКА

- И. ДИДИЛЕСКУ— Революционер эпохи Ренессанса — преобразователь человеческого сознания 687

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

- АЛ. БОБОК — Николай Гартман и ,,онтология познания'' 699

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- ВИКТОР ЭРНЕСТ МАШЕК — Современное искусство и его будущее. . . 717
- ВИКТОР СЭХЛЯНУ — Социальное регулирование и теория систем. . . . 725

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Новая инвестигация румынского гуманизма *(Александру Дуцу)*; Идеальное пространство организации общественно-человеческой деятельности *(Лиджия Гергуц)*; Динамика социалистического государства *(Михай Оровяну)*; Век классицизма и этическая проблематика *(Миана Брукэр)*. . 731

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ. 743

Rev. Filoz., 20, 6, p. 625–744, Bucureşti, 1973.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 20 Nº 6 1973

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES

- ION IUGA, Le renforcement et le perfectionnement de l'Etat—exigence imposée par le progrès du nouveau régime 629

125 ANS DEPUIS LA RÉVOLUTION DE 1848 DANS LES PAYS ROUMAINS

- RADU PANTAZI, La valeur de l'humanisme révolutionnaire 641
- GH. EPURE, L'idée de justice dans la pensée des révolutionnaires de 1848 649
- ELENA GHERAN-MEWES, Idée et action dans le mouvement révolutionnaire de 1848—1849 des roumains de Transylvanie 659
- ADELA BECLEANU IANCU, La culture comme idéal de l'illuminisme roumain 667
- N. ISAR, Trois lettres du „stolnic" Voinescu adressées à Eufrosin Poteca (1826). (Textes inédits de l'idéologie d'avant 1848) 677

500 ANS DEPUIS LA NAISSANCE DE NICOLAUS COPERNIC

- I. DIDILESCU, Un révolutionnaire de la conscience humaine pendant la Renaissance 687

ETUDES DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

- AL. BOBOC, Nicolai Hartmann et „l'ontologie de la connaissance" 699

OPINIONS SUR LES LIVRES

- VICTOR ERNEST MAȘEK, L'art contemporain et son avenir. 717
- VICTOR SAHLEANU, Le réglage social et la théorie des systèmes 725

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Une nouvelle investigation de l'humanisme roumain (*Alexandru Duțu*) ; L'espace réel de l'organisation des activités sociales-humaines (*Ligia Gherguț*) ; La dynamique de l'Etat socialiste (*Mihai Oroveanu*) ; Le siècle classiciste et la problématique éthique (*Miana Brucăr*) 731

NOTES ET COMMENTAIRES 743

Rev. Filoz., 20, *6*, p. 625–744, București, 1973.

STUDII ŞI ARTICOLE

ÎNTĂRIREA ŞI PERFECŢIONAREA STATULUI – CERINŢĂ A PROGRESULUI NOII ORÎNDUIRI

DE

ION IUGA

Progresul societăţii româneşti contemporane, cu ritmul ei vertiginos şi complexitatea crescîndă a relaţiilor social-economice, determină sporirea rolului statului, a cărui sferă de activitate se extinde şi care trebuie să corespundă cerinţelor progresului continuu al noii orînduiri, rezolvării unor probleme complexe, de mai mare amploare. De aceea abordînd problemele statului în societatea noastră, partidul relevă importanţa actuală a acestuia, procesul perfecţionării sale. Înţelegerea profundă a acestor fenomene are o însemnătate majoră pentru conducerea operei de edificare a socialismului şi comunismului. „Partidul nostru — arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu — acordă o importanţă deosebită întăririi rolului şi funcţiilor statului socialist, corespunzător cerinţelor etapei actuale a dezvoltării societăţii, perfecţionării activităţii tuturor organelor statului, întregului aparat de stat, întăririi legăturilor acestuia cu masele de oameni ai muncii, soluţionării operative şi judicioase a problemelor vieţii economice şi sociale, satisfacerii în condiţii cît mai bune a necesităţilor de viaţă ale oamenilor muncii. O mare însemnătate are participarea intensă a activiştilor de stat la întreaga activitate din întreprinderi, de la sate, din cooperative, în lupta pentru lichidarea birocratismului, a formelor greoaie care îneacă iniţiativa în hîrtii. Ei trebuie să înţeleagă că aparatul de stat, statul însuşi trebuie să servească permanent interesele maselor populare, ale oamenilor muncii, că sporirea rolului statului înseamnă creşterea răspunderii în soluţionarea operativă a problemelor tot mai complexe pe care le ridică făurirea societăţii socialiste avansate în ţara noastră"[1].

În România contemporană, *statul* continuă să rămînă şi să se afirme pregnant ca *instrumentul principal de edificare a socialismului*. El va dăinui încă multă vreme, constituind cadrul naţional de făurire a societăţii

---

[1] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la Adunarea festivă consacrată aniversării a 80 de ani de la crearea partidului politic al clasei muncitoare din România*, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 43.

Rev. Filoz., 20, 6, p. 629–640, Bucureşti, 1973.

socialiste multilateral dezvoltate ca etapă obiectivă în procesul trecerii treptate la comunism. Exprimînd puterea politică a celor ce muncesc, statul socialist deține un loc tot mai important și mai activ în reglementarea și dirijarea proceselor economice și sociale prin forme și mijloace de acțiune cum sînt, de pildă, conducerea, pe baza planului de stat, a dezvoltării social-economice a țării, a culturii, științei și învățămîntului, reglementarea juridică a relațiilor sociale, asigurarea legalității socialiste, păstrarea ordinii de drept, apărarea libertății cetățenilor, dezvoltarea contactelor internaționale ș.a.m.d.

ESENȚA, NATURA ȘI EVOLUȚIA STATULUI SOCIALIST ÎN ETAPA ACTUALĂ DE EDIFICARE A NOII ORÎNDUIRI

„Natura și esența puterii de stat diferă de la orînduire la alta, de la o epocă istorică la alta. Emanație a voinței maselor, de care este legat organic, în orînduirea noastră socialistă, statul exprimă interesele fundamentale ale poporului muncitor, ale întregii societăți, — conducerea statală a noii orînduiri de către clasa muncitoare în alianță cu țărănimea, intelectualitatea și alte categorii sociale determinînd natura și constituind esența statului socialist." Consolidîndu-se și dezvoltîndu-se în condițiile extinderii socialismului în toate sferele vieții sociale, puterea de stat a constituit pîrghia cu ajutorul căreia s-a structurat fundamental societatea românească, s-a înfăptuit politica partidului de industrializare socialistă, de cooperativizare a agriculturii, s-a realizat democratizarea culturii. Prin victoria socialismului la orașe și la sate, statul nostru a dobîndit o bază economică unică — relațiile de producție socialiste în întreaga economie națională —, un fundament social, politic și ideologic principial nou. Populația este formată din muncitori, țărani, intelectuali și alți oameni ai muncii; nu mai există clase antagoniste. Clasa muncitoare este clasa diriguitoare în societate, stăpînă, împreună cu întregul popor, asupra tuturor bogățiilor țării, aflate în proprietate de stat. Țărănimea cooperatistă — clasă nouă, omogenă, cu interese unitare — participă la conducerea statului, la întreaga viață social-politică, în alianță și sub conducerea clasei muncitoare. Intelectualitatea dă o vastă contribuție la opera de construire a economiei și culturii socialiste, de înflorire a patriei. Problema națională a fost principial rezolvată. Conviețuind împreună, oamenii muncii români, maghiari, germani, sîrbi și de alte naționalități se bucură de o deplină egalitate în toate sferele de activitate, alcătuiesc împreună marea familie a României socialiste. Între clasele și categoriile sociale din țara noastră nu există interese și contradicții antagoniste. Dimpotrivă, clasa muncitoare, țărănimea, intelectualitatea, ceilalți oameni ai muncii au interese fundamentale comune. Societatea socialistă, în continuă dezvoltare, asigură posibilități largi de afirmare potențelor creatoare ale întregii populații a țării.„Așezînd pe baze noi relațiile dintre interesele generale ale societății și cei ce muncesc, socialismul a pus capăt, principial, antagonismului dintre stat și individ."

„Fenomenul acesta nu trebuie însă interpretat și înțeles în mod simplist, în sensul uniformizării sau desființării pozițiilor, necesităților și intereselor *specifice* diferitelor clase, categorii și indivizi." Dimpotrivă, nu se poate face abstracție de menținerea unei diversități de cerințe, poziţii şi interese, diversitate ce se caracterizează în mare măsură prin convergenţă, dar care nu exclude contradicţiile. Problema care se pune este aceea de a acţiona pe toate căile — inclusiv prin intermediul perfecţionării mecanismelor statului socialist — în sensul adîncirii caracterului său democratic, al raţionalizării şi simplificării aparatului de stat, al închiderii tuturor canalelor care pot genera birocratism, în sensul creşterii spiritului de răspundere şi a conştiinţei socialiste a lucrătorilor din diferitele organisme, al apropierii de producţie, al depăşirii şi soluţionării în mod conştient a contradicţiilor care mai apar, — în concordanţă cu interesele societăţii şi ale individului.

Procesul de dezvoltare a esenţei statului socialist condiţionează justeţea obiectivelor strategice şi tactice din fiecare etapă de dezvoltare ; orientarea şi corelarea justă a funcţiilor statului socialist determină formele şi mijloacele sale de acţiune. Partidul nostru a adus o însemnată contribuţie la clarificarea acestor probleme care, departe de a avea o semnificaţie pur teoretică, contribuie în mod decisiv la înţelegerea evoluţiei, rolului, funcţiilor şi formelor de acţiune ale statului în etapa actuală. „Pe măsura desfăşurării procesului de omogenizare a societăţii socialiste — releva tovarăşul Nicolae Ceauşescu — rolul statului se schimbă, modificîndu-se şi formele sale de acţiune. În perspectiva făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, a creării premiselor pentru trecerea la comunism, funcţiile statului se vor schimba şi mai mult"[2]. Este astfel subliniată influenţa dezvoltării bazei sociale a statului asupra evoluţiei rolului şi funcţiilor sale, faptul că statul socialist, ca fenomen social-istoric, se află în continuă evoluţie, sistemul lui de organizare se schimbă şi se perfecţionează neîncetat sub influenţa transformărilor social-economice, a nevoilor de a răspunde exigenţelor pe care le implică o etapă sau alta a edificării noii orînduiri. O asemenea concepţie, ştiinţific fundamentată, dialectică, este incompatibilă cu ideea că statul ar avea un caracter static, imobil, că nu ar fi supus rigorii legilor evoluţiei fenomenelor şi proceselor sociale sau că ar avea în etapa actuală şi în perspectivă aceeaşi menire şi funcţie ca pe timpul cînd înfăptuia istorica sarcină a lichidării claselor asupritoare. Dar şi în condiţiile de atunci statul reprima numai mica minoritate avută — clasele exploatatoare — şi aceasta numai în măsura în care ele recurgeau la forme violente de luptă împotriva noii orînduiri, împotriva intereselor oamenilor muncii. Esenţa şi rostul istoric al statului proletar, misiunea sa socială erau şi în acele condiţii de natură *profund constructivă*. Latura creatoare este esenţială, fundamentală în activitatea statului socialist în orice etapă a edificării noii orînduiri [3]. Deţinătoare a puterii politice în alianţă cu ţărănimea, intelectualitatea şi alte categorii sociale, clasa muncitoare — condusă de partidul comunist —, foloseşte statul pentru dezvoltarea forţelor de producţie pe baza industrializării socialiste, pentru transformarea socialistă a agriculturii, pentru înfăptuirea revoluţiei culturale, asigurînd triumful deplin al socialismului în toate domeniile vieţii sociale. În condiţiile naşterii şi ascensiunii socialismului, precum şi a trecerii treptate la comunism, statul este una dintre cele mai puternice forţe organizatoare și mobilizatoare ale oamenilor muncii. Prin esența, natura și caracterul său, noua putere de stat exprimă tendințele progresiste și cerințele reale ale societății, asigură ritmul rapid și continuitatea în dezvoltarea tuturor ramurilor economiei naționale, progresul științei și culturii, pe baza legilor obiective, a politicii realiste, științifice, elaborate de partidul comunist.

---

[2] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 297.

[3] Vezi V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 39, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 14.

Totodată, fundată pe comunismul științific, această concepție a partidului nostru implică cunoscuta teză marxist-leninistă potrivit căreia statul reprezintă un organism social cu caracter istoric, care a apărut pe o anumită treaptă a dezvoltării social-istorice, odată cu împărțirea societății în clase sociale, și va dispare atunci cînd nu vor mai exista clase sociale, cînd vor fi epuizate complexele sarcini ale edificării complete a comunismului. În virtutea faptului că statul a constituit de-a lungul veacurilor, încă de la apariția sa pe scena istoriei, și constituie și acum unul dintre cele mai controversate fenomene, credem că este util să reamintim că fondatorii comunismului științific, înfățișînd condițiile economice, politice și sociale care vor duce la dispariția treptată a statului, au dezavuat perorațiile anarhiștilor care vorbeau despre „aruncarea în aer" a *oricărei* puteri de stat, au stigmatizat concepțiile potrivit cărora dispariția statului poate avea loc oricînd, indiferent de împrejurările economico-sociale, de condițiile interne și internaționale. V. I. Lenin arăta bunăoară că statul va dispare numai în faza *superioară a societății comuniste*, atunci „...cînd (1) dispare opoziția dintre munca intelectuală și munca fizică; (2) munca devine *prima necesitate vitală*... ; 3) forțele de producție vor cunoaște o înaltă dezvoltare etc. E clar că dispariția *deplină* a statului nu este posibilă decît în această fază superioară" [4]. Dezvăluind dialectica dezvoltării statului socialist, el avertiza împotriva oricărei încercări utopice de a determina prin calcul matematic data cînd va dispare statul. În lucrarea *Statul și revoluția*, Lenin nota că „...nici vorbă nu poate fi de fixarea momentului *viitoarei* „dispariții", (a statului. — *I.I.*), mai ales că ea reprezintă în mod evident un proces îndelungat" [5]. Tocmai acest „proces îndelungat" generat de complexitatea evoluției fenomenelor, proceselor și evenimentelor social-politice și economice contemporane, de necesitatea luptei împotriva factorilor stagnării și regresului social îl are în vedere Partidul Comunist Român cînd relevă faptul că de activitatea actuală și de perspectivă a statului, depinde în mare măsură succesul operei de edificare a comunismului în România.

PERFECȚIONAREA MECANISMULUI STATAL ÎN CONDIȚIILE DEZVOLTĂRII DEMOCRAȚIEI SOCIALISTE

Partidul Comunist Român acordă o atenție neslăbită perfecționării vieții de stat și economice, preconizînd îmbunătățirea structurii unor organisme statale și sociale, a formelor de conducere a activității în domenii importante, cum sînt industria, agricultura, cultura, știința, arta. În acest proces, un loc de cea mai mare importanță îl ocupă măsurile adoptate de Congresul al X-lea al P.C.R., de Conferinţa Naţională a partidului din iulie 1972 şi de plenara C.C. al P.C.R. din 28 februarie — 2 martie 1973 cu privire la perfecţionarea conducerii, planificării şi organizării economiei, a întregii vieţi sociale şi de stat pe baza aplicării consecvente a *principiului centralismului democratic.* Îmbinînd conducerea centrală unitară cu stimularea iniţiativei şi activităţii creatoare a organelor locale şi a oamenilor muncii, centralismul democratic este menit să cimenteze eforturile întregului popor şi să le orienteze spre un ţel unic, — dezvoltarea economică şi social-culturală a ţării în vederea ridicării necontenite a bunăstării populaţiei.„Punînd la baza sistemului organelor statului principiul centralismului democratic, partidul întreprinde acţiuni în vederea perfecţionării acestuia în funcţie de sarcinile care stau în faţa organelor puterii şi administraţiei de stat în diferite etape ale construcţiei socialiste, de exigenţele dezvoltării continue a democraţiei socialiste, ale antrenării efective a maselor la conducerea societăţii. În acest context, au fost sporite competenţele Marii Adunări Naţionale, organul suprem al puterii de stat, care asigură participarea maselor, prin reprezentanţii lor, la conducerea ţării. Fiind cea mai înaltă autoritate de stat, sub a cărei conducere şi control îşi desfăşoară munca toate celelalte organe ale statului, în activitatea Marii Adunări Naţionale s-a introdus sistemul de sesiuni deschise cu durată mai mare, ceea ce permite ca un număr sporit de acte normative să fie examinate şi sancţionate direct sub formă de lege; s-au amplificat competenţele comisiilor permanente de deputaţi ca instrumente de lucru active ale Marii Adunări Naţionale, a fost îmbunătăţit sistemul electoral. S-a lărgit competenţa Consiliului de Stat, organ suprem al conducerii ţării între sesiunile Marii Adunări Naţionale. Avînd un rol de prim rang în ridicarea la un nivel superior a conducerii pe linie de stat, în înfăptuirea neabătută a politicii partidului de construire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate, Consiliului de Stat îi revine misiunea de a exercita un control activ asupra aplicării legilor şi hotărîrilor Marii Adunări Naţionale, asupra muncii organelor centrale ale administraţiei de stat, precum şi asupra hotărîrilor ce le iau consiliile populare ca organe locale ale puterii de stat. A avut loc întărirea rolului Consiliului de Miniştri, a muncii sale colective ca organ suprem al administraţiei de stat care exercită conducerea generală a activităţii executive pe întreg teritoriul ţării, activizarea şi sporirea iniţiativei şi răspunderii ministerelor şi celorlalte instituţii centrale şi locale." Conferinţa Naţională a partidului din iulie 1972 a indicat să se procedeze în continuare cu fermitate la realizarea unei largi autonomii a judeţelor, oraşelor şi comunelor în rezolvarea problemelor de interes local şi pentru înlăturarea tendinţelor de centralism excesiv ce se mai manifestă, la înfăptuirea unor structuri organizatorice mai raţionale, la perfecţionarea aparatului de stat, la crearea unui raport mai just în repartizarea forţei de muncă între funcţiile de execuţie şi funcţiile de conducere.

---

[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 33, București, Edit. politică, 1964, p. 185—187.
[5] *Ibidem*, p. 83.

Complexul proces de perfecţionare a activităţii statale, sociale şi productive declanşat de partid a fost determinat şi se explică prin aceea că, potrivit concepţiei comunismului ştiinţific, dinamismul vieţii social-economice nu se poate împăca cu imobilismul şi rigiditatea formelor de organizare. Şi dacă este un adevăr axiomatic că formele de conducere şi organizare socială nu sînt imuabile, tot atît de adevărat este că dezvoltarea social-economică, ritmul şi perspectiva ei depind de capacitatea de a adapta aceste forme la schimbările ce intervin în evoluţia societăţii. Tocmai de aceea partidul nostru concepe perfecţionarea mecanismului statal ca un proces de studiere continuă şi sistematică a realităţii, de înlăturare a tot ceea ce a devenit anacronic. Procesul edificării unei societăţi avansate presupune în mod necesar existenţa unui aparat de stat suplu şi bine organizat, în care asemenea fenomene ca birocratismul, formalismul, „umflarea" aparatului funcţionăresc-administrativ, folosirea ineficientă a cadrelor, „ruperea" de mase, de aspectele esenţiale ale dezvoltării societăţii să nu-şi găsească climat şi teren de afirmare. Îmbunătăţirea organizării aparatului de stat, stabilirea unor corelaţii cît mai bune între structura şi funcţiile sale, asigurarea funcţionării ireproşabile a acestui complicat organism politic prin „punerea" lui sub controlul permanent al maselor, constituie laturi esenţiale ale ştiinţei organizării şi conducerii proceselor sociale.

„Tot în procesul perfecţionării activităţii statale se înscriu şi măsurile privind simplificarea şi apropierea aparatului de stat de mase, reducerea aparatului funcţionăresc-administrativ şi dezvoltarea celui productiv în spiritul recentelor hotărîri de partid şi decrete de stat, crearea, potrivit indicaţiilor Conferinţei Naţionale a partidului, a unor organisme menite să asigure, atît o mai largă şi competentă participare la elaborarea planurilor de dezvoltare a ţării, cît şi un control unitar al întregii activităţi prin antrenarea maselor." Astfel, în vederea întăririi controlului în toate domeniile, a unificării sale şi a înlăturării paralelismelor a fost înfiinţat *Consiliul central de control muncitoresc al activităţii economice şi sociale*. De asemenea, a fost legiferată înfiinţarea şi s-au constituit *Consiliul Suprem al dezvoltării economice şi sociale a României*, *Consiliul organizării economico-sociale* şi *Curtea Superioară de control financiar*; s-a procedat la stabilirea şi aplicarea normelor unitare de organizare a ministerelor, a celorlalte organe de stat, a centralelor şi întreprinderilor.

Conducerea unei societăţi complexe şi în permanentă modernizare cum este societatea românească astăzi şi cum se va înfăţişa în perspectivă, devine din ce în ce mai dificil de realizat la nivel microsocial, pînă la aspectele de detaliu, fără sporirea rolului organelor locale şi a unităţilor economice, atît sub raportul atribuţiilor în rezolvarea problemelor, cît şi sub cel al participării la elaborarea hotărîrilor organelor centrale. Este vorba, în esenţă, de introducerea unor forme organizatorice şi a unui sistem de relaţii în viaţa de stat, socială şi de producţie care să permită ca întregul mecanism să funcţioneze mai bine şi să poată reacţiona prompt la noile cerinţe ale vieţii, ale practicii, să poată soluţiona în modul cel mai eficient şi operativ problemele ce se ivesc pe plan central şi local în cadrul orientării de ansamblu a dezvoltării social-economice a ţării.

Pentru ca acest sistem să fie efectiv operant şi fructuos, sînt necesare încă eforturi pentru înlăturarea unor practici de muncă învechite care mai persistă pe alocuri, pentru înrădăcinarea unei mentalităţi corespunzătoare ideilor cărora partidul vrea să le dea viaţă, astfel încît organele locale, centralele economice şi întreprinderile să abordeze fără timiditate problemele şi sarcinile ce le revin, iar organele centrale să se deprindă a le consulta, şi, mai ales, a ţine seama *în mod real* de părerile şi hotărîrile lor.

O expresie a adîncirii democratismului orînduirii noastre de stat şi a îmbunătăţirii organizării şi activităţii diferitelor organisme de stat şi productive o constituie promovarea *principiului muncii colective*. Consacrarea acestui principiu reprezintă cristalizarea unei experienţe de muncă ce se înrădăcinează în întreaga viaţă socială. Necesitatea conducerii colective este determinată de cerinţele soluţionării competente şi realiste a celor mai diferite probleme economice, social-politice şi de stat. Iar aceasta impune ca hotărîrile organelor de stat, a unităţilor economice să fie rodul unor dezbateri temeinice, principiale, al îmbinării experienţei cadrelor de conducere cu experienţa specialiştilor, a tuturor oamenilor muncii care pot contribui la justa rezolvare a problemelor ridicate de procesul edificării noii societăţi.

Sînt semnificative, pentru adîncirea democratismului socialist, folosirea largă de către conducerea de partid şi de stat a metodei dezbaterii cu oamenii muncii a problemelor economice, politice şi sociale importante, întărirea rolului organizaţiilor de masă şi obşteşti ai căror reprezentanţi participă la activitatea organelor administraţiei de stat. Legat de acest ultim aspect, în etapa actuală de evoluţie democratică a statului nostru prezintă un mare interes ştiinţific şi practic raportul dintre stat şi organizaţiile obşteşti, procesul de *îmbinare* a activităţii organismelor statale şi a celor obşteşti, natura dublă — obştească şi statală — a unor astfel de organisme. Un asemenea proces este relevat, între altele, de cumularea funcţiilor de partid şi de stat. Primii secretari şi secretarii comitetelor judeţene, municipale şi orăşeneşti de partid, sînt şi preşedinţi, respectiv, vicepreşedinţi ai comitetelor executive ale consiliilor populare. Din birourile comisiilor pentru probleme de propagandă, învăţămînt, ştiinţă şi cultură ale comitetelor judeţene de partid fac parte şi reprezentanţi ai organizaţiilor de stat, de masă, obşteşti şi sportive.

Asemenea fenomene relevă tendinţa de apropiere a ceea ce clasicii comunismului ştiinţific numeau „puterea publică", de societate. Esenţa statală şi obştească a unor organisme semnifică un proces dialectic de lărgire democratică a puterii de stat, care se realizează nu numai ca o activitate a unor persoane specializate în conducere, ci şi prin reprezentanţi ai oamenilor muncii care lucrează direct în producţie şi de cadre de conducere pe linie de partid. Evident, cumularea funcţiilor de partid şi de stat nu înseamnă nici contopirea organizatorică a organelor de stat şi de partid şi nici identificarea formelor şi metodelor activităţii lor. Menirea partidului nu constă în a îndeplini funcţii de conducere administrativă, ci în a fi înainte de toate organizatorul şi conducătorul teoretic, politic şi ideologic al societăţii. Este vorba, în fond, despre o dialectică a întrepătrunderii şi delimitării funcţiilor organelor de partid şi de stat[6].

Caracterul democratic al orînduirii noastre sociale şi de stat este pus în evidenţă de preocuparea constantă de stimulare a criticii constructive a maselor împotriva neajunsurilor din viaţa de stat, economică şi social-culturală. Instrument puternic al progresului social, critica ajută la îndreptarea greşelilor şi la adoptarea celor mai judicioase măsuri, permite să se acţioneze în conformitate cu cerinţele vieţii, cu interesele poporului. Critica fenomenelor negative din activitatea organelor de stat, a practicilor străine societăţii noastre constituie o garanţie a mersului înainte, a perfecționării continue a conducerii și organizării statului. De aceea, este necesar să fie tot mai mult întărit *controlul opiniei publice asupra activității organelor de conducere.* Evident, dezvoltarea democrației, stimularea criticii nu au nimic comun cu spiritul anarhic, cu ignorarea legilor și normelor sociale, a obligațiilor față de stat și societate ale fiecărui cetățean. Pentru că o parte componentă indisolubilă a democrației socialiste este creșterea spiritului de răspundere civică, întărirea conștiinței îndatoririi tuturor de a-și consacra forțele, capacitatea și competența binelui public, intereselor generale ale națiunii.

---

[6] Vezi revista „Era socialistă", nr. 2/1973, p. 10.

Reflectînd accentuarea procesului de democratizare a societății, scopul major al tuturor măsurilor privind îmbunătățirea organizării și dirijării economiei, a producției, funcționarea mai eficientă, rațională și suplă a organelor puterii și administrației de stat — este de a apropia conducerea de unitățile de bază, de a suprima verigile intermediare inutile, de a deplasa în mai mare măsură specialiștii spre producție, locul unde se hotărăște în ultimă instanță soarta dezvoltării generale a economiei, a întregii societăți. Sensul acestor măsuri se deslușește în întreaga lui amploare dacă avem în vedere mobilitatea vieții economice și sociale, mutațiile ce au loc în nivelul și structura forțelor de producție, ca și în cadrul relațiilor de producție, creșterea complexității sarcinilor edificării socialiste în etapa actuală și în perspectivă, orientarea pregnantă a vieții noastre sociale în direcția aprofundării democratismului și întăririi legalității socialiste.„ Inițiind și conducînd acest proces, partidul a pornit și pornește de la faptul că, în esență, problema dezvoltării democrației socialiste este problema *participării active a poporului la conducerea treburilor statului.* Proces în continuă adîncire și perfecționare, el se desfășoară paralel cu dezvoltarea întregii noastre orînduiri, pe măsura progresului ei economic și social-politic.”

CREȘTEREA ROLULUI ȘI EVOLUȚIA FUNCȚIILOR STATULUI SOCIALIST

Creșterea rolului statului în etapa actuală se realizează înainte de toate sub aspectul funcționalității, activitatea sa urmărind în esență dezvoltarea noii orînduiri; prin intermediul statului, al organelor sale, se asigură conducerea planificată a economiei naționale, întărirea necontenită a proprietății socialiste, progresul forțelor și relațiilor de producție, asigurarea deplină a drepturilor și libertăților cetățenilor, a bunăstării maselor, respectarea legalității și a ordinii de drept, dezvoltarea învățămîntului, științei, artei și culturii, ocrotirea sănătății, organizarea relațiilor cu celelalte state din lume.

Revoluția socialistă a învins în România în condițiile moștenirii de la vechea orînduire a unei slabe dezvoltări economice. Deși în anii socialismului s-au obținut realizări spectaculoase, în etapa actuală dinamizarea dezvoltării economiei este vitală pentru poporul român. Numai asigurînd în continuare ritmuri susținute de creștere economică vor fi posibile reducerea și, treptat, eliminarea decalajului față de țările avansate.„Făurirea relațiilor de producție socialiste nu a rezolvat și nu epuizează toate aspectele procesului de edificare a noii orînduri. Acest proces, de mare amploare, va continua în România o perioadă relativ îndelungată," în decursul căreia vor avea loc, corespunzător condiţiilor specifice ţării noastre, noi transformări calitative la nivelul forţelor de producţie şi al productivităţii muncii sociale, în sistemul de organizare şi conducere planificată a economiei, a întregii societăţi, în cercetarea tehnico-ştiinţifică, în sfera producţiei, repartiţiei, circulaţiei şi consumului." În aceste condiţii are loc creşterea *funcţiei economico-organizatorice* a statului." Continuînd să fie un element fundamental al suprastructurii, statul nostru socialist pătrunde tot mai mult în viaţa economică, în activitatea productivă, prin îndeplinirea unor sarcini majore de previzionare, planificare, organizare, conducere şi control al desfăşurării întregului proces al reproducţiei lărgite. Teoria şi practica economică au favorizat adoptarea în ultimii ani a unor noi metode de conducere statală a economiei socialiste, urmărindu-se îmbinarea mai judicioasă a conducerii unitare, pe bază de plan, cu dezvoltarea autonomiei diferitelor unităţi economice şi teritoriale care alcătuiesc sistemul economiei noastre naţionale, perfecţionarea generală a *planificării*. „Reprezentînd chintesenţa rolului economic al statului socialist, planificarea constituie domeniul în care se împleteşte în modul cel mai strîns economicul cu politicul." Explicaţia o găsim în faptul că planul de stat cuprinde, într-un tot armonios, problemele esenţiale privind progresul economic şi social neconteniit al patriei, dezvoltarea forţelor de producţie, întărirea proprietăţii socialiste, înflorirea ştiinţei şi culturii, formarea cadrelor, folosirea forţei de muncă, repartizarea venitului naţional, legăturile economice cu alte ţări ş.a. Prin planul de stat se stabilesc proporţiile fundamentale şi ritmul de creştere economică, nivelul acumulărilor, investiţiilor şi consumului, volumul schimburilor economice internaţionale.

„ Funcţia economică a statului nostru socialist îşi găseşte o pregnantă reflectare şi se concretizează în organizarea şi dezvoltarea industriei, a cărei trăsătură de bază în etapa actuală este *îmbunătăţirea structurii sale, creşterea accentuată a unor ramuri moderne, pentru a se asigura valorificarea superioară a resurselor materiale şi a capacităţii tehnice a forţei de muncă, ridicarea productivităţii muncii sociale*." În ce priveşte agricultura, ample măsuri luate pe linie de stat vizează dezvoltarea şi modernizarea bazei ei tehnice-materiale, perfecţionarea activităţii de organizare şi planificare a producţiei, asigurarea creşterii producţiei agricole, mărirea contribuţiei acestei importante ramuri a economiei naţionale la efortul general al întregului popor pentru progresul multilateral al patriei.

„ Concomitent cu procesul de continuă amplificare a activităţii economico-organizatorice determinată de cerinţele obiective ale formării premiselor materiale ale trecerii treptate spre comunism, cunoaşte o creştere continuă şi capătă un conţinut tot mai bogat *funcţia cultural-educativă* a statului." Aceasta decurge din importanţa excepţională pe care o are activitatea educativă, ca parte integrantă a operei de edificare a socialismului multilateral dezvoltat, din necesitatea stringentă a formării premiselor spirituale ale înaintării spre comunism, a educării constructorilor socialismului ca oameni cu o solidă pregătire profesională şi un larg orizont cultural, o înaltă conştiinţă politică şi civică. O asemenea orientare este asigurată de programul P.C.R. de îmbunătăţire a activităţii ideologice şi educaţiei socialiste a maselor elaborat de plenara C.C. al P.C.R. din noiembrie 1971. Potrivit exigenţelor acestui program, statul acordă o atenţie sporită dezvoltării și perfecționării muncii culturale, instructiv-educative, împrospătării și îmbogățirii sistematice a cunoștințelor profesionale ale tuturor celor ce muncesc, în pas cu progresul tehnico-științific. Statul coordonează activitatea instituțiilor de artă și cultură, vasta muncă de difuzare a științei și culturii în rîndul maselor largi. În acest scop au fost întreprinse măsuri concrete de perfecționare a activității unor organisme statale.

Dinamismul societății noastre,complexitatea obiectivelor ce trebuie înfăptuite în economie, cultură, știință și tehnică, în toate domeniile vieții sociale, amplifică considerabil rolul statului în perfecționarea școlii de toate gradele, în accelerarea procesului de ridicare a gradului de cultură al poporului, de formare și calificare a cadrelor de oameni ai muncii de toate categoriile, a noi contingente de specialiști potrivit exigențelor tehnicii moderne. Preocupările statului în domeniul științei, culturii și educației cunosc astfel nu o simplă creștere cantitativă, funcția lui cultural-educativă referindu-se la orientarea și îndrumarea de conținut a muncii științifice și cultural-educative, a învățămîntului, în scopul formării cadrelor, îmbogățirii profilului spiritual al oamenilor, ridicării conștiinței socialiste ca factor esențial care asigură lărgirea bazei sociale pe care se sprijină puterea de stat.

În timp ce funcțiile economico-organizatorică și cultural-educativă au cunoscut și cunosc și în etapa actuală o continuă lărgire sînt de observat modificări profunde și calitative în *funcția represivă* exercitată de stat în perioada luptei pentru înfrîngerea împotrivirii claselor exploatatoare. Ca rezultat al schimbărilor intervenite în structura societății românești contemporane, a dispariției claselor asupritoare, a accentuării procesului de omogenizare socială — proces profund dialectic — și de făurire a coeziunii moral-politice a întregului nostru popor conținutul activității coercitive a statului este determinat de necesitatea de a se asigura apărarea cuceririlor socialiste ale poporului, a ordinii de drept, ocrotirea libertăților și drepturilor cetățenești. În acest context este de relevat că preocuparea pentru dezvoltarea activității legislative, pentru întărirea legalității socialiste, extinderea sferei de acțiune a factorului obștesc în respectarea normelor socialiste de conviețuire — ca expresie a creșterii conștiinței socialiste a maselor și consolidării unității dintre puterea de stat și popor — constituie fenomene caracteristice pentru etapa actuală de dezvoltare a orînduirii noastre socialiste. Este necesar să se țină seama însă de faptul că în procesul complex de edificare a noii orînduiri, de făurire a profilului spiritual al omului societății socialiste continuă să se desfășoare lupta dintre vechi și nou, mai persistă influențe, deloc neglijabile uneori, ale vechilor practici moștenite de la capitalism. Viața arată că nu au dispărut cu totul mentalitățile parazitare, nepăsarea față de interesele generale ale societății; încă se constată fenomene de furt, de lovire în avutul obștesc, de huliganism. Fără îndoială că toate acestea fac necesară în continuare forța coercitivă a statului, exercitarea constrîngerii, luarea de măsuri împotriva acelora care recurg la acțiuni dăunătoare statului socialist și populației, împotriva celor care, prin faptele lor, prezintă un pericol social. Unei asemenea nevoi răspund recentele îmbunătățiri aduse de Marea Adunare Națională legislației penale, respectiv Codului penal, Codului de procedură penală și legii privind executarea pedepselor. Pătruns de un înalt umanism, spiritul perfecționărilor adoptate, fără să îndemne la slăbirea fermității în combaterea manifestărilor antisociale, permite o evaluare mai realistă a gradului de pericol social concret al faptelor ce cad sub incidenţa legii penale şi instituirea unui sistem variat de individualizare a pedepselor spre a se conferi posibilităţi mai mari de reeducare a celor care încalcă legile ţării, principiile de comportare corectă şi civilizată în societate.

Întărirea permanentă a capacităţii de apărare a patriei şi asigurarea securităţii poporului, a construcţiei paşnice în interior, sînt desigur preocupări fundamentale ale statului nostru. Partidul şi guvernul manifestă cea mai mare grijă pentru perfecţionarea, organizarea şi îmbunătăţirea înzestrării forţelor armate, chemate să servească interesele poporului, să apere independenţa şi suveranitatea patriei, grijă reflectată, între altele, în noua lege a apărării naţionale adoptată de Marea Adunare Naţională la 28 decembrie 1972.

Statul socialist român se dezvoltă în condiţiile angajării şi participării tot mai intense a României la schimbul de valori economice, ştiinţifice, tehnice şi culturale mondiale, ale extinderii colaborării multilaterale cu celelalte naţiuni socialiste, ale promovării relaţiilor cu toate statele, indiferent de regimul lor social, extindere care duce la dezvoltarea accelerată a ceea ce Marx denumea „relaţii de producţie derivate" şi care ridică în faţa activităţii statale probleme complicate ce se cer soluţionate. Extinderea relaţiilor, înainte de toate cu ţările socialiste, precum şi cu toate ţările lumii, indiferent de sistemul lor social-politic, constituie esenţa şi punctul programatic al statului nostru în politica externă. Pe arena mondială, România se afirmă ca un factor dinamic, manifestînd iniţiativă în dezvoltarea colaborării internaţionale şi apărarea păcii. Acţionînd în spiritul principiilor de coexistenţă paşnică a statelor cu orînduiri sociale diferite, statul nostru desfăşoară o politică externă activă de lărgire a colaborării economice, politice,tehnico-ştiinţifice şi culturale, aşezînd la baza acestor relaţii principiile suveranităţii şi independenţei naţionale, ale egalităţii în drepturi, neamestecului în treburile interne şi avantajului reciproc, respectarea dreptului fiecărui popor de a-şi hotărî singur soarta, corespunzător intereselor şi aspiraţiilor sale vitale.

CONDUCEREA DE CĂTRE PARTID A STATULUI SOCIALIST

Sporirea rolului statului şi continua extindere a atribuţiilor sale constructiv-educative, lărgirea şi adîncirea caracterului său democratic, atragerea largă şi activă a maselor la organizarea, administrarea şi conducerea treburilor publice constituie procese esenţiale, majore ale evoluţei societăţii româneşti contemporane. Interesele fundamentale ale poporului sînt legate, între altele, de întărirea statului socialist în etapa actuală, de dezvoltarea rolului său ca instrument principal în construirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Îndeplinirea acestei meniri a statului este condiţionată în mod hotărîtor de conducerea lui de către partid. Edificarea orînduirii socialiste este opera conştientă a maselor largi populare, organizate şi conduse de partidul comunist. Şi dacă, pe măsura înaintării pe drumul socialismului, sporesc însemnătatea şi posibilităţile dirijării conştiente a activităţii sociale, principalul factor subiectiv capabil să asigure o asemenea dirijare este partidul marxist-leninist al clasei muncitoare. Prin menirea sa istorică, principiile de organizare şi de activitate, prin ideologia care îl călăuzeşte, prin experienţa sa politică — rezultat al unor îndelungate lupte sociale, al înfăptuirii revoluţiei şi construcţiei socialiste — Partidul Comunist Român îndeplineşte cu succes rolul de forţă politică conducătoare în stat. El dezvăluie cerinţele obiective ale dezvoltării social-economice şi în concordanţă cu acestea stabileşte politica generală, trasează un program clar de activitate pentru întregul popor. Conducerea de către partid a statului asigură orientarea activităţii organelor şi organizaţiilor de stat, a tuturor lucrătorilor din aparatul de stat spre problemele centrale, îmbinarea îndeplinirii sarcinilor concrete cu o largă viziune de perspectivă, desfăşurarea unei munci disciplinate, perseverente şi responsabile menite să ducă la ridicarea nivelului calitativ al activităţii de conducere statală şi socială în general, la realizarea unei dirijări cît mai eficiente a tuturor domeniilor vieţii materiale şi spirituale a ţării, în scopul asigurării înaintării României socialiste în ritm susţinut pe calea progresului multilateral, a civilizaţiei comuniste.

125 DE ANI DE LA REVOLUŢIA DIN 1848 ÎN ŢĂRILE ROMÂNE

VALOAREA UMANISMULUI REVOLUŢIONAR

DE

RADU PANTAZI

Marile mişcări sociale, antrenînd în desfăşurarea lor cele mai diverse categorii ale orînduirii din epoca dată în funcţie de interesele lor specifice şi ducînd la schimbări structurale, impun cu necesitate fundamentări teoretice care, cu deosebire în perioada modernă, gravitează în jurul temelor privind omul, libertatea, progresul. Începînd cu Renaşterea şi Reforma, mai apoi cu revoluţiile burgheze din secolul al XVII-lea în Anglia şi Ţările de Jos, pe fundalul prefacerilor sociale care marcau trecerea de la o orînduire la alta, gîndirea socială şi filozofică europeană dezbate intens aceste probleme, lăsînd posterităţii idei de o netăgăduită valoare despre om şi lume. Dar, mai ales, gîndirea franceză a celui de al XVIII-lea veac, dominat de marea revoluţie din 1789, şi iluminismul german de la sfîrşitul aceluiaşi secol şi începutul celui următor, aveau să dea acţiunii omului — antrenat ca popor şi individ în procesul unor transformări sociale radicale — bazele teoretice şi morale de profunzime, amploare, interes şi valoare, atingînd punctul culminant al gîndirii sociale şi filozofice premarxiste.

Integrată în mişcarea generală europeană, dar determinată de adînci cauze interne, revoluţia română de la 1848 generează în pregătirea, dezvoltarea, încercările de reluare şi urmările ei, manifestări ideologice de mare însemnătate, care, angrenîndu-se în circuitul european al ideilor, erau totodată urmarea firească a condiţiilor sociale de la noi, continuau şi îmbogăţeau tradiţiile gîndirii progresiste româneşti. Aşa încît, dacă — după cum spunea Nicolae Bălcescu — uneltitorii revoluţiei române au fost optsprezece veacuri de lucrare a poporului român asupra lui însuşi, ideile revoluţiei îşi trag la rîndu-le seva din necurmata lucrare a spiritului românesc racordat la cotele înalte ale idealurilor de dreptate, libertate şi progres.

Întîlnim în gîndirea românească — la D. Cantemir, la cronicari, la reprezentanţii Şcolii Ardelene, în programul răscoalei de la 1784 şi cel al mişcării revoluţionare din 1821 — idei preţioase şi uneori remarcabil de profunde asupra omului şi destinului său, asupra lumii şi societăţii. Sînt

Rev. Filoz., 20, 6, p. 641–648, Bucureşti, 1973.

gînduri care vor căpăta amploare şi consistenţă teoretică în ideologia revoluţiei române de la 1848, ai cărei exponenţi au fost în acelaşi timp oameni de acţiune şi teoreticieni cu adîncă înţelegere a fenomenelor istorice şi sociale, gînditori cu larg orizont. Tot ce a avut mai bun, mai înaintat cultura românească a vremii se integrează în momentul 1848 : muntenii Nicolae Bălcescu, Ion Ghica, C. A. Rosetti, Ion Heliade Rădulescu, Dimitrie Bolintineanu, Cezar Bolliac ; moldovenii Mihai Kogălniceanu, Vasile Alecsandri, Alecu Russo ; transilvănenii Simion Bărnuţiu, George Bariţiu, Timotei Cipariu, August Treboniu Laurian, ceea ce relevă pregnant unitatea de gîndire şi — uneori — de acţiune a 48-ului românesc. Problemele majore ce se cereau a fi rezolvate erau acelea ale *eliberării sociale* şi *naţionale*. Opera gînditorilor paşoptişti reflectă această situaţie şi ca atare dezbaterea teoretică despre om şi lume are atît ca punct de plecare cît şi ca rezultantă problematica principală. Tezele despre om şi menirea sa, despre univers şi societate au, prin urmare, ca să folosim o expresie din epocă, o ţintă precisă : libertatea, sub dublul ei aspect, social şi naţional.

Aşadar, ce este omul în concepţia paşoptiştilor români ?

„Omul — spune G. Bariţiu — socotit după natura sa trupească şi sufletească între toţi locuitorii pămîntului stă pe treapta cea mai înaltă şi nicăieri nu-şi află sieşi asemenea" [1]. Deşi neemancipaţi total de ideea divinităţii, paşoptiştii consideră că omul este o fiinţă pămînteană sau, cum spunea I. C. Brătianu, „coroana acestei lumi armonice"[2].

Omul este înţeles deci ca o fiinţă senzitivă şi raţională, nu ca o fiinţă cerească. De pildă, în cursul său de *Logică*, expunînd legea identităţii în formularea : „Pentru ca una reprezentaţiune sau cunoştinţă să fie adevărată din partea logică, se cere înainte de toate ca aceea să se unească cu sene însăşi" [3], Simion Bărnuţiu exemplifica : „dacă cuget pre om ca pe una fiinţă cerească, fără de sentire şi fără de raţiune, atunci în conceptul meu despre om nu e nece un adevăr, pentru că nu consună cu sene însuşi, iară dacă-l cuget ca pre una fiinţă pămînteană, sensitivă şi raţiunale, atunci omul meu e om adevărat, pentru că consună cu sene însuşi aşa încît între *om* şi între notele lui : fiinţă pămînteană, sensitivă şi raţiunale — e identitate absolută, adică e totuna ver (sau. — *R.P.*) zic *om* ver fiinţă pămînteană, sensitivă şi raţiunale"[4]. Şi mai departe, ilustrînd legea contradicţiei, gînditorul subliniază : „nu e adevărat logice conceptul omului dacă-l cuget ca pre una fiinţă cerească, fără sentire şi fără de raţiune, pentru că aceste note contrazic notelor lui cele esenţiale şi adevărate" [5].

Fiinţă pămînteană, omul reprezintă în structura sa o unitate deplină, susţin gînditorii paşoptişti. Evidenţiind această idee, N. Bălcescu scria : „Materia şi spiritul ce compun omul sînt aşa de strîns unite împreună, una înrîurează atît de mult asupra celuilalt, încît a pretinde a însemna hotarăle lor se pare o absurditate" [6].

---

[1] G. Bariţiu, *Omul*, în „Foaie pentru minte, inimă şi literatură", nr. 40, 1 oct. 1839, citat după vol. *Viaţa şi ideile lui G. Bariţiu*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1964, p. 94.

[2] I. C. Brătianu, *Naţionalitatea*, citat după *Istoria filozofiei româneşti*, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1972, p. 317.

[3] S. Bărnuţiu, *Psihologia empirică* şi *Logica*, Iaşi, 1871, p. 97—98.

[4] *Ibidem*, p. 98.

[5] *Ibidem*, p. 98—99.

[6] N. Bălcescu, *Filozofie soţială*, în *Opere alese*, vol. I, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1960, p. 128.

În același spirit, Simion Bărnuțiu arăta în cursul său de *Metafizică*: „Nu e nece o îndoială cum că sufletul și corpul sînt întru o relațiune, încît determinațiunile cele interne și esterne ale Eului corespund cu cea mai mare acuratețĕ"[7]. Accentuarea de către gînditorul pașoptist a unității naturale a ființei umane îl determină să acorde o mare însemnătate antropologiei. „Învățătura despre om sau antropologia — scrie el — este propedeutică, atît pentru știința universală, cît și pentru științele speciale"[8]. Reliefînd însemnătatea antropologiei, S. Bărnuțiu a sesizat și determinarea socială a ființei umane. El arăta că omul se determină prin fenomenele și stările particulare, fizice și morale, ale planetei noastre. „Pre aceste relațiuni particulare repausă *diversitatea stirpilor și națiunalitatea*"[9], remarcă gînditorul, adăugînd că „esența omului consistă în capacitatea de *a se determina pre sene*"[10].

Această posibilitate de a se înțelege, de a-și desluși rosturile derivă din faptul că omul — după cum spunea August Treboniu Laurian — este ființă lucrătoare, rațională și liberă[11]. Surprinderea trăsăturii caracteristice a omului ca *ființă lucrătoare* este extrem de interesantă și prețioasă, denotînd stadiul avansat la care ajunsese gîndirea românească în concordanță cu ideile progresiste cu circulație în Europa vremii. Accentul însă este pus de gînditorii noștri asupra rațiunii ca exprimînd definitoriu esența omului.

Prin înțelegere, spune Bălcescu, „sîntem cei mai dintîi din animale"[12]. Rațiunea, scrie Barițiu, „este nobilitatea omului, ea singură și nimic alta"[13]. La rîndul său, Timotei Cipariu susținea că, în ultimă instanță, „omanetatea" constă în raționalitate[14]. Iar Simion Bărnuțiu, la care fundamentul filozofic este mai larg și mai profund, sublinia că „poterea cea mai nobile a omului e *rațiunea* și facultatea de a-și determina *voința cu libertate*, ceea ce e strîns unit cu rațiunea"[15].

De unde rezultă în fond că esența omului este *libertatea*. Aici insistă cu deosebire gînditorii pașoptiști, care se folosesc de argumentele filozofiei kantiene, dîndu-le un pronunțat colorit social și politic. Ei arată că omul trebuie considerat totdeauna ca scop și niciodată ca mijloc. La sfîrșitul unei serii de articole despre om[16], G. Barițiu exclama: „Omule, simte-ți a ta vrednicie întreagă. Cinstește prin fapte bune însușirile naturii tale... Cinstește ce e bun și în alți oameni și nu urgisi pe nimeni. Și cel mai de jos poate face vreun bine. Niciodată nu apăsa pe om spre a-l face numai unealtă și mașină oarbă. Acela nu e vrednic a se numi om, carele mai mult vrea a se folosi cu oamenii decît a folosi el altora"[17]. Formulări identice găsim la Timotei Cipariu în maxime ca: „Neciodată să îngiosești pre cineva de unealtă! Nu merită să fie numit om cel ce pre alții mai mult voește a-i folosi decît de a le fi folositoriu" [18].

---

[7] S. Bărnuțiu, *Metafizica*, curs litografiat, Biblioteca Academiei, p. 56—57.

[8] S. Bărnuțiu, *Psihologia empirică* și *Logica*, ed. cit., p. 6.

[9] *Ibidem*, p. 80.

[10] *Ibidem*.

[11] Cf. *Istoria filozofiei românești*, vol. I, ed. cit., p. 290.

[12] N. Bălcescu, *op. cit.*, p. 126.

[13] G. Barițiu, *op. cit.*, p. 98.

[14] Cf. *Istoria filozofiei românești*, vol. I, ed. cit., p. 324.

[15] S. Bărnuțiu, *Pedagogia*, Iași, 1870, p. 36.

[16] Articolele erau o prelucrare după un original german, folosit și de Timotei Cipariu (Cf. *Istoria filozofiei românești*, vol. I, ed. cit., p. 321 și urm.).

[17] G. Barițiu, *Op. cit.*, p. 100—101.

Sînt teze care fundamentează în gîndirea pașoptiștilor noștri necesitatea *libertății omului* — ca *individ*, ca *popor*, în general ca *omenire*. Ei întreprind o critică multilaterală la adresa asupririi, sub toate formele ei. Evident, în ceea ce privește critica socială, aceasta se îndreaptă virulent împotriva orînduirii feudale, socotită a fi contrară naturii și rațiunii umane. Argumentul filozofic era luat în principal din Kant, care — remarca S. Bărnuțiu — „arată cum că serbitutea e contradicțiune în contra naturii, ca ceea ce nu se poate uni în conceptul omului, care cuprinde în sine libertatea ca o notă esențială" [19]. Pe aceeași linie de gîndire, Dimitrie Bolintineanu nota că „despotismul este contrar naturei omului în societate"[20], iar Cezar Bolliac sublinia că „germul simtimentului libertății este înnăscut cu omul" [21].

C. A. Rosetti găsește temeiul teoretic al ideii de libertate la Descartes. Plecînd de la celebra formulă carteziană, *Cogito, ergo sum*, Rosetti argumenta : „A cugeta este a urzi ; ca să fiu urzitor trebuie să fiu liber. Dar, fiindcă sînt ocolit (înconjurat. — *R.P.*) de ființe cugetătoare, urzitoare și libere ca și mine, trebuie ca libertatea fiecăruia nu numai să nu-ntîlnească o piedică în libertatea celuilalt ci să găsească în fiecare solidaritate și ajutor" [22].

Dar dacă își găsesc reazem teoretic în concepțiile amintite, gînditorii noștri resping ideile acelor „învățați povățuiți de o falsă erudiție" — expresia aparține lui Mihail Kogălniceanu [23] — care socoteau că sclavia este tot atît de veche ca și lumea sau că ea este în natura omului ; „nu sînt unii oameni serbi de la natură, precum zice Aristotele" [24], exclamă revoltat Bărnuțiu.

Sclavia (nume generic dat asupririi sociale) este într-adevăr veche, spune M. Kogălniceanu și împreună cu el N. Bălcescu, S. Bărnuțiu, G. Barițiu, dar mai veche este libertatea. Pentru că sclavia, remarcă cu profunzime M. Kogălniceanu, „a început numai cînd arta producției a luat îndestulă dezvoltare spre a da omului mai mult decît îi trebuia neapărat pentru viețuirea lui" [25]. Arătînd originea istorică a asupririi omului și făcînd distincțiile necesare între sclavia antică și servitutea medievală, gînditorul nostru insista asupra faptului că sclavia este „o nedreaptă violație a dritului de proprietate a omului asupra lui însuși" [26]. Mai mult decît atît,

---

[18] T. Cipariu, *Omul*, citat după *Istoria filozofiei românești*, vol. I, ed. cit., p. 326.

[19] S. Bărnuțiu, *Discurs ținut cu ocazia inaugurării facultății juridice în Academia din Iași, la 7 martie (24 februarie) 1856*, citat după „Amicul familiei", XIV, nr. 10 din 15 mai 1890, p. 142.

[20] D. Bolintineanu, *Cartea poporului român. Cugetări filozofice și politice în raport cu starea actuală a României*, citat după *Antologia gîndirii românești*, secolele XV—XIX, Partea I, Edit. politică, 1967, p. 318.

[21] Cezar Bolliac, Articol fără titlu în „Espatriatul", nr. 5/1849, apud *Antologia gîndirii românești*, ed. cit., p. 299.

[22] C. A. Rosetti, *Apel la toate partidele*, citat după vol. *C. A. Rosetti. Gînditorul. Omul*, Edit. politică, 1969, p. 169.

[23] M. Kogălniceanu, *Sclavie, vecinătate, boieresc*, apud *Antologia gîndirii românești*, ed. cit., p. 357.

[24] S. Bărnuțiu, *Psihologia empirică* și *Logica*, ed. cit., p. 141.

[25] M. Kogălniceanu, *op. cit.*

[26] *Ibidem.*

Kogălniceanu ajunge să exprime ideea de mare valoare teoretică şi practică după care asuprirea omului de către om este un act inuman: ,,Nu este omenesc ca omul să exploateze pe om, ca cei mulţi să fie instrumentele de muncă acelora puţini şi ca un popor să-şi jertfească viaţa în folosul unora, în contra principiilor evanghelice şi ale adevăratei libertăţi''[27]. Referirea la ,,principiile evanghelice'' — deşi reprezintă, evident, o limită în gîndirea lui Kogălniceanu şi, în genere, în aceea a paşoptiştilor — are un sens mai mult retoric şi totodată, oricît de paradoxal ar părea, o semnificaţie antiteologică deoarece şi el ca şi ceilalţi reprezentanţi ai 48-ului nostru proiectau realizarea libertăţii nu într-o lume transcendentă, ci în aceasta reală, vizînd deci scopuri politice foarte concrete.

Dealtfel, referirea de mai sus este făcută şi în legătură cu principiul egalităţii, corelat în concepţiile gînditorilor de la 1848 cu acela al libertăţii.

,,Toţi oamenii *făr-osebire* — spune C. A. Rosetti — au aceeaşi parte în spiritul universal şi, prin urmare, toţi oamenii sînt *d-opotrivă.*

A crede că este pe pămînt un *singur* om ce are un dar mai *mare* sau mai *mic* decît ceilalţi este a crede că Dumnezeu a făcut o nedreptate, că natura a făcut o iasmă.

Precum toţi oamenii au un drept egal în aeru şi lumina comună, tot astfel au un drept egal în spiritul, în fericirea şi pămîntul comun; şi precum cel ce are dreptul d-a răsufla aerul are dreptul d-a trăi, astfel şi cel ce are o parte din spiritul universal este om *liber* şi *egalul* tuturor''[28].

Aşadar, libertatea este indisolubil legată de egalitate ; libertatea fără egalitate este contradicţie în termeni, pentrucă dacă libertatea s-ar împărţi inegal, ea nu ar mai fi libertate. ,,Nu se poate cugeta — argumentează S. Bărnuţiu — nece o cauză pentru ce să dee raţiunea la unii libertate mai multă, la alţii mai puţină, cînd aceia, la cari are să facă împărţirea, după conceptul universale sînt toţi fiinţe absolut ecari (egale — *R.P.*), adecă *oameni* şi *oameni, fiinţe sensitive raţiunali* şi *fiinţe sensitive raţiunali* sau *persoane* şi *persoane*''[29].

Oamenii au tot dreptul să fie liberi şi egali, susţin paşoptiştii noştri, făcînd apel la principiile dreptului natural. În concepţia lor, dreptul constă în a fi liber a face ceea ce doreşti, proprietate care, aparţinînd tuturor oamenilor, înseamnă şi o restrîngere a libertăţii în limitele a ceea ce nu este dăunător celorlalte fiinţe raţionale. De aceea, unele stări de fapt care contravin postulatelor raţiunii nu sînt drepte, pentru că nu sînt naturale. O asemenea stare de fapt nedreaptă este şi orînduirea feudală, care înlănţuieşte pe oameni în cercurile unei asupriri crunte şi sistematice. Atacurile la adresa ei sînt deci considerate pe deplin întemeiate, ele corespunzînd raţiunii umane. Se observă aici fundamentarea filozofică şi juridică a criticii feudalismului întreprinse de gînditorii de la 1848, care foloseau, după cum s-a arătat cu alte prilejuri, şi o temeinică motivaţie istorică.

Drepturile naturale ale omului—de a trăi liber, de a-şi manifesta pe deplin viaţa spirituală, de a comunica cu semenii lui, de a respinge orice fel de dominaţie — se extind şi la nivelul naţiunilor.

---

[27] M. Kogălniceanu, *Dorinţele partidei naţionale din Moldova*, apud *Antologia gîndirii româneşti*, ed. cit., p. 353.

[28] C. A. Rosetti, *Încrederea — în sine*, op. cit., p. 177.

[29] S. Bărnuţiu, *Dereptul naturale privat*, Iaşi, 1868, p. 9.

Dealtfel, este comună aproape tuturor ideologilor de la 1848 ideea că, aşa cum oamenii sînt egali şi liberi de la natură, la fel şi naţiunile nu pot să-şi aroge una faţă de alta anumite privilegii. Într-o formulă de sinteză, Simion Bărnuţiu considera că legea dreptului „spune învederat cum că fiecare om sau popor ca fiinţă cuvîntătoare are drept de a trăi în lumea asta şi de a se ţinea ca o persoană (*jus subsistentiae personalis*), de a-şi mişca puterile trupeşti, mîinile şi picioarele ca să-şi cîştige ceva avere din afară şi puterile sufleteşti, înţelesul, cuvîntul ş.a. ca să-şi cîştige averea dinlăuntru, cunoştinţe de tot feliul în ştiinţe, în arte, în limbi străine şi a maică-sa (*jus libertatis personalis*)" [30]. Sînt drepturi care „nu se cad mai tare unuia ca altuia, unui popor mai mult decît altuia şi toţi oamenii şi toate popoarăle în această privinţă sînt întocma, şi unul ca altul, căci din început toţi sînt asemenea şi nici unul n-are privilegiu a ucide pe altul sau a-l împedeca în sloboda lucrare a fericirii sale potrivită cu legea (*jus aequalitatis personalis*)" [31].

Se defineşte astfel întemeierea teoretică a ideii naţionale. Considerînd naţiunea ca persoană, S. Bărnuţiu — şi împreună cu el ceilalţi paşoptişti — îi atribuie toate drepturile acesteia : de a exista, de a fi liberă şi egală în drepturi cu celelalte persoane, respectiv, naţiuni. În acest spirit, subliniază gînditorul că „derepturile naţiunali cele adevărate sînt totdeodată derepturile umanităţii" [32].

Sînt drepturi, dar şi datorii, atrage atenţia Dimitrie Bolintineanu, care face la rîndu-i comparaţia între drepturile omului şi cele ale naţiunii. Într-o pilduitoare viziune patriotică şi umanitaristă, el scrie : „Precum un singur om în rîndul social are drepturi şi datorii a împlini, asemenea are şi o naţie către ea însăşi şi către celelalte naţii ; drepturile sînt datorii. Cel mai preţios drept al unei naţiuni este dreptul ei de a se guverna precum ea voieşte ; al doilea drept al unei naţiuni este dreptul său de a se păstra ; o naţiune are totdeauna dreptul de a respinge prin putere orice agresiune nedreaptă de afară ; al treilea drept este acela al dezvoltării libere a tuturor facultăţilor sale pe cît aplicările lui nu vor fi stricătoare intereselor celorlalte naţiuni" [33].

Drepturile acestea omeneşti sînt imprescriptibile şi în consecinţă orice încălcare a lor este antinaturală. Asuprirea naţională este o legătură nenaturală, deci lupta împotriva ei este pe deplin justificată. Întemeiaţi tot pe principiile filozofiei raţionaliste şi ale dreptului natural, gînditorii paşoptişti motivează necesitatea acţiunilor protestatare şi revoluţionare împotriva asupririi sociale şi naţionale. Ideea este la rîndu-i legată de tema progresului, a menirii omului în lume.

Ca fiinţă raţională, omul este perfectibil şi — subliniază Simion Bărnuţiu — „*perfectibilitatea lui nu are margini (perfectibilitas infinita)*, fiindcă el se poate forma însuşi pre sene în conformitate cu neşte scopuri superiori, pre care şi le pune singur" [34]. Iar aceste scopuri constau în fericirea şi libertatea sa, ca individ şi ca naţiune, într-o societate democrată, într-o lume mai bună, mai dreaptă întrutotul realizabilă pe acest pămînt.

---

[30] S. Bărnuţiu, *O lege de ruşine şi o tocmeală nedreaptă*, articol scris în 1842 şi publicat în „Foaie pentru minte, inimă şi literatură", XVI, nr. 38,23 septembrie 1853. Citatul la p. 286.

[31] *Ibidem.*

[32] S. Bărnuţiu, *Etica* (*Ştiinţa virtuţii*), Curs litografiat, Biblioteca Academiei, p. 87.

[33] D. Bolintineanu, *Cartea poporului român*, apud *Antologia gîndirii româneşti*, ed. cit., p. 317.

[34] S. Bărnuţiu, *Metafizica*, ed. cit., p. 65.

Intervine aici în gîndirea paşoptistă ideea de lege a progresului, acea temă care face istoria lumii, cum spunea G. Bariţiu. Încercînd să stabilească o legătură mai directă între legea progresului şi destinul omului, acelaşi gînditor arăta : „Oamenii, inşii mor, generaţii se trec ; omul însă cel general rămîne şi propăşeşte" [35].

Mersul înainte al omenirii este ineluctabil. „Omenirea — scrie Ion Heliade Rădulescu — nu poate sta în loc, pentru că nu o lasă spiritul ce viază într-însa a rămîne staţionară"[36]. La fel susţine şi N. Bălcescu care dă acestei idei o formulare aproape asemănătoare : „Omenirea nu e staţionară. Ea înaintează neîncetat, străbătînd orice împiedicare spre ţinta arătată de degetul lui Dumnezeu. Dezvoltarea ei se urmează regulat după legile fixe ale progresului" [37]. Ţinta aceasta este libertatea şi dreptatea. Mişcarea propăşindă fără sfîrşit şi „imperioasă în măduva şi idealul ei", după expresia plastică a lui C. A. Rosetti, duce inevitabil spre realizarea acestor deziderate. Dezvoltarea, progresul sînt ale omenirii în ansamblu : fiecare om, fiecare naţie — susţin paşoptiştii — are o misiune de realizat şi din acţiunile fiecăreia în parte se nasc armonia, unitatea.

Este demnă de relevat ideea gînditorilor noştri că naţiunile îşi aduc contribuţia la mersul neîntrerupt al omenirii conform specificului lor. „Orice naţie dar — accentuează Bălcescu — precum orice individ are o misie a împlini în omenire, adică a concurge, *după natura şi geniul său propriu*, la triumful ştiinţei asupra naturii, la perfecţionarea înţelegerii şi a sentimentului omenesc potrivit legii divine şi eterne care guvernează ursitele omenirei şi ale lumei" [38]. Această lege, căreia Bălcescu şi, dealtfel, şi ceilalţi paşoptişti îi atribuie atributele de „divină" şi „eternă" constă în realizarea în omenire, deci în *această* lume, a dreptăţii şi frăţiei.

Dar dacă totuşi este o lege divină aceea care guvernează soarta omenirii, nu înseamnă că există o fatalitate în mîinile căreia omul ar fi o jucărie, un instrument ? Nu, răspund paşoptiştii, pentru că omul este înzestrat cu voinţă, fiind liber în alegerea sa între bine (care înseamnă dreptate) şi rău (care înseamnă împilare).

Prin acţiunea omului, se realizează o nouă civilizaţie, întemeiată pe un principiu „dinlăuntru", deci uman, spre deosebire de vechea civilizaţie, bazată pe asuprire. Civilizaţia se înfăptuieşte prin lupta omului atît contra naturei cît şi contra asupririi. Chiar dacă gînditorii paşoptişti se referă la voinţa divină, la Hristos şi la preceptele evanghelice, aceste principii erau interpretate conform ideilor lor, avansate şi revoluţionare, după cum se constata cu indignare într-o adresă a unor notabilităţi conservatoare din Ţara Românească în urma înăbuşirii mişcării revoluţionare. Şi într-adevăr, paşoptiştii emit în cadrul unei concepţii spiritualiste, gînduri de mare forţă sugestivă, de valoare teoretică şi practică, cum este, de pildă, motivarea necesităţii revoluţiei ca fiind — după cum scria Bălcescu — „mare acea lege a naturei care duce neamul omenesc către progres" [39].

---

[35] G. Bariţiu, *Pe loc sau înainte? Alte idei istorico-politice*, în „Gazeta de Transilvania", VII, nr. 11/7 februarie 1844.

[36] I. Heliade Rădulescu, *Historia critică universală*, p. 76, apud *Istoria filozofiei româneşti*, vol. I, ed. cit., p. 199.

[37] N. Bălcescu, *Trecutul şi prezentul*, apud *Antologia gîndirii româneşti*, ed. cit., p. 283.

[38] N. Bălcescu, *Românii supt Mihai Voievod Viteazul*, în *Opere alese*, vol. II, p. 6 (subl. ns.).

[39] N. Bălcescu, *Filozofie soţială*, în *Opere alese*, vol. I, p. 130.

În spiritul aceloraşi idei raţionaliste, C. A. Rosetti aprecia că „neîncetatele revoluţii dovedesc reclamaţiile raţiei (ale minţii) şi ale dreptului contra silei şi nedreptăţii"[40] şi deci „revoluţiile se fac pentru drepturile omului necunoscute şi călcate pînă aci"[41].

O valoroasă fundamentare teoretică a necesităţii revoluţiei întîlnim la Ion Ionescu de la Brad care arăta că „omul în tot locul şi în tot timpul a simţit nevoia de a scăpa din robie, şi de aceea în toate veacurile a manifestat această nevoie de emancipare prin revoluţii"[42]. Ridicîndu-se pînă la înţelegerea cauzelor sociale ale mişcărilor protestatare şi revoluţionare, gînditorul remarca : „Eu, în partea mea, văd emancipaţia săteanului, lupta între proprietar şi proletar, între boier şi ţăran; colo între bogaţi şi săraci, dincolo între capitalişti şi muncitori... Aceste contradicţii soţiale, existînd pretutindeni, ne arată pretutindenea nevoia de a se emancipa, de a se revolta. Elementul revoluţiei este în firea omenească, căci ea simte nevoia de a scăpa din robie, elementul revoluţiei este în orice soţietate..."[43].

Dar revoluţia nu se înfăptuieşte de la sine, este nevoie de acţiune, de lucrare. Omul e făcut ca să lucreze, spunea August Treboniu Laurian, susţinînd că „lucrarea" constituie terenul de afirmare a înţelepciunii : „Aici e cîmpul în care omul să-şi arate înţelepciunea sa şi prin lucrare să se arate că e într-adevăr amator de înţelepciune"[44].

Motivarea teoretică a acţiunii revoluţionare se exprimă şi în ideea lui Bălcescu despre dezvoltarea absolută a lucrării omeneşti în timp şi în spaţiu, deci pretutindeni şi peste tot, de unde rezultă şi temeiul filozofic al ideii de cooperare a tuturor românilor cu toate popoarele în lupta pentru realizarea dreptăţii.

Găsind în filozofie, drept şi istorie argumentele necesare întemeierii teoretice a acţiunii revoluţionare, gînditorii înaintaţi ai 48-ului românesc au înscris prin opera lor un moment de seamă în evoluţia gîndirii sociale şi filozofice din ţara noastră. Deşi au existat diferenţieri de poziţie, nuanţă politică sau nivel de tratare, gînditorii paşoptişti s-au pronunţat în unanimitate pentru libertatea omului, cuvînt scris de multe ori cu majuscule, pentru eliberarea socială şi naţională a poporului nostru, în ansamblul progresului general, ineluctabil, al omenirii.

---

[40] C. A. Rosetti, *Rusia* (scriere elaborată în 1852), apud *C. A. Rosetti. Gînditorul. Omul*, ed. cit., p. 206.

[41] *Ibidem*, p. 209.

[42] Ion Ionescu de la Brad, *Cauza revoluţiilor*, apud *Antologia gîndirii româneşti*, ed. cit., p. 326.

[43] *Ibidem.*

[44] August Treboniu Laurian, *Cuvînt scolastic de... la începutul anului scolastic 1846, Septimbrie*, apud *Istoria filozofiei româneşti*, vol. I, ed. cit., p. 291.

IDEEA DE DREPTATE ÎN GÎNDIREA PAŞOPTISTĂ

DE

GH. EPURE

Preluată de la societatea secretă „Frăţia", înfiinţată, după cum se ştie, în 1843, deviza revoluţionară „Dreptate, frăţie" devine *prima formulare sintetică* a principiilor în numele cărora s-a ridicat poporul român în momentul istoric 1848. În decretul nr. 1 al Guvernului provizoriu al Ţării Româneşti se statuează în stil legislativ : „Deviza română, care va fi scrisă atît pe steaguri, cît şi pe monumentele şi decretele publice, se va compune de aceste două cuvinte : *Dreptate, Frăţie*" [1]. Iar A.G. Golescu-Negru, printr-o scrisoare către Ştefan Golescu din 9 iulie 1848, adresează întregului Guvern provizoriu întrebarea : „Inscris-aţi pe toate monumentele capitalei şi ale oraşelor de prin judeţe şi chiar ale satelor (şcoala, Casa sfatului) formula : *Dreptate, Frăţie* ?" [2], fapt elocvent şi pentru importanţa pe care o acorda răspîndirii şi popularizării în mase a principiilor revoluţiei.

Prin formula particulară pe care o asigură devizei revoluţionare — asimilabilă, în esenţă, lozincii revoluţionare a epocii, „Libertate, egalitate, fraternitate" [3] — prin locul de excelenţă ce-l acordă ideii *dreptăţii*, revoluţia de la 1848 din ţările române aduce, neîndoios, o notă specifică în concertul ideologic al mişcării revoluţionare a epocii. „Dreptatea" reprezintă, în unitate cu libertatea şi egalitatea (socială şi naţională), în concepţia gînditorilor paşoptişti, principiile fundamentale de organizare a viitoarei societăţi, valorile sociale supreme în numele cărora sînt revendicate şi justificate teoretic aproape totalitatea transformărilor relaţiilor sociale feudale, în primul rînd transformarea relaţiilor economice, precum şi cucerirea independenţei şi suveranităţii naţionale.

Revoluţionarii din Transilvania, chiar dacă preiau ca deviză formula epocii : „Libertate, egalitate, fraternitate", şi o înscriu ca atare în fruntea

---

[1] *Anul 1848 în Principatele române*, tom. I, Bucureşti, 1902, p. 567.

[2] *Anul 1848*..., tom. II, Bucureşti, 1902, p. 375.

[3] Referindu-se la revoluţia de la 1848 din Ţara Românească, ardeleanul Fl. Aaron îi scrie din Bucureşti, la 12/24 iunie 1848, lui G. Bariţiu : „Ziua de ieri, 11 iunie 1848, este o zi de la care începe o epohă nouă în analele Ţării Româneşti. Devisa popurilor civilizaţi : libertate, egalitate, frăţietate, este şi devisa românilor de aici" (*Anul 1848*..., tom. I, p. 540).

Rev. Filoz., 20, 6, p. 649–657, Bucureşti, 1973.

actelor programatice, vor utiliza și ei conceptul de dreptate, asigurîndu-i, de asemenea, o înaltă valoare programatică și teoretic-ideologică. G. Barițiu, de pildă, utilizează frecvent, încă înainte de revoluție, conceptul de dreptate în analiza critică a societății feudale și în argumentarea necesității transformării structurale a acesteia, considerîndu-l unul din principiile de bază ale organizării vieții sociale, negat de vechea societate. Cercetînd, astfel, în 1844, dintr-o perspectivă teoretică preponderent iluministă, cauzele situației mizere a „bieților țărani muncitori" [4] și căile de a remedia viciile ordinii sociale și politice feudale, el avansează teza că "adevărul și dreptatea sînt vecinicii acei stîlpi, pe care stă și se odihnește toată lumea cea morală, cea sufletească" [5].

Reprezentanții cei mai autorizați ai curentului de gîndire pașoptist, cei mai avansați din punct de vedere al poziției lor politice, raportează direct ideea „Dreptății" la revendicările legitime ale marilor răscoale țărănești și mișcări populare mai îndepărtate în timp din istoria țărilor române. În această raportare, realizată într-o manieră romantică, ei vor da o soluție proprie problemei specificității principiilor revoluționare în momentul istoric respectiv, indicînd, implicit, și una din sursele originalității gîndirii pașoptiste în ansamblul ei.

Cel care a pus în valoare în chip strălucit și sistematic întreaga bogăție a ideii de „Dreptate" a fost însă gînditorul Nicolae Bălcescu, căruia îi datorăm și textele cele mai consistente privind încărcătura ideologică și filozfică a conceptului „Dreptății", valențele lui etice, sociale și „explicative" pentru istoria poporului român. Istoria demonstrează, afirmă gînditorul nostru, că „de optsprezece veacuri nația română n-a vegetat, n-a stat pe loc, ci a mers înainte, transformîndu-se și luptîndu-se neîncetat, pentru triumful binelui asupra răului,(...) al dreptului asupra silei, pentru realizarea atît în sînul său, cît și în omenire, a dreptății și a frăției, aceste două temelii a ordinei absolute, perfecte, a ordinei dumnezeești" [6]. N. Bălcescu schițează ferm linia de continuitate dintre revoluția de la 1848 din Țara Românească și frămîntările și mișcările sociale anterioare, raportează programul revoluției pașoptiste la programele mișcărilor anterioare, scriind în acest sens: „Revoluția din iunie n-a fost inventată, nici fabricată(...). Ea nu este decît dezvoltarea acelei mișcări continui și providențiale, începută în societatea noastră, cît și în toate celelalte societăți, chiar de la originea ei. Ea derivă mai ales *direct* din revoluția de la 1821" [7], idee reluată și în lucrarea *Mersul revoluției în istoria românilor*, astfel încît explicînd deviza „Dreptate, frăție", afirmă că termenul „Dreptate" a fost luat în sensul răscoalei din 1821, care „a strigat *dreptate* și a vrut ca tot românul să fie liber și egal, ca statul să se facă românesc" [8].

Principala teză de ordin filozofic-istoric pe care gînditorii pașoptiști întemeiază această analiză și, totodată, justificarea legitimității transformărilor sociale sintetizate de principiile de dreptate şi frăţie ale revoluţiei, este aceea a *progresului istoric*, şi, în cazul unora dintre ei, cea a *legilor progresului* („legile fixe ale progresului" [9], după expresia lui N. Bălcescu).

---

[4] *Viața și ideile lui G. Barițiu*, Studiu introductiv, antologie și note de Radu Pantazi, București, Edit. științifică, 1964, p. 114.

[5] *Ibidem*, p. 71.

[6] N. Bălcescu, *Mersul revoluției în istoria românilor*, în *Opere*, tom. I, partea a II-a, *Scrieri istorice și politice*, ed. G. Zane, București, 1940, p. 99. Aceeași apreciere a principiilor *dreptății și frăției* o întîlnim și în *Introducere* la *Românii supt Mihai-Voievod Viteazul* (idem, *Opere alese*, ed. îngrijită de Andrei Rusu, E.S.P.L.A., 1960, vol. II, p. 6).

[7] N. Bălcescu, *Opere*, vol. IV, *Corespondență*, p. 277 ; *Opere*, E.S.P.L.A. 1952, p. 247.

[8] N. Bălcescu, in *loc. cit.*, p. 106.

Preocuparea constantă a gînditorilor paşoptişti de a desprinde, din studiul istoriei trecute a poporului român, sensul, direcţia fenomenelor sociale — pentru a demonstra legitimitatea istorică a dezideratelor şi revendicărilor revoluţiei de la 1848, pentru a găsi soluţia problemelor sociale, politice, naţionale care s-au ridicat în momentul istoric respectiv — îi conduce la *afirmarea legii dreptăţii şi frăţiei, ca lege a progresului*. Prin „ochirea istorică asupra trecutului" [10] pe care o efectuează în opera sa, „luminat de filozofia ei" [11] — „căci numai în istorie, această lumină a adevărului, naţiile pot găsi(...) învăţăturile politice şi sociale"[12], — N. Bălcescu descoperă legea dreptăţii şi frăţiei, „formula înţelegătoare şi soţială ce ea reprezentează în marea carte a înţelegerii şi a istoriei omenirii"[13]. De pe aceste poziţii romantic-revoluţionare, el ajunge la concluzia, de esenţă raţionalistă, că „peste legile omeneşti noi recunoaştem şi adorăm o lege morală absolută : *Dreptatea* (la justice)" [14]. Dreptatea, „acest atribut sublim al fiinţei nemărginite, această stea strălucitoare care se refletează în raţia omenească (la raison humaine) luminează şi povăţuieşte omenirea în calea binelui. A căuta realizarea ei în soţietate spre a învinge răul şi aduce binele, asta este misia omenirei pe pămînt.

Popolul român recunoscu aceasta la 1848 şi pentru aceea deviza sa revoluţionară fu : *Dreptate-Frăţie*, legea raţiei şi legea dragostei ; şi pe această legitimitate el bază reformele dinlăuntru ce vroi să facă"[15]. Este o idee tipic raţionalistă : progresul realizează dreptatea ca principiu„ metafizic", absolut, fundamental al vieţii sociale, ca „atribut sublim" al unei raţiuni universale (la Bălcescu ea devenind o „fiinţă nemărginită") [16].

De asemenea, S. Bărnuţiu, deşi situat pe poziţii preponderent raţionaliste,apelează în celebrul discurs rostit în catedrala din Blaj la 2/14 mai 1848, la „lumina istoriei" [17], printr-o incursiune largă şi documentată în istoria Transilvaniei pentru a întemeia cererile naţionale şi sociale ale poporului român. La rîndul său, M. Kogălniceanu, dintr-o fermă perspectivă romantică, face apel constant, în *Dorinţele partidei naţionale în Moldova*, la datele istoriei trecute a poporului în susţinerea reformelor sociale şi politice care stau la baza realizării principiului dreptăţii. Susţinînd, din perspectiva acestui principiu, emanciparea clăcaşilor prin „oborîrea boerescului" şi împroprietărirea tuturor „gospodarilor săteni", el scrie : „Este istoriceşte dovedit că în timpurile din început, mai fieştecare român era proprietar, şi că numai sila şi puterea celor mari au desbrăcat pre o mare parte din săteni de pămînturile şi de chiar libertatea lor"[18].

---

[9] N. Bălcescu, *Opere alese*, vol. I, p. 248.

[10] *Ibidem*, p. 252 ; vol. II, p. 8.

[11] Idem, *Mersul revoluţiei...*, în *loc. cit.*, p. 99.

[12] Idem, *Opere alese*, vol. I, p. 252.

[13] N. Bălcescu, *Opere alese*, vol. II, p. 8.

[14] *Ibidem*, vol. I, p. 287.

[15] *Ibidem*.

[16] Vezi, în acest sens, aprecierile privind semnificaţia „legii dreptăţii" la Radu Pantazi, *Concepţia filozofică a lui Nicolae Bălcescu*, în „Revista de filozofie", tom. 16, 1969, nr. 9, p. 1104–1105.

[17] S. Bărnuţiu, *Discursul ţinut în catedrala din Blaj la 2/14 mai 1848*, Bucureşti, 1909 p. 34.

★

Conceptul de dreptate, în forma sa generală, exprimă o sumă de determinări, de principii de organizare şi reglementare instituţională a relaţiilor sociale, a poziţiei omului în societate. El are un conţinut complex : economic, politic, juridic, etic etc. În funcţie de aspectele, laturile vieţii sociale la care se raportează şi pe care le reflectă, revendicarea dreptăţii are un conţinut mai mult sau mai puţin radical. În forma sa completă, radicală, dreptatea exprimă cerinţa reglementării relaţiilor sociale în totalitatea lor, prin prisma valorii sociale şi a aportului concret al claselor, păturilor, indivizilor respectivei societăţi la viaţa socială, în primul rînd în domeniul producţiei materiale. Dezideratul dreptăţii sociale trebuie să se raporteze, primordial, la relaţiile social-economice, iar apoi la cele juridice, morale etc.

Afirmînd că revoluţia de la 1848 trebuie să realizeze complet dezideratul dreptăţii sociale şi naţionale, gîndirea paşoptistă a adus o contribuţie proprie în acest sens în contextul ideologic şi istoric al epocii. Acest aport se defineşte, în primul rînd, prin faptul că respectivul concept este utilizat în mod frecvent şi impus în sensul său larg, radical: social-economic, nu doar etic sau juridic. El este, ca atare, sinonim cu *dreptatea socială,* generală. Incluzînd în sfera sa, în primul rînd, relaţiile social-economice, el subsumează organic acestui aspect dreptatea juridică (justiţia), dreptatea politică, morală, le asigură acestora un conţinut real (istoriceşte posibil) şi nu doar formal.

Dar contribuţia cea mai preţioasă a gîndirii paşoptiste la determinarea conceptului de dreptate pe linia precizării conţinutului său plenar constă, în primul rînd, în raportarea sa la conceptul de libertate şi egalitate. Dreptatea este concepută astfel ca *unitate a libertăţii şi egalităţii.*

Pentru gînditorii paşoptişti, domeniul libertăţii se interferează organic cu cel al egalităţii. Conceptul de dreptate primeşte astfel o dublă semnificaţie : include şi impune cerinţa realizării unitare a libertăţii şi egalităţii.

Dreptatea este un concept gol, cu un conţinut formal, dacă nu este fundată pe libertate şi egalitate, cele două coordonate esenţiale ale vieţii umane, sau dacă nu le sintetizează. În ideologia paşoptistă, principiul dreptăţii presupune, aşadar, o dublă transformare a situaţiei sociale a membrilor societăţii : realizarea libertăţii şi egalităţii sociale în cadrele istorice date. Realizarea dreptăţii sociale, respectiv realizarea unitară a libertăţii şi egalităţii sociale, este concepută ca avînd loc în procesul *emancipării sociale.* Dreptatea în sensul ei juridic sau moral trebuie să corespundă dreptăţii sociale,emanciparea socială nu se poate reduce doar la emanciparea personală, politico-juridică. Acest ultim aspect al emancipării umane este subsumat emancipării sociale şi — ceea ce este mai important — este condiţionat de emanciparea socială, devine o emancipare reală şi nu formală numai dacă se desfăşoară pe baza emancipării sociale-conomice.

Gîndirea paşoptistă a depăşit sensul formal al revendicării dreptăţii, restrîns la un conţinut politico-juridic[19], în primul rînd prin reprezentanţii curentului democrat-revoluţionar, care-i atribuie un conţinut real, condiţionînd realizarea dreptăţii de realizarea libertăţii şi egalităţii social-economice în unitatea lor.

---

[18] *Anul 1848...*, tom. IV, p. 108.

[19] Ziarul revoluţionar ,,Popolul suveran" avea înscrisă pe frontispiciu deviza ,,Libertate, egalitate, fraternitate". În nr. 5 din 9 iulie 1848, redactorul responsabil A. Zane, care l-a suplinit pe D. Bolintineanu, justifică, în articolul *Libertate, egalitate, fraternitate în loc de Dreptate, frăţie*, adoptarea acestei lozinci. El scrie : ,,Deviza *dreptate, frăţie* am fost luat-o

Dat fiind acest conţinut al conceptului de dreptate, valoarea sa revendicativă şi justificativă este deosebită în gîndirea paşoptistă. În numele principiului dreptăţii sînt revendicate şi justificate — mai ales în revoluţia din Ţara Românească — aproape totalitatea transformărilor social-economice, politice, culturale etc. În preambulul *Proclamaţiunii revoluţiunii din Ţara Românească*, care constituie expunerea de motive şi principiile care au stat la baza reformelor înscrise în cele 22 articole ale programului constituţional, dreptatea devine principiul de realizare a celor mai importante puncte ale acestui program. Astfel, în numele dreptăţii sînt justificate egalitatea drepturilor politice şi civile (pct. 3), contribuţia generală, deci egalitatea fiscală (pct. 4) [20], dar mai ales pct. 13 — emanciparea clăcaşilor prin împroprietărire.

Pornind de la principiul dreptăţii, textul Proclamaţiei îi dă acestei reforme fundamentale următoarea argumentare : ,,Poporul român împarte dreptatea deopotrivă la toţi şi dreptatea o dă pentru toţi şi mai vîrtos pentru cei săraci. Săracii, sătenii, plugarii, hrănitorii oraşelor, fiii patriei cei adevăraţi (...), ce au purtat toate greutăţile ţării prin munca lor de atîtea veacuri, au lucrat moşiile şi le-au îmbunătăţit, au hrănit pe strămoşii proprietarilor, pe moşii lor, pe părinţii lor, pe aceşti proprietari înşişi şi au drept înaintea generozităţii proprietarilor (sic !), *înaintea dreptăţii patriei*, îşi cer o părticică de pămînt îndestulă pentru hrana familiei şi vitelor lor, părticică răscumpărată de atîtea veacuri cu sudorile lor. Ei o cer şi patria le-o dă''. Această ,,mică părticică ce o va da săracului, ce nu are pămîntul său, /este/ *după strigarea dreptăţii*, după glasul Evangheliei(...). Claca dar şi acea infamă iobăgie se desfiinţează, lucrarea la lucrul drumurilor se desfiinţează, săteanul fără pămînt se face proprietar(...). Visteria va despăgubi pe toţi''[21]. Acesta este conţinutul fundamental al principiului dreptăţii, precum şi calea realizării lui. În cuprinsul Proclamaţiei el este atenuat prin anumite

---

cu mult înainte de 11 iunie pentru înţelegerea multora ce nu erau încă destul de pregătiţi ca să înţeleagă deviza Libertate, egalitate, fraternitate'' (p. 18, col. I). În locul acestei devize ,,necomplete'', redacţia a hotărît să declare ,,o alta mai espresă, mai largă, mai tare ce nu va cădea niciodată : libertate, egalitate, fraternitate'', ,,deviza sa personală''/a poporului/ (p. 18, col. II), ,,trinitate ce acum e credinţa soţială a poporului român şi vorba cu care El acum esprimă pe Dumnezeu'' (*ibidem*). În justificarea acestei schimbări, el aduce ca argument faptul că dreptatea este înţeleasă în mod curent ca legalitate : ,,Dreptatea este un lucru ce se caracterizează după legile actuale, încît biciul lui căpitan Costache (...) era o dreptate a regimului oligarhic''. În ce priveşte al doilea termen al vechii devize, A. Zane spune : ,,Frăţia este iar aşa de felurită, şi aşa de neînţeleasă fără de egalitate în drepturi, încît ştiţi că, după dreptul feodal, din fraţii de sînge cel mai tare putea fi omul cel mai bogat ...'' (p. 18, col .II).

[20] ,,Popolul român va să dea dreptate şi dreptatea e a lui Dumnezeu. Dreptatea nu sufere a purta numai săracii sarcinile ţării şi bogaţii să fie scutiţi. Prin urmare, decretă contribuţie generală după venitul fiecăruia (...). Aceasta chiamă pe toţi la aceleaşi drepturi şi datorii într-o patrie dreaptă, înfloritoare...'' (*Anul 1848...*, tom. I, p. 491). Este formulată deci ideea că realizarea principiului dreptăţii presupune egalitatea oamenilor în drepturi şi datorii. În general, se poate considera că esenţa dreptăţii sociale rezidă în sistemul drepturilor şi datoriilor politico-cetăţeneşti, naţionale — *reale*, şi nu formale —, deci drepturi şi datorii care îşi sorb substanţa şi se întemeiază pe o anumită situaţie social-economică a membrilor societăţii, respectiv pe aceea de proprietar a *tuturor* cetăţenilor în condiţiile victoriei revoluţiei burghezo-democratice.

[21] *Anul 1848...*, tom. I, p. 493.

formule de compromis care contravin spiritului general al acesteia, dar aceste ,,îndulciri'' constituie, fără îndoială, aportul lui Eliade, în consonanţă cu concepţiile tuturor celorlalţi membri ai aripei moderate din Comitetul revoluţionar şi apoi din conducerea revoluţiei. El este autorul frazelor de tipul: ,,Respect către proprietate, — respect către persoane'', aşezată chiar în fruntea Proclamaţiei; ,,Scularea aceasta e pentru binele, pentru fericirea tuturor stărilor societăţii, fără paguba vreuneia, fără paguba însăşi a nicii unei persoane. Nu se cuvine a pierde cei mai mulţi pentru cei mai puţini, căci este nedrept; nu se cuvine iară a pierde cei mai puţini pentru cei mai mulţi, căci este silnic''. Semnificaţia acestei ultime fraze este completată de alta, prin care — în concepţia aripei moderate — revoluţia ,,va să schimbe numai tocmeala'', iar aceasta va fi ,,în folosul tutulor şi în paguba nimului''.

În lucrarea *Despre împroprietărirea ţăranilor*, în care tratează problema,,cea mai grea, cea mai delicată şi, totodată, aceea care a iscat mai multe patimi în ţeară'' în cursul revoluţiei[22], — proiectul de împroprietărire a ţărănimii clăcaşe, ,,chestia de a face pe ţăran proprietar'', care se discuta în acel timp în Comisia proprietăţii —, principiul de dreptate prin prisma căruia N. Bălcescu o examinează şi justifică are diverse determinări: ,,Orice măsură socială ca să fie adevărat bună, cată să satisfacă din trei puncturi de vedere diferite; cată să fie naţională, cată să fie morală şi dreaptă, şi în sfîrşit cată să fie folositoare tutulor'' [23]. În general, Bălcescu abordează problemele sociale, în această lucrare, ca şi în *Despre starea soţială...*, prin prisma intereselor naţionale, vizînd în ultimă instanţă problemele independenţei naţionale şi de stat. Aşa se explică faptul că el justifică principala problemă a revoluţiei de la 1848 — împroprietărirea ţăranilor clăcaşi — în primul rînd cu un argument de ordin naţional. În această analiză el deschide un vast cîmp de observaţii şi concluzii teoretice, care-l situează în fruntea strălucitei pleiade de gînditori progresişti ai perioadei paşoptiste. Principiul dreptăţii este însă un principiu fundamental aplicat chiar în analiza problemelor naţionale.

În lucrarea ulterioară, *Reforma soţială la români*, principiul de dreptate, folosit de Bălcescu cu aceeaşi finalitate — de justificare a ,,reformei soţiale'' sau, cu alţi termeni, a ,,chestiunii economice'' a emancipării şi împroprietării ţărănimii clăcaşe — , capătă ponderea hotărîtoare, devine argumentul principal [24]. El este fundat, de asemenea, pe diverse argumente: economice, istorice, general-sociologice; ,,Este oare după dreptate ca un popol întreg să geamă în sărăcie şi durere, ca el să robească pentru interesul şi buna plăcere a unui mic număr de individuri? Ţăranul şi boierul nu sînt oare făcuţi din acelaşi lut (argile), nu sînt oare liberi şi egali înaintea lui Dumnezeu şi nu trebuie să fie asemenea şi înaintea oamenilor?

Este oare după dreptate ca într-o soţietate vro cîţiva să posedeze tot, să ia tot, să mănînce tot(...) şi mulţimea să fie lipsită chiar de cele necesare ale vieţii(...)?

O soţietate organizată pe dreptate nu e oare datoare a protege viaţa omului de foamete şi mizerie, după cum o protege de ucidere''?[25].

---

[22] N. Bălcescu, *Opere*, Bucureşti E.S.P.L.A., 1952, p. 158.

[23] *Ibidem.*

[24] ,,Această reformă soţială ce poporul ceru este oare dreaptă ? Este oare folositoare ? Este putincioasă ? Intreit caracter ce se cere de la o nouă reformă'' (*Opere alese*, vol. I, p. 287).

[25] *Ibidem*, p. 288.

În decretul emis de Guvernul provizoriu al Ţării Româneşti pentru înfiinţarea Comisiei proprietăţii—redactat, aşa cum rezultă din analiza interioară a textului, de C.A.Rosetti, semnat apoi şi de N. Bălcescu, Şt. Golescu, Eliade etc. —, împroprietărirea ţăranilor clăcaşi este concepută ca avînd la bază principiul dreptăţii: ,,Guvernul provizoriu.. declară că dorinţa tutulor a fost numai să uşureze suferinţele sătenilor plugari şi să statornicеze soartea lor pe baza dreptăţii şi a frăţiei'' [26]. Din alte pasaje rezultă că împroprietărirea este însăşi esenţa principiului dreptăţii: ,,Cestia proprietăţii ridică un strigăt împotrivitor (în cursul revoluţiei. — G.E.) (...) pentru că nimeni nu a voit să creadă că la 9 şi 11 iunie răpirea şi nedreptatea s-au şters de pe pămîntul României''[27].

În discursul rostit cu ocazia deschiderii lucrărilor Comisiei proprietăţii, C.A. Rosetti consideră că ,,cu deschiderea acestei seanţe se deschide şi cartea dreptăţii, cartea lui Dumnezeu''[28]. Cu acelaşi prilej, C.A. Rosetti raportează realizarea dreptăţii la ştergerea inegalităţii social-economice. În Comisia proprietăţii sînt prezente clasele cu o poziţie socială inegală în societate; în această adunare — spune Rosetti— ,,se află unul lîngă altul, cel bogat cu cel sărac, cel fericit cu cel nefericit, cela ce avea totul cu cela ce nu avea nimic, cela ce era stăpîn cu cela ce era rob''; Comisia proprietăţii va trebui să şteargă această inegalitate, să rostească ,,negreşit legea lui Dumnezeu'' [29], legea dreptăţii şi frăţiei.

La rîndul său, M. Kogălniceanu, în *Dorinţele partidei naţionale în Moldova*, revendică emanciparea şi împroprietărirea ţăranilor clăcaşi de asemenea şi pe baza principiului de dreptate. ,,Locuitorii săteni — arată Kogălniceanu—sînt în cea mai ticăloasă stare, nefiind decît nisce instrumente de muncă în mîinile guvernului, ale proprietarilor şi ale posesorilor de moşii, în practică lipiţi încă pămîntului, pre care, de sute de ani îl lucrează în folosul altora... [30]''; situaţia lor se caracterizează prin lipsa totală a libertăţii şi printr-o poziţie socială şi economică inegală flagrantă faţă de cea a boierimii. Într-un cuvînt, situaţia ţărănimii iobage este expresia tipică a nedreptăţii sociale. Principiul de dreptate cere desfiinţarea în primul rînd a condiţiilor social-economice care generează lipsa de libertate şi egalitate. Kogălniceanu opinează: ,,Omenirea, *dreptatea*, interesul ţării şi chiar interesul proprietarilor de moşii cer dar neapărat îmbunătăţirea radicală a acestei stări, *prin desfiinţarea boerescului şi prefacerea ţăranilor în mici proprietari*, dîndu-li-se pămînturile pe care le-au înrodit cu sudorile lor'' [31]. (subl. ns. — G.E.). În dezvoltarea şi analiza detaliată a acestor principii, dreptatea are la Kogălniceanu următorul conţinut: ,,Dreptatea, pentru că desfiinţînd boerescul şi întemeind proprietatea între locuitorii săteni, ar fi a îndrepta crudele strîmbătăţi ale veacurilor trecute'' [32].

Natura, conţinutul principiului dreptăţii sociale — dimensiunea sa filozofică — sînt determinate de natura argumentelor folosite în justificarea principalei revendicări exprimate de acest principiu, adică a emancipării țărănimii clăcașe și a împroprietăririi ei, cunoscînd o gamă întreagă de nuanțe : istorism romantic (generînd teoria drepturilor istorice), raționalism (utilizînd ideea drepturilor naturale sau a dreptului filozofic) etc. La baza principiului dreptății Bălcescu așează în principal drepturile istorice ale poporului, dar și dreptul muncii. Ion Ionescu de la Brad îl justifică printr-o analiză economică, bazată în principal pe dreptul muncii, deși folosește în diverse contexte, mai mult sau mai puțin izolate, elemente ale drepturilor istorice ale poporului, elemente de contract social etc. Mihail Kogălniceanu îl circumscrie sferei drepturilor istorice ale poporului. G. Barițiu are o viziune mai complexă asupra acestui principiu, în opera sa îmbinîndu-se elemente iluminist-raționaliste cu cele proprii unei poziții romantice progresiste. Într-o bună perioadă a activității sale el pornește de la necesitatea, concepută iluminist, a dezvoltării societății prin iluminarea, cultivarea maselor ca condiție principală a progresului social și politic al societății, acestea fiind fundate pe elemente de drept natural. În demonstrarea necesității desființării iobăgiei, G. Barițiu folosește, de asemenea, elemente de drept natural, alături de elemente ale drepturilor istorice ale poporului.

---

[26] *Anul 1848*..., tom. II, p. 360.
[27] *Ibidem*, p. 359.
[28] *Idem*, tom. III, p. 239.
[29] *Ibidem*.
[30] *Anul 1848*..., tom. IV, p. 107—108.
[31] *Ibidem*, p. 108.
[32] *Ibidem*.

Dreptatea este, de asemenea, formula revendicativă generală a țăranilor clăcași, ceea ce demonstrează, pe o anumită dimensiune, permanența istorică a acestui principiu de-a lungul secolelor. Relatînd participarea maselor țărănești la revoluția din Țara Românească, Fl. Aaron ne informează : „țăranii fără arme, fără nimic, cu merindea numai în traistă, cu punturile nouei Constituții în mîini, intrară în Capitală (în ziua de 11 iunie. — G. E.) sub stindardele lor, strigînd : Dreptate ! și orășenii unindu-și glasurile cu dînșii repetau : Dreptate !" [33]. Aceeași știre o împărtășise încă în seara zilei de 10 iunie lui G. Barițiu, potrivit căreia „în mai multe punturi ale țării s-a mișcat popolul și că se pregătește a veni la București spre a cere dreptate" [34]. Revendicarea dreptății care stă la baza proclamației „cu puntele nouei Constituții ce o cerea popolul" [35] sintetizează „dorința generală de îmbunătățiri radicale", „trebuința de prefacere mare în toate, o îmbunătățire radicală în tot corpul social" [36]. Pentru țărănimea aservită (clăcașă sau iobăgită), realizarea dreptății are semnificația desființării iobăgiei și a împroprietăririi ei — singura transformare socială posibilă, în condițiile istorice date, care realizează egalitatea socială și politico-civilă reală. Această accepție a conținutului dreptății se desprinde cu claritate din cuvintele maselor de țărani iobagi adunați în duminica Tomii (18/30 aprilie) pe Cîmpia Libertății din Blaj — adunare premergătoare celei din 3—5/15—18 mai 1848. Oratorii, explicînd scopul mișcării și cerînd, în numele maselor de țărani, „să se facă dreptate și românilor", „popolul strigă înalt «sierbi [șerbi] nu vrem să mai fim, mai bucuroși vom muri decît să mai fim supușii și îngrășătorii » nemeșimii" [37]. În concepția poporului și a reprezentanților intereselor sale, dreptatea se va realiza numai atunci cînd „iobăgia se va șterge" [38]. Hotărîrea po-

---

[33] *Anul 1848...*, tom. I, p. 542—543.

[34] *Ibidem*, p. 542.

[35] *Ibidem.*

[36] *Ibidem*, p. 541.

[37] Al. Papiu Ilarian, *Istoria românilor din Dacia superioară*, tom. II, ed. a II-a, Viena, 1852, p. 138.

[38] *Ibidem.*

porului este fermă : „dreptate să li se facă" [39] — relatează A. Papiu Ilarian, participant la aceste adunări.

Într-o notă a ziarului „Pruncul român", care relatează despre masiva participare a ţărănimii la întrunirile de pe Cîmpia Libertăţii în timpul negocierilor cu Soleiman Paşa, este redat cu plasticitate spiritul care anima masele ţărănimii : „ca să aibă cineva cunoştinţa desăvîrşită de cît a suferit săteanul, şi să aibă desăvîrşita credinţă că nu mai poate peri naţia română, trebuie să vie să asiste la o astfel de adunare (...), să vadă pe fruntea lui (a săteanului român. — G.E.) durerea trecută (...). Noi nu putem defini altfel deosebirea de o adunanţă de boeri şi de săteni, decît că ei ascultă cu urechile şi săteanul cu inima, că pe chipul acelora e zugrăvit interesul şi patima, şi pe al acestora dreptatea şi frăţia ..." [40].

După cum scriu comisarii de propagandă din Vlaşca într-un raport către Locotenenţa domnească, ţăranii „în toate domniile numai ei au fost cei mai nedreptăţiţi, cei mai înşelaţi şi jefuiţi" [41]. Setea de dreptate a ţăranului — revendicare care exprimă cerinţa realizării libertăţii şi a împroprietăririi sale —, este exprimată foarte sugestiv de către comisarii respectivi : „Pînă cînd nu se va stîrpi abusurile şi nedreptăţile, cari astăzi sînt în floare, pînă cînd nu va vedea şi ţăranul ceva în mînă, nu mai poate să creadă nimic. Ţiganului i s-a dat libertatea, nouă ni s-a dat a vorbirii şi a scrierii, ţăranului nu i s-a dat nimic" [42]. Ei surprind aici contradicţia dintre declararea formală a drepturilor ţărănimii la emancipare (eliberare) şi împroprietărire — dreptatea lor — în proclamaţia de la Islaz, şi realizarea lor practică, tergiversată pînă în acel moment. Ţărănimea clăcaşă îşi revendica această dreptate a sa, o dreptate învăţată din suferinţa sa seculară, căci, aşa cum se arată într-o notiţă din Popolul suveran", „principele democratice au găsit eco nu numai în popol", dar „popolul a învăţat a le cunoaşte prin suferinţă ...„ [43] — aici autorul notiţei referindu-se la principiile democraţiei sociale ale epocii : emanciparea şi împroprietărirea ţărănimii clăcaşe.

Aşadar, sensul dreptăţii în concepţia maselor, dreptatea maselor, precum şi lupta lor pentru dreptate are semnificaţia luptei pentru pămînt şi libertate.

Cerinţa desfiinţării iobăgiei, stigmatizată ca un fapt social nedrept, chiar dacă nu vizează resorturile obiective, social-economice ale progresului social, chiar dacă nu este concepută în mod conştient ca realizare a cerinţelor legilor de dezvoltare a societăţii şi are o tentă preponderent morală, ea exprimă totuşi, în această formă, cerinţele acestor legi : „Dacă conştiinţa morală a masei declară nedrept un oarecare fapt economic, aşa cum s-a întîmplat la timpul său cu sclavia sau cu claca, aceasta dovedeşte că faptul respectiv este depăşit, că au apărut alte fapte economice, în virtutea cărora el a devenit de nesuportat şi de nemenţinut" [44].

---

[39] *Ibidem*, p. 139.

[40] „Pruncul român", nr. 21 din 31. VII. 1848, Apud *Anul 1848...*, tom. III, p. 19.

[41] *Anul 1848...*, tom. III, p. 646.

[42] *Ibidem*.

[43] „Popolul suveran", nr. 15 din 2. VIII. 1848. Apud *Anul 1848...*, tom. II, p. 158.

[44] F. Engels, *Prefaţă (la prima ediţie germană a lucrării lui la K. Marx, „Mizeria filozofiei")*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1956, p. 178.

IDEE ŞI ACŢIUNE ÎN MIŞCAREA REVOLUŢIONARĂ DE LA 1848–1849 A ROMÂNILOR DIN TRANSILVANIA

DE

ELENA GHERAN-MEWES

După cum a remarcat cu pătrundere însuşi Nicolae Bălcescu, mişcarea revoluţionară de la 1848 în ţările române îşi avea cauzele ei interne, revoluţia generală europeană constituind doar „ocazia", contextul declanşării factorilor şi forţelor social-politice care acţionau latent de veacuri. Ceea ce caracterizează mişcarea revoluţionară paşoptistă în ţările române sînt deci factorii şi condiţiile economice şi social-politice interne care au pregătit-o şi au dus la izbucnirea ei, în cadrul favorabil al fenomenului revoluţionar european.

Integrîndu-se prin conţinutul ei democratic şi umanist în mişcările revoluţionare ale epocii, care de la un capăt la altul al continentului cereau libertatea şi dreptul la viaţă al naţiunilor (al claselor noi constituite sau pe cale de a se constitui), revoluţia din Moldova, Muntenia şi Transilvania s-a desfăşurat sub îndrumarea unui program ideologic unitar ale cărui obiective principale vizau pe de o parte lichidarea orînduirii feudale, rezolvarea problemei agrare, constituirea unui stat modern dotat cu instituţii corespunzătoare, instaurarea libertăţilor democratice şi, pe de altă parte, scuturarea dominaţiei străine şi realizarea unităţii şi independenţei naţionale.

Privite din această perspectivă, preocupările gînditorilor paşoptişti din ţările române, dar cu deosebire din Transilvania, la care ne vom referi în continuare, au fost mult mai largi în comparaţie cu cele ale predecesorilor. De asemenea, mijloacele de luptă folosite împotriva feudalismului au fost mai bogate şi foarte variate. Totodată directiva a fost mai modernă, mai critică, militanţii de la 1848 recurgînd la izvoare teoretice în măsură să fundamenteze şi să justifice revendicările sociale şi naţionale pentru care militau cu o neclintită fermitate.

De aceea contribuţiile cele mai remarcabile ale acestei generaţii au fost, cu deosebire, pe plan social-politic şi cultural în care scop revendicarea folosirii limbii naţionale – acest „organ comun a toată naţiunea" (Bărnuţiu) – devine punct programatic al platformei revoluţionare.

Rev. Filoz., 20, 6, p. 659–666, Bucureşti, 1973

Accentul principal a căzut însă, în Transilvania, pe problema națională ale cărei aspecte se împleteau strîns cu problema socială impunînd desființarea iobăgiei și revendicarea dreptului la existență națională ca obiectiv fundamental al mișcărilor revoluționare ale popoarelor supuse unei duble asupriri, feudale și naționale. De aceea, considerăm că nu este lipsit de interes să urmărim modul în care mișcarea de idei din Transilvania se cristalizează înainte de 1848, modul în care spiritele cele mai avansate ajung la concluzia necesității unirii tuturor românilor într-o singură țară, ca o singură națiune indisolubil sudată prin originea comună, prin unitatea de limbă și cultură, prin multiplele și neîntreruptele legături, în pofida vremelnicelor granițe despărțitoare. *Ideea* comunității de origine, afirmată și demonstrată cu strălucire de către reprezentanții Școlii Ardelene,începe a dobîndi către mijlocul secolului al XIX-lea, virtuți mobilizatoare de natură *programatică* și prospectivă.

Contactele directe și schimbul de idei dintre intelectualii aparținînd aceleiași generații pașoptiste din Ardeal, Țara Românească și Moldova au contribuit în deceniile premergătoare revoluției, la dezvoltarea conștiinței naționale pe întreg cuprinsul țării. Creșterea numărului de colaborări la presa transilvăneană — care aduc cu ele (după 1830) din Principate, influența ideologiei revoluției franceze, — radicalizează mișcarea de idei a românilor din Transilvania.

Pe măsură ce se adîncește criza orînduirii feudale (desfășurată pe fondul asupririi naționale tot mai accentuate) se produc o serie de clarificări în gîndirea filozofică și social-politică a reprezentanților generației de intelectuali patrioți de la 1848. Cei mai mulți rămîn tributari concepțiilor idealiste, fiind depășiți doar de Simion Bărnuțiu, a cărui concepție de factură kantiană e străbătută de puternice elemente materialiste[1].

Temeiul concepțiilor social-politice ale ideologilor generației de la 1848 din Transilvania îl constituia, fără excepție, dreptul natural. Pe baza lui se condamnă privilegiile feudale, se justifică libertatea și se teoretizează dreptul la autodeterminare al națiunilor asuprite, depășindu-se izvoarele influente din cultura germană. Ideile dreptului natural au constituit un puternic stimulent în activitatea lor, contribuind la pregătirea revoluției de la 1848.

Faptul că împrejurările erau favorabile unor soluții radicale o dovedește adeziunea presei române din Transilvania la revoluțiile ce cuprind Europa în anul 1848, înfățișînd pe larg și cu simpatie felul cum au decurs ele la Paris, Berlin, Viena și Budapesta.

La Viena, Metternich căzuse în prima zi a revoluției (13 martie), iar statul absolutist austriac își modificase temeiul vechi, constituțional. La Budapesta, mișcarea condusă de tineretul revoluționar maghiar din 15 martie 1848, publică un program, conținînd 12 puncte[2].

---

[1] Radu Pantazi, *Simion Bărnuțiu. Opera și gîndirea*, București, Edit. științifică, 1967, p. 252 ; D. Ghișe și P. Teodor, *Contribuții la cunoașterea activității filozofice a lui Simion Bărnuțiu* în „Revista de filozofie", 1964, nr. 3, p. 363.

[2] Punctele acestui program (pe care le redăm după „Gazeta de Transilvania" (1848) nr. 21, p. 86) erau următoarele : 1. Libertatea tiparului ; 2. Minister responsabil în Budapesta ; 3. Dieta anuală ; 4. Egalitate civilă și religioasă în fața legii ; 5. Gardă națională ; 6. Purtarea comună a greutăților ; 7. Încetarea raporturilor urbariale ; 8. Județe de jurați pe temeiul egalității reprezentative ; 9. Bancă națională ; 10. Depunerea jurămîntului ostășesc pe Constituție, aducerea ostașilor unguri din țările străine și scoaterea celor străini din țară ; 11. Eli-

Din iniţiativa tineretului intelectual român din Blaj, în frunte cu Aron Pumnul, s-a luat hotărîrea convocării unei adunări naţionale a românilor din Transilvania ; un delegat trimis la Tîrgu Mureş trebuia să fixeze, împreună cu cei de acolo, data adunării în care urma să se precizeze un punct de vedere comun faţă de mişcarea revoluţionară din Ungaria (şi cu deosebire faţă de ultimul punct înscris în programul revoluţionarilor pestani : unirea Transilvaniei cu Ungaria).

La 24 martie, Simion Bărnuţiu, lansează o proclamaţie la Sibiu, condiţionînd unirea Transilvaniei de recunoaşterea românilor ca naţiune politică. Timotei Cipariu susţine în ,,Organul luminării'' necesitatea garantării libertăţilor înscrise în program şi respectarea românilor ca naţiune. Şi dacă George Bariţiu se lasă mai greu convins de ideea convocării de urgenţă a unei adunări naţionale, aceasta se datora prudenţei ce-l caracteriza şi încrederii în democratismul revoluţionarilor din Ungaria (punct de vedere care a prevalat la românii din teritoriile care aparţineau politic-administrativ de Ungaria). Frămîntările antiunioniste din rîndurile burgheziilor naţionale transilvănene (române şi săseşti) şi din rîndurile ţărănimii, care, în unele locuri, refuză să mai presteze vechile obligaţii, au alarmat nobilimea. Drept urmare, guvernatorul Transilvaniei înarmează grănicerii secui şi, pentru intimidare, instituie starea de asediu, ridicînd furci în satele iobage [3].

În această atmosferă, cu greu s-ar fi putut ţine la Blaj adunarea naţională a românilor fixată pentru ziua de 30 aprilie. Guvernatorul o şi interzice declarînd-o ,,inoportună''. Se fixează o altă dată pentru ţinerea ei : 3/15 mai 1848.

În ciuda interdicţiei, peste 6 000 de oameni se întrunesc la Blaj, unde ascultă cuvîntările tinerilor intelectuali Avram Iancu, Al. Papiu Ilarian, Ion Buteanu şi alţii. Ceva mai tîrziu, soseşte şi Simion Bărnuţiu care este primit în triumf. Despre Bărnuţiu observatorii oficiali au raportat că ,,s-a străduit să liniştească poporul printr-un discurs, care, după cum s-a văzut, a avut un mare efect'' [4]. Întrunirea din 30 aprilie a popularizat ideile noi care însufleţeau mişcările revoluţionare ale anului 1848, mobilizînd mase şi mai largi pentru ziua de 3/15 mai.

---

berarea deţinuţilor politici ai statului ; 12. Unirea Transilvaniei cu Ungaria. E de remarcat faptul că ultimul punct din programul revoluţionarilor pestani ,,Unirea Transilvaniei cu Ungaria'' ridică probleme deosebite pentru mişcarea revoluţionară maghiară, împotriva unirii declarîndu-se burghezia săsească din Transilvania, precum şi burghezia românească şi păturile largi ale ţărănimii care formulează revendicări proprii.

Burghezia săsească vedea în Unirea Transilvaniei cu Ungaria, un prilej de ,,pierdere a naţionalităţii'', argumentînd că Ungaria (revoluţionară) este împotriva ,,stării de drept'' a saşilor (nerecunoscînd privilegiile orăşenilor saşi), că revoluţia maghiară duce la dezmembrarea monarhiei, deci la despărţirea de Austria şi de împărat (faţă de care burghezia săsească era legată prin păstrarea poziţiei ei privilegiate) etc. Din rîndurile exponenţilor ideologici ai acestei burghezii, păreri deosebite aveau Joseph von Bedeus, care pleda totuşi în favoarea unirii, considerînd-o ,,inevitabilă'' şi Stephan Ludwig Roth, care era împotriva unirii, pentru făurirea unui stat daco-român (în cadrul Austriei).

Nobilimea maghiară sau maghiarizată din Transilvania — grupată mai înainte în două partide (conservator şi liberal) se uneşte în faţa revoluţiei, unirea Transilvaniei cu Ungaria devenind pentru ea problema centrală, concretizată în lozinca ,,Uniune sau moarte !''. În consecinţă, ea hotărăşte convocarea dietei din Cluj pentru ziua de 29 mai 1848, avînd ca primă sarcină votarea ,,Uniunii''.

[3] Helmuth Klima, *Guvernatorii Transilvaniei* (1774—1887), Sibiu, 1943, p. 56.

[4] Trocsányi Zoltán, *Az erdélyi parasztság története* 1790—1849 (*Istoria ţărănimii din Transilvania*), Budapest, 1956, p. 156.

Bălcescu însuşi, revenit în ţară de la Paris, a luat hotărîrea de a porni spre Transilvania, pentru a participa la Adunarea Naţională fixată la Blaj pentru ziua de 3/15 mai 1848. Ministrul Alecu Villara i-a refuzat însă în mod cinic eliberarea paşaportului. Neobţinîndu-l, Bălcescu i-a sfătuit pe românii transilvăneni aflaţi în Bucureşti — Constantin Romanu, Axente Sever şi August Treboniu Laurian, cărora de asemenea guvernul din Ţara Românească le refuzase acordarea de paşapoarte pentru Transilvania — să meargă într-ascuns [5]. Auzind apoi că au fost ,,proscrişi'' toţi transilvănenii care trecuseră într-ascuns graniţa, Constantin Roman scria plin de indignare : ,,Să ştie dar tiranii că va fi răzbunare pentru proscrierea noastră şi că nu vor mai putea pune graniţe între români şi români şi să ştie şi aceia că românii îşi vor da mîna unii cu alţii, se vor iubi şi se vor apăra de vrăjmaşii interni şi externi'' [6].

Într-adevăr, dacă pînă la Adunarea Naţională de la Blaj din 3/15 mai 1848 au existat unele divergenţe între exponenţii diferitelor curente din mişcarea revoluţionară a românilor din Transilvania (datorită forţelor sociale pe care le reprezentau, temperamentului, vîrstei, idealurilor şi condiţiilor în care activau), după această dată ele dispar, realizîndu-se o deplină înţelegere. Pînă şi cei doi episcopi români, Ioan Lemeni şi Andrei Şaguna s-au raliat platformei ideologice comune, formulate în istoricul discurs, rostit de Simion Bărnuţiu la 2/14 mai 1848, în catedrala Blajului.

Ca şi lui Bălcescu [7], deziderатul esenţial i se părea şi lui Bărnuţiu a fi recunoaşterea naţionalităţii române, subliniind că ,,*libertatea fără de naţionalitate nu se poate înţelege nici la un popor de pe pămînt*''. De aceea, după ce apreciază însemnătatea reformelor înfăptuite de guvernul revoluţionar maghiar în primăvara anului 1848, Bărnuţiu insista asupra ideii că trebuie să se meargă mai departe spre eliberarea integrală a poporului român, spre acordarea dreptului său la existenţă naţională. În terminologia epocii, aceasta însemna revendicarea *autonomiei naţionale* pe un teritoriu propriu, naţiunea română urmînd să se proclame naţiune independentă şi să fie recunoscută ca atare. Bărnuţiu respinge condiţionarea desfiinţării iobăgiei de acceptarea unirii cu Ungaria. În acest sens, el subliniază că desfiinţarea iobăgiei nu poate fi considerată ca un dar al unirii, căci indiferent de unire ea va cădea, căci i-a venit timpul să cadă. ,,O putere cumplită şi nevăzută — spune Bărnuţiu — care lucră în contra despotismului pretutindeni, lucră de mult şi la surparea acestei cetăţi barbare şi zidurile ei se vor prăbuşi, în curînd, pe aceia care nu vor să o dărîme din dragoste către omenire [8].

---

[5] Cf. în acest sens, notele dictate de N. Bălcescu lui Ion Ghica, în 1852, publicate de G. Georgescu Buzău în *Studii*, anul IX 1956, nr. 1, p. 61.

[6] Scrisoarea lui Constantin Roman către Nicolae Bălcescu, datată la Orlat 27 mai/ 8 iunie 1848, citată după Cornelia Bodea, *Lupta pentru unire a revoluţionarilor exilaţi dela 1848*, în volumul *Studii privind unirea Principatelor*, Edit. Academiei, 1960, p. 127.

[7] ,,Pentru mine, preciza Bălcescu, chestia naţionalităţii o pun mai presus de libertate. Pînă cînd un popor nu va exista ca naţie n-are ce face cu libertatea. Libertatea se poate lesne redobîndi, cînd se va pierde, iar naţionalitatea nu''. (Citat după Ion Ghica, *Amintiri din pribegie după 1848*, vol. II, Craiova, Edit. Scrisul românesc, 1940, p. 11).

[8] *Raporturile Românilor cu Ungurii şi principiile libertăţii naţionale desfăşurate de Simion Bărnuţiu la 2/14 mai 1848 în şedinţa preliminară a Adunării Naţionale în biserica catedrală din Blaj*, Ediţia a II-a, Viena, 1852, p. 35.

Declarîndu-se împotriva unirii Transilvaniei cu Ungaria, Adunarea naţională de la Blaj a înscris ca prim punct în programul ei : *libertatea şi independenţa naţională.* Partida unionistă maghiară din Transilvania a fost îngrozită de manifestarea „dacică”[9].

Simion Bărnuţiu îşi întemeiază întreaga concepţie în problema naţională pe trei principii : 1. Existenţă (în formularea : *jus subsistentiae personalis*) ; 2. Libertate (în formularea : *jus libertatis personalis*) ; 3. Egalitate (în formularea : *jus aequalitatis personalis*). Aceste principii revin constant în scrierile lui Simion Bărnuţiu[10].

Biruinţa deplină a punctului de vedere exprimat de Simion Bărnuţiu — conducătorul teoretic recunoscut al mişcării românilor din Transilvania de la 1848 (şi preşedintele Comitetului Naţional Român, prima autoritate politică românească constituită în Transilvania) — s-a datorat spiritului său dinamic, hotărîrii sale de a trece la faptă şi de a impune revendicările naţiunii române prin *acţiuni publice de masă*, ajutat fiind în această privinţă de grupul tinerilor revoluţionari : Avram Iancu, Al. Papiu Ilarian, I. Buteanu, Axente Sever etc.

Mărturiile vremii atestă faptul că, încă în 1847, Avram Iancu respinge calea reformistă şi apreciază *insurecţia armată* drept singura cale pentru rezolvarea problemelor sociale. Aşa, de pildă, în legătură cu discuţiile interminabile din Dieta Transilvaniei privind proiectul de reglementare urbarială, Avram Iancu declara :

„*Nu cu argumente filozofice şi umanitare se pot convinge tiranii ăştia, ci numai cu lancea lui Horia*”[11].

Era *prima apreciere favorabilă a răscoalei lui Horia.* Dar nu numai atît. Era prima luare de poziţie teoretică, prin care insurecţia armată a maselor populare (ţărăneşti, în special) era considerată ca mijloc eficace pentru transformările social-politice. Dar acest revoluţionar democrat care a fost Avram Iancu, în desfăşurarea concretă a evenimentelor revoluţionare s-a lovit de împotrivirea guvernului revoluţionar ungar, care cerea capitularea necondiţionată a românilor. Această atitudine a dus la vărsări de sînge şi a slăbit ambele mişcări, grăbind sfîrşitul nefericit al revoluţiei. Episodul acesta nu a scăpat, se ştie, nici atenţiei lui Marx[12] şi a fost regretat profund de Avram Iancu[13], care a încercat, pînă în ultimul moment, apropierea de conducătorii revoluţiei maghiare.

Din moment ce singura cale pentru rezolvarea crizei orînduirii feudale o constituia pentru Avram Iancu *insurecţia armată*, şi rezolvarea problemei agrare era considerată în aceiaşi termeni. Lozincii nobilimii transilvănene „Uniune sau moarte” el îi opunea o lozincă mai apropiată de revendicările maselor ţărănimii : „Răscumpărare pe vecie, fără plată, sau moarte !”[14]. Formulate în acest spirit, revendicările cu caracter economic întrec atît programul de la Pesta (15 martie 1848), cît şi Proclamaţia ulterioară de la Islaz (din 9 iunie 1848).

---

[9] V. Cheresteşiu, *Adunarea Naţională de la Blaj*, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 485, 487, 489.

[10] *Istoria filozofiei româneşti*, Vol. I, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1972, p. 250.

[11] *Transilvania*, 1897, p. 86.

[12] Karl Marx, *Însemnări despre români* (*Manuscrise inedite*) publicate de acad. A. Oţetea şi S. Schwann, Bucureşti, Edit. Academiei, 1964, p. 159.

[13] Menţionăm în acest sens scrisoarea *Prefectura Auraria Gemina către Comitetul Naţional*, datată Abrud, 24 februarie 1849. (Publicată în *Studii şi documente privitoare la revoluţia românilor din Transilvania*, de Silviu Dragomir, vol. II, Sibiu, 1944, p. 176—178).

[14] *Antologia gîndirii româneşti* (*sec. XV—XIX*) Partea I-a, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 339.

Majoritatea paşoptiştilor transilvăneni, sînt iniţial pentru frontul comun al luptei revoluţionare împotriva feudalismului. Cînd însă revendicările naţiunii române sînt respnse, revoluţionarii transilvăneni se alătură imperialilor[15]. Conducerea Comitetului Naţional Român are o poziţie de colaborare, dar condiţionată de satisfacerea revendicărilor naţiunii române. Avram Iancu nu se considera legat de politica imperialilor, ci a aşteptat ca guvernul ungar, prezidat de Kossuth, să-şi revizuiască politica faţă de naţionalităţi. Dacă Kossuth şi-ar fi revizuit din timp atitudinea în problema naţională aşa cum îi ceruse insistent N. Bălcescu în misiunea sa pe lîngă guvernul revoluţionar maghiar, nu numai că ar fi fost sprijinit de naţiunile asuprite (slavi, români etc.) dar şi pe plan extern reprezentanţii săi ar fi reuşit să prezinte în mod convingător revoluţia maghiară drept „luptă împotriva despotismului". La Paris, de pildă, delegatul său, contele Teleki, a întîmpinat atît de multă neîncredere, încît a cerut în mod insistent revizuirea radicală a politicii guvernului ungar faţă de naţionalităţi. „Trebuie, scria el, îndepărtată orice invidie naţională şi instaurat un tratament sincer faţă de naţionalităţi"[16].

Înfrîngerea revoluţiei burghezo-democratice de la 1848—49 în Transilvania (prin intervenţia armată din afară) şi conflictul tragic dintre forţele române şi maghiare, dezvăluie totodată limitele claselor şi păturilor sociale angajate în luptă. „Respectarea adevărului istoric — remarca cu pătrundere, tovarăşul Nicolae Ceauşescu — ne obligă ca, elogiind laturile pozitive ale mişcărilor revoluţionare de la 1848 din Transilvania şi Ungaria, să consemnăm, în acelaşi timp, limitele principiale şi greşelile tactice ale acestora, care au avut consecinţe dintre cele mai nefaste asupra desfăşurării revoluţiei înseşi, asupra intereselor maselor largi populare, conducînd, în ultimă instanţă, la binecunoscutul eşec tragic al acestor mişcări revoluţionare ... În esenţă, şi unii şi alţii (revoluţionarii maghiari şi români. — E.G.M.) au căzut pradă manevrelor diversioniste ale Curţii imperiale, jocului subtil practicat de aceasta, pe baza vechiului dicton «*divide et impera*» ...''[17]. *Burghezia din Ungaria*, spre a nu împărţi puterea cu celelalte burghezii naţionale, cedase nobilimii mijlocii conducerea revoluţiei, contînd pe atitudinea ostilă a acesteia faţă de Viena. *Nobilimea mijlocie* acceptase rolul conferit, sperînd să folosească mişcarea revoluţionară pentru a smulge întreaga putere din mîinile magnaţilor, dovedind în acelaşi timp o atitudine inconsecventă în ducerea revoluţiei burghezo-democratice pînă la capăt. *Burghezia română transilvăneană*, cu totul interesată în lichidarea orînduirii feudale — care presupunea ca o condiţie vitală *sine qua non* a progresului rezolvarea problemei naţionale — revendică în condiţiile date puterea politică şi, strîns legat de aceasta, dreptul la libertate, independenţă şi unitate statală. De la proclamaţiile întocmite de intelectualii patrioţi care cer recunoaşterea naţiunii române, s-a ajuns la Blaj la ideea necesităţii unităţii naţionale. Pe Cîmpia Libertăţii, mii de români au strigat într-un singur glas : ,,*Noi vrem să ne unim cu ţara! Ardealul e acum România*''[18]. De aceea, cînd guvernul ungar şi Kossuth personal (sub influenţa exclusivismului nobilimii liberale) resping revendicările românilor, aceştia opun rezistenţă armată.

---

[15] Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că alăturarea românilor din Transilvania imperialilor are loc în anumite condiţii. Conducătorii mişcării revoluţionare a românilor din Transilvania urmăresc manifestele Curţii de la Viena, care proclamă egala îndreptăţire a naţionalităţilor ; şi abia către mijlocul verii anului 1848, după repetatele audienţe la împărat, ei sesizează dublul joc care se încearcă faţă de ei. De aceea, A. Treboniu Laurian pomeneşte în scrisoarea adresată unuia din fraţii Goleşti, la 15 iulie 1848, de „ruginiţii austriaci" (cf. în acest sens *Anul 1848 în Principatele Române*, vol. II, p. 518). Conducătorii mişcării revoluţionare române din Transilvania cunoşteau existenţa fracţiunii de stînga din parlamentul austriac. (O dovedeşte memoriul înaintat parlamentului din Viena). De aceea, în *Moţiunea adunării de la Orlat*, din 11 septembrie 1848, se formulează o nouă platformă în care se revendică drepturi şi libertăţi naţionale. Deşi este o adunare de grăniceri şi cuprinde revendicări de ordin militar şi profesional, în moţiune este prezentă grija de a menţiona libertăţile democratice şi naţionale care trebuie să stea la baza viitorului regim social-politic din Transilvania. *Moţiunea adunării de la Blaj din 25 septembrie 1848*, exprimă şi ea aceleaşi revendicări. În sfîrşit, subliniem faptul că alăturarea completă a românilor la politica imperială s-a produs în momentul cînd monarhia habsburgică dispunea de un guvern liberal (Wessenberg-Doblhoff), fără a se întrevedea evenimentele din octombrie 1848 (cucerirea prin asalt a străzilor Vienei de către prinţul Windischgrätz şi formarea noului cabinet de mînă forte al celuilalt prinţ, Felix Schwarzenberg). Monarhia, care se aflase la un pas de cădere în timpul revoluţiei, este salvată, şi ea caută să refacă acelaşi regim absolutist, zguduit din temelii de revoluţie.

[16] Deak Imre, *Az 1848 szabadságharc törlénete levelekben* (Istoria războiului de eliberare din 1848, în scrisori), Budapest, 1942, p. 324, 326, 328, 330.

Stăruinţa lui Nicolae Bălcescu de a rezolva conflictul dintre conducătorii celor două mişcări revoluţionare şi de a conjuga lupta celor două popoare împotriva dominaţiei austriace, nu dă rezultate. Bălcescu însuşi rezumă diferendul dintre unguri şi români în felul următor: ,,Eu am zis şi zic ungurilor, *le différend* între voi şi români *vient de là. Vous dites* : Transilvania şi Banatul *est notre pays car nous l'avons conquis autre fois*, ei zic (românii) sînt ale noastre căci sîntem stăpînii cei vechi, şi acum nu mai vrem a fi *conquis*. Suntem 3 milioane. . şi vrem să fim naţie. V-am propus astă vară unire frăţească şi condiţii modeste pentru aceasta prin mai mulţi deputaţi din Transilvania şi Banat şi i-aţi nesocotit. Voi aţi zis că dreptul de naţionalitate cu sabia se ia. Au fost dar nevoiţi a face aceasta şi fiind slabi şi neînarmaţi, au (luat) de ajutor şi puşti, de unde au putut găsi, de aici a venit fireşte alianţa cu Austria. *Vous les avez provoqué et méprisé parce que vous savez qu-ils sont faibles et ils ont dû tâcher d'être* puternici. Acum iată ce trebuie a face, etc. Trebuie în orice chip şi cu orice jertfă a se împăciui naţiile, căci altmintrelea ele vor fi pentru Ungaria, precum Polonia şi Irlanda sunt pentru Rusia şi Englitera.. Libertatea individuală, nu e destul. *Les nations* vor libertate naţională[19].

---

[17] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la adunarea populară de pe Cîmpia Libertăţii de la Blaj consacrată aniversării revoluţiei de la 1848*, 17 mai 1973, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p, 14 — 15.

[18] Miron Constantinescu, *Lupta naţională şi socială a românilor din Transilvania în 1848*, în volumul *Unitate şi continuitate în istoria poporului român*, Bucureşti, Edit. Academiei R.S.R., 1968, p. 211.

Revoluţia din Transilvania a durat mai mult decît în celelalte ţări româneşti (mai 1848—august 1849) fiind, se ştie, ultima revoluţie pe plan european. De ea s-au legat speranţele revoluţionarilor rmâni dar şi ale altor naţiuni, victoria ei putînd reaprinde revoluţia europeană.

Deşi înfrîntă în toate cele trei ţări româneşti, revoluţia de la 1848 a avut o însemnătate deosebită în lupta pentru pregătirea unirii Principatelor, a constituirii statului naţional unitar, a reformelor democratice, a întării spiritului unităţii şi frăţiei de luptă a poporului român şi a naţionalităţilor conlocuitoare, a dezvoltării culturii naţionale.

---

[19] Ion Ghica, *Amintiri din pribegie după 1848*, vol. II, Craiova, Edit. Scrisul românesc, 1940, p. 46—47. Cînd, la cea de a doua întîlnire cu Bălcescu, în iulie 1849, Kossuth a acceptat revendicările româneşti, era prea tîrziu. Trupele contrarevoluţionare austriece, sprijinite de armatele intervenţioniste ţariste de sub comanda lui Luders, au înfrînt revoluţia, reintroducînd regimul absolutist al Vienei. La 14 iulie, în ajunul căderii revoluţiei, Kossuth — în urma tratativelor cu Bălcescu — semnase două documente importante : ,,Proiectul de pacificaţie'' şi ,,Actul de constituire a legiunii române''. ,,Proiectul de pacificaţie'' recunoaşte pe români ca naţiune aparte, limba maghiară se păstrează ca limbă oficială, dar se acordă importante drepturi de a folosi limba română în administraţia publică (textul proiectului şi actul Legiunii române la Ion Ghica, *op. cit.*, p. 372—384). La 29 iulie, Dieta din Seghedin a votat textul legii pentru recunoaşterea naţiunii române, după redactarea la care convenise Battyanyi cu Bălcescu (S. Dragomir, *Bălcescu în Ardeal* articol publicat în ,,Anuarul Institutului de istorie naţională'', vol. V, Cluj, 1930, p. 30).

Impresiile lui Nicolae Bălcescu — care a mediat tratativele dintre românii din Transilvania şi revoluţionarii din Ungaria — despre Avram Iancu, erau încă puternice, cînd la 15 mai 1851, la Paris, rosteşte cuvîntarea despre *Revoluţia românilor din Transilvania* (Cf. în acest sens *N. Bălcescu. Studii istorice comentate de P. P. Panaitescu*, ediţia III-a, Craiova, 1945). Discutînd din nou cu Kossuth şi cu ceilalţi emigranţi maghiari proiectul de federalizare a Ungariei, în capitala Franţei, Bălcescu propune desfacerea întregului teritoriu locuit de români şi organizarea lui ca o ţară independentă sub numele de România. (Cf. în acest sens, *A bécsi magyar történeti intézet év Könyv* (Anuarul Institutului de istorie maghiar din Viena) vol. VI, p. 236. — Articolul lui Dionis D. Iánosi, *Proiectele lui Kossuth Lájos în anii 1849—54''*).

CULTURA CA IDEAL ÎN ILUMINISMUL ROMÂNESC

DE

ADELA BECLEANU IANCU

La sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui următor societatea românească se afla în momentul redeşteptării naţionale, cînd problemele privind existenţa istorică a poporului român, îmbunătăţirea destinului lui şi înaintarea sa autonomă în direcţie socială, politică şi culturală capătă o deosebită amploare, cînd finalitatea practică imediată apărea mai necesară ca oricînd; era momentul istoric care impunea *nevoia de realizare* pe multiple planuri, cel naţional avînd prioritate. Angajarea umană, acţiunea practică, vizau *năzuinţi*, *aspiraţii*, *scopuri* precise, sintetizate într-un *model mintal* proiectat de spiritualitatea epocii în *idealul social şi naţional.*

Iluminismul proclama ,,lumina'' sau ,,luminarea'' (cultura) drept soluţia esenţială, integrală de cunoaştere, educaţie, iar reforma morală, socială şi politică, drept *idealul suprem* general al epocii. Scopul activ de prim ordin care trebuia să capteze toate energiile spirituale devenea, astfel, un scop *de esenţă culturală*, vizînd ,,luminarea minţii'' fiecărui individ şi ridicarea pe această cale a întregului popor.

Iluminiştii ,,credeau în mod absolut sincer în fericirea generală — după cum se exprima Lenin — şi o doreau în mod sincer'', dar, excluzînd revoluţia ca mijloc de creare a unei noi societăţi, mergeau pe linia unor reforme în cadrele existente. ,,Învăţătura'' — în sensul culturii intelectuale — era socotită instrumentul reformator principal, mijlocul esenţial de emancipare politică şi naţională. Se ajunge la *supraevaluarea rolului culturii* în realizarea progresului social şi la *supraestimarea personalităţii luminate. Întregul ideal* al epocii îşi afla, astfel, modalitatea principală de exprimare prin direcţionare către *ţeluri* de ordin cultural şi către *mijloace* de ordin cultural — se transpunea într-un *ideal* cultural.

Burghezia română aflată în faza sa de ascensiune urmărea *realizarea tipului de om instruit*, care să aibă un orizont larg de cunoştinţe, dar de eficienţă imediată — de unde decurge acordarea priorităţii instrucţiei asupra educaţiei, predilecţia pentru pedagogie, pentru ştiinţă şi pentru

Rev. Filoz., 20, 6, p. 667–676, Bucureşti, 1973

rapida documentare, folosirea unui mijloc facil de asimilare a cunoștințelor științifice (acela al vulgarizării și răspîndirii largi a acestora în mase). Eforturile de formare a unor cetățeni cultivați erau puse în slujba unor finalități practice și apropiate care trebuiau să aducă, în timp scurt, țările române la nivelul țărilor europene avansate. Noile aspirații de regenerare solicitau o rapidă cultivare, formarea și consolidarea cît mai grabnică a unei culturi generale, accentul trebuind să cadă pe *cultivarea la un nivel mediu.*

Ca și umanismul de tip renascentist, iluminismul proclamă *idealul de desăvîrșire umană,* socotind că acesta poate fi atins în primul rînd prin instruire și prin îndepărtarea ignoranței. Instruindu-se, omul își înlătură viciile, poate deveni bun și fericit, atingînd astfel *idealul moral.* Idealul de om trebuie să coreleze idealul cultural cu idealul moral, numai așa putînd fi atins țelul omului desăvîrșit, al „omului întreit'' (intelectual, moral, fizic), cum îl dorea cu ardoare Ion Eliade Rădulescu. Deosebit de umanism însă, iluminismul amplifică la maximum calea culturală (individuală și socială) pentru desăvîrșirea umană—o cale prin excelență *laică* — minimalizînd prin aceasta, în multe cazuri, excluzînd chiar, calea propagată de religie.

În sfera valorilor spirituale iluministe, o poziție dominantă au ocupat-o ideile cu privire la *cultură ca ideal* al societății românești aflată în plin proces de emancipare națională. Acestor exprimări le-au slujit cîteva *idei-forță,* devenite specifice pentru ideologia iluministă din țările române și anume : a) renașterea națională prin promovarea valorilor autohtone și integrarea în aria civilizației europene — *idealul „regenerării'' culturale*; b) primatul culturii în viața individuală și de stat — *idealul de cetățean cultivat*; c) ridicarea poporului prin cultură — *ideea-program a culturalizării maselor.*

*

a) IDEALUL „REGENERĂRII CULTURALE

În construirea unui *model al viitorului* cărturarii iluminiști români au reînviat un *model al trecutului*, prin *proiecția imaginară în trecut* a unor aspirații și interese ale prezentului. Tradiția culturală a poporului român în care se depuseseră acele valori ce imprimaseră înaintașilor o viață demnă, constituia un suport pentru noi afirmări. Această tradiție devenea pentru cărturarii români iluminiști un model stimulator pentru prezent, un argument substanțial pentru afirmarea noilor idealuri. Interesul pentru valorile culturale autohtone, încrederea în perenitatea acestora devin preocupări constante pentru creatorii sau pentru mînuitorii de cultură din perioada formării culturii naționale.

Prestigiul gloriei trecutului, în care se descifra *idealul roman*, exprimat în acea „glorie romană'' ce s-a impus prin cultură și vitejie, devine pentru iluminiști un argument cultural preponderent în susținerea ideilor, a îndemnurilor de deșteptare și ridicare națională și culturală. După cum explica Marx în *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, cînd se referea la ideologia burgheză în ascensiune care evocă eroii trecutului în scopul de a și-i alia în lupta pentru realizarea propriilor idealuri, și în cazul țărilor române este vorba de aceleași tendințe, exprimate într-un mod specific prin *idealizarea romanităţii*. Idealul roman era reactualizat, iar ideea continuităţii poporului român căpăta un sens axiologic. Se urmărea, astfel, şi pe această cale, realizarea ţelului iluminist : trezirea din ignoranţă a poporului, îmbărbătarea de ,,virtutea'' romană, în scopul formării unei culturi proprii, naţionale, prin care românii să-şi poată ocupa un loc de prestigiu între popoarele ,,Evropii luminate'' şi să înlăture dominaţia străină.

În *Istoria, lucrările şi întîmplările Romanilor* ... Samuil Micu, deplîngînd decăderea economică şi culturală a românilor, le adresa un apel patetic şi le punea în faţă un ideal : ca ,,să-şi deschiză ochii minţii . . . să zărească statul (starea.— *A.B.I.*) său'', ajutîndu-se de prestigiul culturii trecute, ,,şi privind la cei de demult ai neamului său părinţi'', să-şi mobilizeze resursele spirituale pentru ca ,,să nu facă de ocară mărimea acelora cari erau oameni învăţaţi . . . '', afirmînd în consecinţă idealul, de esenţă culturală, spre care trebuie să se îndrepte compatrioţii săi : ,,Prin învăţătură să cîştige înţelepciune . . . ''[1].

Idealul roman apare şi în concepţia lui Sava Popovici, modestul preot din Răşinari, care la 1792 vorbea de ,,această vrednică de laudă veche seminţie a noastră rîmlenească'', în ideea emancipării poporului român, nedreptăţit de soartă, ,,căruia după dreptatea linii neamului său nu i s-ar fi căzut'' să ajungă în starea de înapoiere în care se afla în acea vreme [2]. Cu astfel de idei consună şi îndemnul pe care-l adresa ,,fraţilor'' săi în Muntenia, Naum Rîmniceanu, ajutat de exemplul gloriei trecute : ,,Fraţilor ce aşteptăm ?'' îşi întreba semenii, ,,Pînă este lumină să ne grijim întru această lumină *pentru folosurile patriei noastre*'', îi îndemna pe aceştia. ,,Neamul nostru a fost vestit — argumenta N. Rîmniceanu — pentru ce să nu ne cunoaştem noi evghenia (nobleţea — *A.B.I.*) *neamului nostru ?*''. Consecinţa firească trebuia să fie înlăturarea unei asemenea stări de lucruri spre ,,dobîndirea fiinţei'' proprii : ,, . . . este minune cum de suferim să rămînem căzuţi şi să ne perdem cu totul, neavînd mijloace a ne ridica dintr-această cădere, desmeticindu-ne dintr-această amăgire şi a ne dobîndi fiinţa noastră ?'' [3].

În celebra *Înştiinţare* din 1818, Gh. Lazăr deschidea căi statornice şcolii naţionale româneşti, din care şi-a făcut un ideal al scurtei sale vieţi. În demonstraţia privind necesitatea instituţiilor culturale autohtone (,,în limba maicii'') el se sprijinea pe argumentul descendenţei nobile a poporului român : ,, . . . cu ruşine vine unui popor şi neam, ce este aşa vechi, aşa vestit, proslăvit şi înzestrat cu toate rodurile pămîntului . . . să nu aibă şi el o şcoală mai de treabă, o Academie cu ştiinţă, chiar în limba maicii sale'' [4].

Înarmat cu temeinice cunoştinţe despre istoria şi cultura poporului său, înflăcăratul patriot Ştefan Moru (Zilot Românul) se angajează să dea o ripostă vehementă ,,străinilor'' care-i desconsiderau pe români. Pentru a situa pe „Români" în rîndul popoarelor civilizate el apelează, de asemenea, la gloria „Romanilor" invitînd „toate neamurile luminate" să ia aminte la o asemenea descendență nobilă, ilustrată de„ ...istoriia Romanilor strămoşilor noştri a căror rămăşiță ce poartă aceiaşi numire « Român » sîntem noi Românii dintr-aceste trei țări ..."[5].

---

[1] I. Lungu, *Gîndirea social-politică şi filozofică a lui Samuil Micu*, în vol. *Din istoria filozofiei în România*, vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei, 1957, p. 141.

[2] D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 286.

[3] C. Erbiceanu, *Viaţa şi activitatea literară a protosinghelului Naum Râmniceanu*, Bucureşti, 1900, p. 22 (subl. ns.).

[4] G. Bogdan-Duică, I. Popa-Lisseanu, *Viaţa şi opera lui G. Lazăr*, Bucureşti, 1924, p. 18.

Pentru întărirea argumentelor în favoarea idealului redeşteptării naționale şi culturale se apela nu numai la mîndria pe care o putea trezi evocarea unui trecut prestigios, ci şi la mîndria şi dreptul legitim de *participare la civilizația prezentului* şi recîştigarea locului în contextul culturii europene. Prin cultură poporul român se putea ridica şi apropia „de celelalte neamuri politiceşti ale Europei", după cum se pronunțase I. Budai-Deleanu la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. Rostind în 1827 una din cuvîntări, Eufrosin Poteca afirma şi el ideea pregnantă a spiritualității româneşti din acea vreme cu privire la „deşteptarea nației", situînd această idee în contextul frămîntărilor care cuprinseseră Europa . Cînd îşi întreba compatrioții „Dar în Valahia noastră pînă cînd să dormim?" îşi exprima şi încrederea în posibilitățile culturale ale poporului român, posibilități prin care acesta se poate măsura cu „neamurile vecine" : „A zecea parte din toți românii de am fi învățat ştiința legilor şi a moralului, toate neamurile vecine, în loc de a ne cere ceva, ne-or cinsti, cerînd prieteşugul nostru"[6].

În acelaşi context situa şi Mumuleanu idealul „deşteptării" folosind calea culturii. Constatînd în *Inainte cuvîntare* la *Rost de poezii*, publicată în anul 1820, „cum că toate neamurile Evropii sînt poleite cu învățăturile", el întăreşte această idee în altă lucrare, *Caracteruri*, apărută cu cinci ani mai tîrziu, unde, pe un ton asemănător cu al celorlalți cugetători, adresează îndemnul la „luminare" : „Pînă cînd să dormim nedeşteptîndu-ne ca să vedem slava celorlalte neamuri? Privind la toate neamurile Evropii, vedem că prin lumina învățăturii ... au desăvîrşit atîtea şi atîtea ştiințe şi au aflat mulțimi de meşteşuguri trebuincioase în soțietate"[7] ... El chema la emulație culturală pentru „întrecerea la învățătură cu celelalte neamuri", socotind poporul român ca deținător al capacităților spirituale corespunzătoare.

b) IDEALUL DE CETĂȚEAN CULTIVAT

Idei, potrivit cărora cultura era evaluată ca soluție fundamentală pentru realizarea noilor aspirații de regenerare, ca o condiție indispensabilă pentru o existență statornică şi demnă a omului, se întîlnesc nu numai la cei mai reprezentativi cărturari iluminişti români. Ele încep a fi enunțate încă de la mijlocul secolului al XVIII-lea, sub influența iluminismului grecesc. Socotind învățătura drept „podoaba" cea mai de preț pentru om, acea „făclie arzătoare şi de lumină slobozitoare", Teodor Callimachi, într-un hrisov din 1759, pleda îndelung pentru cultivarea omului, în care vedea unica valoare durabilă : „Podoaba cea mai mare a lumei este *omul*, iar a omului este *învățătura*. Că de vom zice putere și aceea este vremelnică; bogăția? dar e nestatornică; cinste? și aceea într-o clipeală curînd se răstoarnă... Iar învățătura nu numai la întunericul trecerii vieții acesteia ne este ca o făclie arzătoare și de *lumină* slobozitoare spre îndreptarea și nepodedirea noastră, ci și a sufletului și duhului nostru ajutor și folosință"[8]. Dintr-un alt hrisov, din 1766, al lui Grigore Ghica, se desprinde ideea desăvîrșirii detașată de credință și care poate fi realizată cu ajutorul învățăturii, aceasta trebuind să devină o însușire activă a omului: „... *învățătura și știința* săvîrșesc deplin pe om și-l fac vrednic ca să aleagă binele de rău și adevărul de neadevăr... *îl luminează*..."[9]. În enumerarea de valori reprezentative pentru om pe care o propunea Dimitrie Eustatievici, dascăl de frunte al școlii românești din Șcheii Brașovului, autorul primei „gramatici românești" (scrisă la 1757), el dădea întîietate „învățăturii", după ea urmînd valorile morale și cele civice: „omenia și omenirea, orășenia * și păzirea numelui celui bun și omului de cinste".

---

[5] „Revista istorică română", nr. 11–12/1941–1942, p. 306–307.

[6] G. Dem. Teodorescu, *Viața şi operile lui Eufrosin Poteca*, Bucureşti, 1883, p. 57.

[7] B. P. Mumuleanu, *Scrieri*, Bucureşti, Edit. Minerva, 1972, p. 84.

Afirmîndu-și crezul iluminist în puterea rațiunii, Samuil Micu evidenția funcția formatoare a „cultivării minții". În *Legile firei*... el se adresa semenilor săi, indiferent de poziția lor socială, cu imperativul: „Drept aceea nevoiaște-te ca să dobîndești cunoștință aleasă și adevărată de lucruri și de adevăruri, lăpădînd din suflet toată neștiința și cu toată nevoința fugi de ea"[10]. În *Învățătura metafizică* Samuil Micu afirma necesitatea culturii filozofice în special pentru tineri: „... eu judec că nu trebuie a opri pre cei mai tineri de la desfătarea metafizicii, cu atîta, cu cît mai mult folosește să ajungă ei ca să poată ales gîndi..."[11], iar în *Învățătura politicească* marele cărturar punea cultura — pe care o considera „sufletul politicii" — la baza politicii, socotind-o pe aceasta din urmă înțelepciunea dobîndită prin cultivare. Alți cărturari patrioți, răspîndiți în fiecare din cele trei țări române, aflați sub imediata influență a Școlii ardelene, vor relua astfel de idei. În 1809 un cugetător mai puțin cunoscut, Gh. Constantin Roja selecta „avuțiile", dînd prioritate cultivării („polirii") minții prin imperativul: „să părtinim fiilor noștri, cărora mai vîrtos creșterea bună și polirea minții fără de avuții, decît avuții fără creștere bună și fără de polirea minții să le lăsăm"[12]. Peste puțin timp Barbu Paris Mumuleanu deslușea „folosul învățăturii" numai dacă aceasta devine „izvorul înțelepciunii, duhul adevărului", idealul cultural îmbinîndu-se cu cel moral. El accentua pe finalitatea etică a cultivării: „... nimic nu este al omului, decît numai virtutea prin care împlinește fapta cea bună, pre care nu o putem dobîndi prin alt decît *prin învățătură* și prin *buna creștere, învățătura numai singură este și ne va fi îndreptarul* vieții noastre..."[13].

---

[8] *Uricariul*, vol. I, ed. a 2-a, p. 67—68 (subl. ns.).

[9] Mircea Anghelescu, *Premise ale literaturii românești moderne*, în „Limbă și literatură", nr. 16/1968 (subl. ns.).

* Sensul acestui termen echivala cu cel al noțiunii de civilizație ce avea să se încetățenească în limbajul nostru cu cîteva decenii mai tîrziu.

[10] Lucian Blaga, *Gîndirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, București, Edit. Științifică, 1966, p. 133.

[11] Samuil Micu, *Scrieri filozofice*, București, Edit. Științifică, 1966, p. 73.

[12] Constantin Roja, Gh., *Măestria ghiovăsirii românești cu litere latinești*, Buda, 1809, p. 13.

[13] B. P. Mumuleanu, *Op. cit.*, p. 23 (subl. ns.).

Idealul cultivării intelectuale a omului, cu consecințe etice sesizabile, apare frecvent și la pleiada dascălilor patrioți, ctitori ai școlii naționale românești. Cînd Gh. Lazăr se stabilea în București pentru a întemeia prima școală națională, el era conștient că acei „credincioși patrioți" de care are nevoie „neamul" său nu pot fi formați decît pe calea culturii. În *Procuvîntarea* scrisă în 1820 el afirma : „Fericit este Némul acela carele are credincioși patrioți și *oameni întru științe luminați*", această calitate „... vine din ... îndemnul cel fierbinte cătră *sporirea luminării*", dacă se „*înmulțesc sciințele*" [14]. Gh. Asachi se pronunța evident pentru un ideal cultural avînd ca rezultat perfecționarea morală, „scoposul învățăturei" fiind concretizat în „creșterea morală". Idealul de cetățean însemna în concepția lui Asachi omul capabil să-și formeze calități intelectuale și morale pe care să le pună în slujba oamenilor și mai ales în slujba „culturii neamului românesc". Ca și la Gh. Lazăr, în vederile lui Asachi omul de cultură trebuie să devină un agent civilizator, o figură centrală a societății românești înscrisă pe traiectoria renașterii sale culturale. În articolul *Omul literat* sînt enumerate „însușirile" la care trebuie să „țintească" cel ce-și ia drept pildă un asemenea om. Asachi se oprește asupra celor ce afectează *valorile intelectuale și morale* — „a cultiva a sa minte spre a putea spori cunoștința altora", „ambițios de a înmulți ideile sale ... , a iubi cu împătimire tot ce este frumos și adevărat" — caracteristici care-și capătă desăvîrșirea în *planul valorilor sociale* — „... pentru de a încînta pe oameni a-i lumina și a li fi de folos" [15]. Situînd în centrul atenției sale „Omul" („individual" și „soțial") I. Eliade-Rădulescu medita activ la statornicirea dominației omului asupra naturii și la „perfecția omului", deziderat ce nu poate fi atins fără forța unită a celor „trei fețe ale educației". Cînd își lansa îndemnul : „ ... uniți la un loc și meșteșugurile și științele și morala ... și cu dînsele faceți o unime în trei fețe ale educației ..." [16], Eliade exprima viziunea luministă a epocii, viziune prin care idealul cultural trebuia să solicite pe cel moral. Pentru C. Diaconovici-Loga idealul de om este acel prototip moral, omul virtuos, un rezultat al instrucției, înțeleasă nu ca o simplă acumulare de cunoștințe ci ca o acțiune subordonată unui scop ce reunește „iluminarea minții" cu „îmbunătățirea inimii", urmărind ca „prin creșterea înțeleaptă, prin învățături și sfătuituri îndreptătoare, cultivîndu-se, tot la mai mare perfecție se aduc " [17].

În *Prefație* la *Diregătoriul bunei creșcere* tipărit în 1830 la Buda, Damaschin Bojinca expunea, într-o logică programatică, efectele binefăcătoare pe care le poate avea cultura atît pentru individ, spre a deveni „om iscusit, luminat și înțelept", cît mai ales pentru o „nație" care poate ajunge „din întreg luminată sau cultivită". Acest cărturar, care-l urmase în Moldova pe Gh. Asachi pentru a consolida învățămîntul național „pe românește", înțelegea, în spirit iluminist, că *progresul* nu poate fi atins decît *prin cultură* sau luminare. În demonstrațiile sale apare clară opțiunea pentru idealul „luminării minții", omul cultivat constituind „cea dintîi causă și fundamentul cel de căpetenie a bunei norociri omenești ... [18].

---

[14] *Bibliografia românească veche*, vol. III, p. 500 (subl. ns.).

[15] „Albina românească", nr. 12/1839, p. 45.

[16] I. Heliade-Rădulescu, *Scrieri politice, sociale și linguistice*, Craiova, 1940, p. 176.

[17] Diaconovici-Loga, C., *Ortografia sau dreapta scrisoare*, Buda, 1818, p. 35.

[18] *Bibliografia românească veche*, vol. III, p. 675.

Idealul la care aspira D. Bojinca avea ca bază dezideratele spirituale ale societății românești ce pășea pe calea emancipării naționale și a modernizării structurilor sale, societate care avea nevoie, deopotrivă, de *oameni* cultivați și de *cetățeni* cultivați. Pornind de la aspirații și interese ale prezentului — „natura și adevăratul preț al omului" — Bojinca proiecta idealul de om și de popor : „omul iscusit, luminat și înțelept" și „nația cultivită". Rolul principal în realizarea acestora îl are omul însuși, el trebuind să fie pătruns de multiple responsabilități, respectiv de „datorințele către sine însuși, către stăpînirile sale și către societatea omenească" [19].

Concepînd un model de om, iluministul Bojinca opera cu concepte de mare încărcătură etică și culturală, omul pe deplin „luminat" trebuind să „știe întru *adevăr*, ce e *bine*, *formos* , *drept*, ..., cel ce e încredințat, cum că mintea și înțelegerea stăpînește preste aplicările și poftele noastre și cum că *voința* omului e silită a asculta de *minte* . . . " [20].

Investită cu funcții majore în societate, cultura devine *mijlocul exclusiv* prin care se poate ajunge la progres, sensul acesteia fiind descifrat în virtuțile sale civilizatoare, virtuți pe care D. Bojinca le sintetizează într-o *schiță-program* deosebit de valoroasă. Astfel, acțiunea și rezultatele („fructurile") culturii în sfera umanului trebuie să vizeze lărgirea orizontului intelectual, moral și social al omului, deoarece : „1. — *Cultura îmbunătățește*, înfrumusețează și mărește *sufletul* omului, crește și dă nutreț înțeleagerii, iar pre vîrtutea *judecării* și a *minții* omenești, o ascute". „2. — *Științele* .. *numai prin luminare* se aduc spre folosul omului și apoi luminarea acășună (aduce — *A.B.I.*) *virtute*, *moralitate* și buna orînduială a circonstanțelor ...". „3. — *Cultura desrădăcinează* dintre oameni *credința deșeartă* și *frica sclaviei* (robiei), descopere și înscrinează multe *rătăciri* și *amăgituri* și revarsă în fieștecarele *libertatea minții* ... Unde înflorește odată cultura, acolo *pere superstiția*. . . ." „4. — Cultura ne învață, ca mai bine, ... să gustăm frumusețele și bunătățile cu care e înavuțit pămîntul nostru ..." [21].

Dar, „*fructurile cele de bine aducătoare ale culturii* se pot vedea mai limpede . . . — continuă Bojinca — la *nația* aceea, care e din întreg *luminată* sau *cultivită*", dacă sînt, deci, vizate *dimensiunile sociale ale culturii*, deoarece : „1. — Acolo sînt oamenii mai *prietănoși* ... mai *voitori de bine* unul altuia ... mai bucuroși de *a ajuta pre aproapele* ..." „2. —Acolo, ... stăpînește totdeauna mai mare *băgare de seamă*, mai mare *luare aminte*, mai deplină *înțelepciune* și mai tare statornicie". „3.— Acolo legile țerii ... mai sfînt se cinstesc și se împlinesc" [22].

Pentru Simeon Marcovici, un alt statornic gînditor iluminist, reprezentant al generației prerevoluționare, printre primii care a folosit la noi conceptul de civilizație, atingerea „fericirii omului", a idealului suprem al societății, nu era departe. În viziunea lui S. Marcovici, aceasta poate deveni realitate numai dacă este clădită pe dezvoltarea complexă a omului, prin antrenarea „puterilor omului" și dacă este vizat „binele tuturora". Numai în acest sens se poate vorbi de *civilizație*, pe care S. Marcovici o definea ca : ,,cea mai mare . . . desvoltare a puterilor omului pentru binele tuturora de obşte şi numai printr-această desvoltare, de care omenirea se pare a nu fi departe, se va putea dobîndi acel rezultat, adică fericirea omului'' [23].

---

[19] *Ibidem.*

[20] *Ibidem* (subl. ns.).

[21] *Ibidem* (subl. ns.).

[22] *Ibidem*, p. 676 (subl. ns.).

Cînd George Bariţ se pronunţa, în plină manifestare a revoluţiei din 1848, asupra stringenţei unei educaţii integrale, extensive şi intensive — intelectuale, morale, sociale, politice — ca o condiţie a progresului în noua societate, el sintetiza aspiraţiile unei întregi epoci pregătitoare a revoluţiei, epocă ale cărei semne înnoitoare se făcuseră simţite cu aproape un secol în urmă. Afirmînd iniţial, în articolele scrise la începutul carierei sale (*Cultura*, în 1838 şi *Omul*, în 1839), idealul cultural şi moral numai la nivelul individual — din ,,puntul teoriei morale'' în care era privită cultura — Bariţ indica pentru aceasta datoria omului ,,de a se face om'' prin educaţie, ,,prin suma tuturor împregiurărilor care conlucră asupra sufletului şi trupului omenesc'' [24]. În faza maturităţii sale, după cum recunoştea el însuşi, Bariţ ajunge să pătrundă sensul întregit al idealului unei societăţi — adăugînd ,,puntul politicei '' — investind cu ,,datorinţe'' nu numai pe indivizi, ci şi statul însuşi, care ,, . . . nu numai are dreptul, ci şi datorinţa de a-i păsa, de a îngriji pentru cultivarea supuşilor . . . '' [25]. Idealurile unei etape spirituale ajunsă la maturitate — ale iluminismului — erau, aşadar, transferate unei etape superioare, romantismului revoluţionar.

c) IDEEA-PROGRAM A CULTURALIZĂRII MASELOR

Năzuinţa generală spre cultivare exprimată de iluminism scotea în relief un ideal de cultură amplificat la scară naţională. Starea de înapoiere culturală şi economică a poporului român devine una din preocupările principale ale cărturarilor români iluminişti. Soluţia pentru rezolvarea acestei situaţii nu putea fi alta decît cea de factură iluministă — calea culturală, calea luminării întregului popor — acţiune ce se concretiza într-un vast program de culturalizare. Năzuinţa spre cultivare exprimată de iluminism scotea în relief un ideal de cultură amplificat la scară naţională.

Samuil Micu oferea drept soluţie unică pentru starea de ,,neînvăţătură'' răspîndirea culturii în popor, adică, să se ia aminte ,,la cele ce sînt spre zidirea neamului'' căci, ,,prin învăţătură să cîştigă înţelepciune şi prin înţelepciune să dobîndeşte fericirea'' [26].

Preocuparea pentru găsirea căilor practice de înlăturare, într-un timp scurt, a înapoierii culturale, a mobilizat forţe ce convergeau toate către soluţii de ordin cultural. Căile la care se face apel pentru răspîndirea culturii în rîndul păturilor largi ale poporului, se diversifică la începutul veacului al XIX-lea. La străduinţele pentru înfiinţarea primelor publicaţii în limba naţională — ,,Bibliotecă românească'', ,,Curierul românesc'', ,,Albina românească'' — se adaugă propuneri pentru constituirea unor tovărăşii cu preocupări editoriale — ,,Societatea bibliograficească", ,,Ateneul românesc" — precum şi îndrumările practice pentru ţărănime răspîndite de un I. Piuariu-Molnar sau Gh. Şincai.

---

[23] S. Marcovici, *Civilizaţia*, în ,,Muzeul Naţional'' nr. 4/1837, p. 37.

[24] *Viaţa şi ideile lui George Bariţ*, Studiu introductiv, antologie şi note de Radu Pantazi Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1964, p. 135.

[25] *Ibidem*, p. 139.

[26] Samuil Micu, *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1963, p. 91.

În slujba idealului ,,luminării naţionale" se pronunţau şi cărturarii moldoveni grupaţi, în primele decenii ale secolului al XIX-lea, în jurul lui Gh. Asachi. Înţelegînd importanţa răspîndirii cunoştinţelor ştiinţifice în rîndul poporului, mai ales în rîndurile ,,tinerimei", ei concep şi lansează o revistă de largă audienţă — ,,Icoana lumei" — care, în primul său număr program, demonstra necesitatea cultivării întregului popor. ,,Mult se vorbeşte în zilele noastre despre *luminarea naţională* a compatrioţilor — se afirma în preambulul ,,Către cinstitul public" —, dorinţa şi buna plecare de a o vedea sporită, întratîta se făcu *obştească*, încît în asemine împregiurare alte popoare cu greu ni s-ar putea asemăna ; cu toate aceste, mijloacele unei *practice luminări a poporului* şi a tinerimei, sînt la noi încă foarte nedeplinite ... ne lipseşte o foae periodică pentru tinerime şi poporu ... a căria scop de căpetenie este a înlesni afară de şcoală, *obşteasca luminare* a tinerimei şi a poporului" [27].

Iniţiativa se înscria pe calea ce o deschisese Gh. Şincai, dascăl al copiilor de ţărani în slujba cărora a acţionat, înfiinţînd nenumărate şcoli săteşti pe pămîntul Transilvaniei, dascăl, deopotrivă, al ţăranilor vîrstnici, pentru care se angajează să prelucreze şi să adapteze, cu multe contribuţii originale, lucrarea lui J. Helmuth, de mare popularitate în acea vreme, *Volks Naturlehrebuch Dämpfung des Aberglaubes*. Şincai a făcut din instruirea ţărănimii un ideal al vieţii sale, înţelegînd să-i pună la îndemînă cunoştinţe simple şi precise — ,,învăţături fireşti" — prin care s-o poată face pe aceasta să pătrundă tainele naturii, să înlăture ignoranţa, sursa oricărei superstiţii — ,,spre surparea superştiţiei norodului". Prin cea dintîi carte de popularizare a ştiinţei scrisă pentru români, *Învăţătură firească spre surparea superstiţiei norodului*, Gh. Şincai urmărea ca, pe baze raţionale, să insufle ,,norodului" încrederea în ştiinţă, prin cunoaşterea legilor naturii să ,,mîntuie oamenii de toate rătăcirile lor".

Peste cîteva decenii, un alt patriot înflăcărat, Gh. Asachi, milita pentru o cultură largă la care să aibă acces toate păturile sociale, punînd în faţa compatrioţilor idealul unei ,,culturi a neamului" avînd la temelie întregul popor luminat, astfel că ,, ... *masa întreagă a poporului* şi a cetăţenimii trebuie să apuce *făclia luminii*, căci şi neguţătorul şi meşterul şi slujitorul cel de pe urmă au dreptul de a fi *oameni luminaţi* ... " [28].

La ideile cărturarului patriot din Muntenia, Petrache Poenaru, care-şi exprima convingerea că ,,învăţătura este trebuincioasă *la toate clasele de oameni*, la toate ramurile de industrie şi la orice fel de îndeletnicire ... "[29], răspundea un alt cărturar patriot, din Moldova, Gh. Săulescu, angajat şi el în acţiunea de culturalizare. În discursul rostit în anul 1841 despre *Importanţa aşezămintelor şcolare înfăptuite pentru naţia moldoromână*, sesizînd ,,progresul genial al timpului" care ,,reprezentează caracterul epocii de faţă", el milita pentru ,,*progresul cultural* al Românilor", pentru „împărtășirea luminării" [30]. Țelurile de culturalizare a maselor, spre care își îndreptau atenția Petrache Poenaru și Gh. Săulescu, erau în atenția și a confratelui lor ardelean, G. Barit, care-și punea în față, cam în aceeași perioadă, idealul „adevăratei culturi". După el, astfel de țel nu poate fi atins „pînă cînd plasele (păturile, — *A.B.I.*) cele de rînd a locuitorilor nu sînt scoase din neștiință și cruzime", susținîndu-și astfel ideea profund iluministă cu privire la „educația poporului", pe care o socotea „cea dintîi treabă a patrioților". În acest scop factorii cei mai importanți din societate — școala, părinții și statul — sînt investiți de către Barit cu „datoria" de a educa „mulțimea norodului" [31].

---

[27] ,,Icoana lumei", nr. 1/1840 (subl. ns.).

[28] Gh. Asachi, *Un răspuns la prefacerile învăţăturilor din Moldova*, în ,,Foaie pentru minte, inimă şi literatură", nr. 24/1847, p. 189 (subl. ns.).

[29] Petrache Poenaru, *Cuvîntare la sfîrşitul anului şcolar 1835—1836*, în ,,Curierul românesc" nr. 34/1836.

O mențiune specială merită ideile lui Ștefan Ludwig Roth cel care a militat alături de cărturarii patrioți români și care a fost executat după revoluția din 1848. În numele unui „umanism consecvent" el s-a pronunțat pentru „dreptul la cultură", în care vedea un drept egal, indiferent de condiția socială sau națională a oamenilor. Într-un capitol din principala sa lucrare intitulat semnificativ *Umanism și instruirea oamenilor*, el declară răspicat: „... din naștere avem același drept la cultură și educație, drept ce nu poate fi prescris. Acestea, și nu altceva sînt consecințele unui umanism cît mai consecvent ... " [32]. Într-o scrisoare din 1819, adresată tatălui său, Roth dovedea că înțelege sensul „idealului uman", despre care ajunge să se pronunțe textual, imprimîndu-i dominanta civilizatoare: „cultivarea poporului". Este de-a dreptul surprinzător nivelul înalt de înțelegere și de exprimare la care se ridica acest gînditor înaintat, cu trei decenii înainte de înfăptuirea revoluției din 1848, cu privire la idealul unei societăți în numele căruia„ ... poporul este destinat umanității și trebuie ... să fie îndrumat spre ea" pentru „satisfacerea cerințelor sale intelectuale" [33].

★

În epoca de început a societății moderne românești, cînd se puneau bazele culturii naționale și cînd se exprimau, într-o largă mișcare de idei, noile aspirații de regenerare, idealul „luminării", un ideal cultural prin excelență, devenise idealul absolut. „Lumina", conceptul fundamental al iluminismului — semnificînd *cultura* în dimensiunile ei subiective (pe plan individual), precum și în cele sociale (vizînd pături largi ale poporului) — devine, pentru societatea românească ce-și trasa făgașuri moderne și autonome de existență, un *mijloc civilizator integral*.

---

[30] Vezi N. C. Enescu, *Gh. Săulescu, Dimitrie Pop, Anton Velini*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1970, p. 40. (subl. ns.).

[31] G. Barit, *Creșterea*, în „Foaie pentru minte, inimă și literatură" nr. 11/1839.

[32] St. Ludwig Roth, *Viața și opera*, București, Edit. științifică, 1966, p. 121.

[33] *Ibidem*, p. 122.

TEXTE INEDITE ALE IDEOLOGIEI PREPAŞOPTISTE

TREI SCRISORI ALE STOLNICULUI VOINESCU ADRESATE LUI EUFROSIN POTECA (1826)

DE

N. ISAR

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Vom preciza din capul locului că autorul celor trei scrisori inedite pe care le publicăm mai jos nu trebuie pus, deocamdată, în legătură cu numele celor doi Voineşti participanţi la revoluţia de la 1848. În stadiul actual al cercetării documentare, tot ceea ce ştim despre acest ,,stolnic Voinescu'' sînt informaţiile cuprinse în cele trei scrisori şi faptul că stolnicul este persoana din Iaşi cu care E. Poteca a avut un schimb de scrisori în anii 1825–1827. Ipoteze şi consideraţii privind identificarea acestui nume am emis în articolul: *Un iluminist necunoscut din epoca de la 1821*: *Stolnicul Voinescu*[1].

Se ştie că prin ideile sale înaintate, enunţate mai ales în deceniul al treilea al secolului trecut, Eufrosin Poteca, urmaş al lui Gheorghe Lazăr şi conducător al şcolii întemeiate de dascălul ardelean, a fost unul dintre predecesorii ideologiei paşoptiste[2].

Între piesele care alcătuiesc corespondenţa lui Eufrosin Poteca există o foarte interesantă scrisoare adresată în anul 1827 unui boier din Iaşi[3].

---

[1] Vezi revista ,,Studii'', tom. 25, nr. 1, 1972, p. 125–135.

[2] G. Dem. Teodorescu, *Viaţa şi opera lui Eufrosin Poteca*, Bucureşti, 1883. Dintre lucrările recente, vezi mai ales, Gh. I. Moisescu, *O sută de ani de la moartea arhimandritului Eufrosin Poteca, egumenul mănăstirii Gura-Motrului*, în ,,Mitropolia Olteniei'', an X, 1958, nr. 11–12, p. 767–779 ; N. Isar, *Concepţia iluministă a lui Eufrosin Poteca în baza analizei discursurilor sale din anii 1825–1828*, în ,,Revista de filozofie'', 1965, nr. 12 ; Ilie Popescu-Teiuşan, *Eufrosin Poteca* în lucrarea *Din istoria pedagogiei româneşti*, vol. III. Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1967, p. 66–83.

[3] Vezi : Gh. I. Moisescu, *Din corespondenţa arhimandritului Eufrosin Poteca* în ,,Mitropolia Olteniei'', an. X, 1958, nr. 11–12, p. 810–811.

Rev. Filoz., 20, 6, p. 677–685, Bucureşti, 1973.

Este un răspuns pe care Poteca îl trimite celui pe care-l numește ,,prea dorite mie compatriot arhon stolnice''. El îi scrie ,,compatriotului'' din Iași că nu-i poate satisface rugămintea de a-i trimite producțiile sale tipărite, pentru că acestea ,, nici nu s-au împlinit, nici nu s-au tipărit'' [4]. Nu reușise pînă la acea dată, menționează el, decît să traducă o parte din lucrarea solicitată : ,,Numai *Elementuri*, după care am făcut lecțiile mele de filosofie și de loghică [5] și oareșice iarăși elementuri de metafisică prea pe scurt''. Lucrarea lui Heineke, *Elemente de filosofie*, pe care i-o ceruse boierul de la Iași, îi recomandă Poteca, se poate citi, deocamdată, în limba greacă, limbă pe care, se subînțelege, stolnicul o cunoaște [6] ; la Iași, din cîte era informat Poteca, lucrarea fusese introdusă de dascălul grec D. Gobdelas [7] și ,,în școala de acolo''. Oricum, traducerea parțială în limba română, pe care el o făcuse, îi scria corespondentului din Moldova, nu putea să fie decît de puțin folos ,,la unul ce n-au ascultat lecțiile'' sale [8].

Dacă nu-i poate trimite lucrările cerute, în schimb E.Poteca îi face ,,compatriotului'' de la Iași o schiță a programului său de reforme : ,,că fără dreptate și iconomie societatea politicească nu poate sta'', ,,că tot boierul care primește nume de rumân, e dator să contribuiască din veniturile sale la trebuințele statului'' ; ,,că cine contribuiaște mai mult, acela e mai nobil și mai cinstit'' ; ,,că a mai ținea robi, aceasta e împotriva firii'' [9].

Se putea ușor deduce din datele acestei scrisori că stolnicul de la Iași, atît de mult doritor să cunoască lucrările și ideile filozofului de la București, trebuia să fi fost el însuși un iluminist.

Cele trei scrisori[10] aparținînd stolnicului Voinescu, aflat în acel moment la Iași — pe care l-am identificat cu destinatarul scrisorii lui Eufrosin Poteca —, ne oferă o serie de date interesante asupra gîndirii sale și în general asupra mișcării culturale din Principatele Române în epoca de la 1821. Atît prin conținutul lor ca documente ideologice, cît și prin stilul sincer și nu lipsit de culoare în care sînt scrise, textele inedite pe care le publicăm prezintă un interes incontestabil pentru cunoașterea ideologiei premergătoare revoluției de la 1848.

---

[4] *Ibidem*, p. 810.

[5] Pentru o confruntare, vezi la Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, Serv. Msse., mss. rom. 1 173, 58 de file, la sfîrșit cu indicația : ,,În București, în Școala Sf. Sava, 1826, iunie 14''.

[6] Traducerea integrală a lucrării în limba română s-a concretizat în anul 1829, cînd Poteca a tipărit această lucrare, la Buda, sub titlul *Filosofia cuvîntului și a năravurilor, adecă loghica și ilica elementare, cărora se pune înainte istoria fiolosoficească*. Tipărită în latinește de I. G. Heineke la Amsterdam în 1729 sub titlul *Elementa Philosophiae rationabilis et moralis*, această lucrare fusese tradusă mai întîi în grecește de banul Grigore Brîncoveanu și tipărită de Neofit Duca la Viena, în 1808 ; după această variantă s-a făcut apoi traducerea în limba română de către dascălul de la ,,Sf. Sava''.

[7] Acesta fusese directorul Academiei de limbă greacă de la Iași în ultimii ani de existență. După cum se știe, plasîndu-se pe o poziție cu totul potrivnică curentului pentru promovarea limbii naționale în învățămînt, el a intrat în conflict cu promotorii acestui curent, cauza lui și a școlii grecești fiind în cele din urmă pierdută (vezi Gh. Asachi, *Chestia învățămîntului public în Principatul Moldovei*, Iași, 1858, p. 10).

[8] Gh. I. Moisescu, *op. cit.*, p. 810.

[9] *Ibidem*, p. 811.

[10] Bibl. Acad. R.S.R., *Msse*, Coresp. inv., nr. 89 104 ; 89 105 ; 89 106. Dintre ele numai una este datată, 24 mai 1826 (89 104). Pentru celelalte două, o indicație pentru datare o pot constitui în primul rînd referințele la primele discursuri ale lui E. Poteca ; le putem încadra deci în jurul aceleiași date (la sfîrșitul anului 1825 sau în cursul anului 1826).

I

Prea înțelepte filosofe !

Fericirea unui norod cu adevărat o pricinuesc meșteșugurile, negoțul, îmbilșugarea rodurilor, buna pază a pravililor, dar mai cu osebire învățătura științelor. Că, precum a cuvîntului podoabă iaste adevărul, și a trupului, frumusețea, așa a sufletului strălucire iaste învățătura. Că ștearge nălucirile și prolipsurile acelea ce aduc ticăloșiia omului, măcar de ar avea ceale din afară norociri.

Patriia noastră avea necontenit negoțul și îmbilșugarea, deși să folosea mai mult streinii dintr-însele decît pămîntenii ; iar această din urmă îi lipsea cu totul veacuri întregi. Eu o iubeam din fragită vîrstă. Dar ce să fac ! Sărăcia scutecilor, în care m-am născut, de la o vreame prin toate neînlesnirile au pus stavilă pașilor miei. Au tîmpit dorințile meale și au poruncit a sta pe loc ș-a nu mearge mai înainte. Însă, n-au putut a-mi stinge și focul cel din lăuntru, n-au zidit hotar priceaperii meale. Am cetit, am vorbit cu oameni învățați ce am găsit ; și am luat bine seama că prea iubiții miei patrioți nu putea(u) niciodată a să lumina, pînă cînd învăța(u) că *masă* să cheamă τράπεζα și ușă θύρα.

Această cunoștință aprindea în mine un cuptor vavilonesc ; nu mai puteam răbda, o ceream de la Dumnezeu, îndemnam pre oameni, o vorbeam și o scriiam cunoscuților, că, a prinde vîrful dorinții, a ne îndrepta limba, a ne arăta nație pre fața pămîntului nu să poate, fără numai îmbrăcînd musele și pre cinstita filosofie în veșmîntul graiului romănesc. Și prin aceasta apoi vor veni la noi toate fericirile, aducîndu-mi în minte că și Solomon zice la un loc că cu înțelepciunea i-au venit și toate bunătățile.

O norocită epohă, a să da Epitropiia școalelor de la Epitropi iubitori de greci la patriot neaoș, marele și nemuritorul Bălăcean *. O schimbare a păstorului bisericesc, din grec în român, au adus acele minute a-m[i] arăta și mai mult rîvna ce mă ardea. O lucrare a dreptii Celui prea Inalt a vă trimite în patriile filosofilor să procopsiți ; și o milă cerească și mai covîrşitoare a să rîndui prea filotimos domn patriot, au alcătuit acel shedion al cugetelor meale.

---

* Ca membru al Eforiei școlilor din Țara Românească, în anii premergători revoluției de la 1821, cînd școala de la ,,Sf. Sava'' s-a aflat sub conducerea lui Gheorghe Lazăr, și mai apoi, în anii domniei lui Grigore D. Ghica, cînd această școală s-a aflat sub conducerea, pe rînd, a lui I. Eliade Rădulescu și Eufrosin Poteca, într-adevăr, Constantin Bălăceanu, a fost, din rîndurile marilor boieri dregători, unul dintre cei mai convinși adepți ai necesității promovării învățămîntului în limba națională. Contribuția lui însemnată la întemeierea, în 1818, a școlii naționale de către Gh. Lazăr și la funcționarea acestei școli în perioada de început (1818–1828), precum și la întreaga mișcare pentru învățămînt național din această perioadă, e confirmată și de I. Eliade Rădulescu, atunci cînd notează că acestui boier ,,luminat'' i se datorează ,,începutul școalelor naționale și învățătura sciințelor în limba Patriei'' (Cf. *Issachar sau Laboratorul. Scriere socială, politică și literară,* Buc. 1859).

Acum, o, prea înţelepte! Închipuiaşte[-]ţi cîtă bucurie saltă în sufletul mieu, auzind isprăvită dorinţa mea în draga mea patrie! Oare cu jărtvirea viiaţii meale aş răsplăti mulţămirea mea? Nicidecum. Ci şi decît vieaţa de aş avea ceva mai mult, aş da, şi iarăşi n-aş ajunge măsura. Şi care cinste, laude, dragoste, supunere şi orice iaste bun supt soare, nu sînt dator a aduce acelor persoane, ce răvarsă tinereailor patrioţi diiamanturile ceale nepreţuite, lumina ştiinţelor, tîlmăcirile muselor? Acum n-am alt prinos să aduc decît plecăciunile meale ceale nemărginite şi acele mulţămiri pline de simţiri înfocate ce-m[i] însufleţează însuşi Epanghelma lor. Iar cu vremea, o, de m-aş învrednici prin cel de faţă glas a vă mulţămi şi a săruta urmele nemuritorilor pricinuitorii; de o aşa năbuşitoare rîvnă muncindu-mă eu, mai rămîne îndoeală că nu voiu fi îndemnător a vedea adeasea τo, 'Ιδούσοι καὶ ἕτερος ἥκει Καππαδόκης?* Mă crede că, de s-ar putea, n-aş mai lăsa afară din şcoală nici un român. Şi tineri şi bătrîni şi bărbaţi şi feameai i-aş băga într-însa să mănînce hrană sufletească!

Pe sfinţia ta te privesc ca pre un Socrat al românilor, că acea iticească filosofie făgădueşti prin cuvîntul glăsuit a da iubiţilor patrioţi. Nădăjduesc a vedea Platoni, Aristoteli, Antistheni, Ξενοφώνη eşind din şcoalele noastre. Rîvna să va aprinde, precît mai mult să vor îndulci din idei. Acum să vor învăţa că cea mai mare maximă iaste: „a nu fi spre altul, precum n-ai voi nici ţie a-ţi fi ceialalţi''. Vor cunoaşte ceale trei mari dreptăţi ale omenirii, a persoanii, zic, a avearii ş-a cinstii. Vor înţeleage ce iaste patriotismosul, priiateşugul, datoriile spre părinţi, spre fii, spre aproapele, şi mai vîrtos spre Dumnezeu, prea bunul ziditor. Vor priceape cîte reale ne pricinuiaşte fandasiia, şi cu ce doftori să le vindecăm. Poate să vor şteargе acele ticăloase slăbiciuni, care oboară pre săraca omenire în toate prăpastiile nerînduialii. Poate prin învăţătură să vor dumestici a pofti binele, iar nu răul, la toată lumea; a socoti pre sărac ca pre un lucru sfînt şi cu ochi lăcrimaţi a iscăli, de nevoe, osîndirea aproapelui.

Creaşterea cea pînă acum din mică vîrstă cu doicile, cu ciocoi şi cu ţigani, ne da nişte idei proaste, în care rămîneam pe tot hotarul viiaţii. Ne mîndrim fără a socoti, că a să mîndri omul, a căruia zămislire iaste păcatul, naşterea un chin, viiaţa o amărăciune, moartea o grozăvie, şi sfîrşitul o mîncare de viermi într-un mormînt întunecat, mi să pare cea mai mare nebunie. Vechimea familiei ne umflă, încît vedem cu batjocură pre cei de cinste, fără a judeca că moralul cel bun, iar nu slava celor îngropaţi, aduce blagorodiia. Cinstea în sine îşi are cinste şi, ocara, ocarnae. De sînt bogaţi, să arată ca nişte păuni, dar învăţătura le-ar smulge peanile, ca să-şi cunoască sluţeaniia picioarelor. Iar de sînt săraci, apoi sînt vreadnici a mearge unde să înţelepţesc nebunii, că dracul n-au găsit mai ticăloasă jivină a o batjocori, decît pre săracul fudul.

Aş avea lungi cuvinte a întinde asupra vrednicilor de toată osînda năravuri ale noastre, nu din patima grăirii de rău pornindu-mă, că nu cuget eu a prinde locul celor mari, ci din poftirea inimii ce am, a vedea pre patrichiei(i) patriei meale din fapte vreadnici de închinat, şi de a driage, luminători, iar nu întunecători slavii strămoşăşti; că atunci obştea iaste fericită.

---

* Fapt la care, iată, se referă şi alt Capadocian.

Dar pînă acum auzul celor aleşi ai neamului iaste bubos; îi doare a auzi adevărul şi vor să sfâşie pre un patriot rîvnitor, ce îndrăzneaşte nu spre prihănire, ci spre îndreptare a mărturisi vătămătoarele patimi.

Crez că filosofia cu nectar prea dulce va face pre tineri cunoscători,că bunătăţile numai, iar nu dregătoriile, cinstesc pre omul cel desăvîrşit. Ce frumos va fi a vedea pre scaunele judecătoreşti filosofi patrioţi!

Sînt,

al Sfinţii tale plecată slugă,

Voinescu

Cînd vreodată vei avea îndeletnicire cu marele ban, hrănitul muselor, tatăl şcoalelor, înfiinţează că de iaste supt soare vreun om să-l îndumnezeiaze, eu sînt acela, deşi am norocire pentru multă rîvnă a fi ca un surgunit din patrie.

Priimeaşte nepecetluită pre cea din partea prea Sfinţitului Mitropolit, că, iscălindu-o la mine la curte, vreame n-au fost a mai merge pe la Mitropolie să-i pue pecetea.

Cinstit sfinţii sale, înţeleptului filosof Kirio Kir Efrosin, Profesorului şcoalelor Bucureştilor, cu cinste, şi cu toată plecăciunea. La Bucureşti *.

II

Cu plecăciune închinîndu-mă sărut cinstită dreapta
Sfinţi[ei] tale.

Cu bucurie neasemănată am primit doritul şi nepreţuitul răspuns ce mi-ai trimis, împreună cu cel către prea sfinţitul mitropolit, pre care dîndu-l, l-au primit veasel şi cu dragoste părintească. Că noi te iubim şi toate-ţi iubim după dreptate, nu numai pentru că eşti vreadnic de aceasta, ci mai ales pentru că te privim pricină a luminării şi a binelui neamului nostru.

Cuvîntul glăsuit la naşterea Domnului, cuprinde diamanturile învăţăturilor, ce duc la nemurire pre ocîrmuitorul, de le va urma, şi pre supuşi printr-însul la fericire. Chemarea ce-i fac cei mari bărbaţi ai veacurilor trecute spre asemănare şi povestirea pre ce temeaiuri razimă împăraţii Evropii fericirea obştii sînt îndemnările spre acele sfîrşituri la care totdeauna priveaşte filosoful om. Din acestea înţeleg că sămînţa cunoştinţii, a leagii, a dreptăţii, a dragostii, a unirii, a datoriilor omeneşti au început a să presăra în sufletile tinereilor, şi tinerei numasc şi pre cei matori fără ştiinţă; că omul iaste priimitor ştiinţelor în toate vîrstile sale, de va avea plecare a învăţa.

Nu înceta! o! bărbatul doririlor duhului! aşa sfătuind şi îndemnînd fără obosire. Cugetînd că buna patrie la sfinţia ta are nădeajdile ţintuite, să aprinzi sufletile prea iubiţilor noştrii fraţi, să alearge ca turmele la acest izvor curat, de la care curgu toate bunătăţile, să bea, să speale pîcla necunoştinţii, să se lumineaze, să înţeleagă ce sînt şi, mai mult, să întemeiaze lăcaşurile muselor. Şi eu, măcar de departe auzind binile lor, să mă veselesc şi să-mi

---

* *Bibl. Acad. R. S. România, Msse.*, Coresp., inv. nr. 89. 106, original.

răcoresc pojarul cel mare ce mă topeaşte necontenit, prin acele simţitoare gîndiri, că cu nevrednicie sînt despărţit de raiul desfătării, de drăgălaşa patrie, cea mai veselitoare sufletului mieu decît toate feaţile pămîntului lumii.

O ! lăsaţi-mă gînduri ! şi voi năluciri ! nu mă mai supăraţi ! Cunoaşteţi cu încredinţare că epoha aceasta nu iaste pentru mine ! Această vreame, deşi aduce fericirile în patriia mea, dar eu mă văz mărginit a le privi cu jale din depărtare, precum oarecînd strămoşul nostru privea spre grădina dumnezeiască.

Patriia mea trebuia, după ce s-au miluit de pronie cu soarta ocîrmuirii, să-şi aducă în minte de vorba cea aurită a lui Adrian : „Ai scăpat, că m-am făcut împărat". Dar, dimpotrivă, cu părere de rău văz, că după ce întrînsa toate s-au înnoit, toate spre bine s-au prefăcut, numai amnistiia nu să cinsteaşte. Ci... cum să o numesc ? μνησιμνηστία* rămîne. Greşală ce nu o îngăduesc nici poruncile leagii, nici istoriile neamurilor. Trebuia ca o cloşcă (patria—N.I.) să-ş[i] cheame puişorii săi de la marginile lumii, să-i încălzească, iar nu să-i prigonească şi să-i săgete neajungînd-i. Şi pentru ce ? Pentru că să ia după un greşit huet obştesc şi creade că glasul multora ar fi o hotărîre nemincinoasă, fără a gîndi la acel cuvînt al Evangheliei, „Ia-l, ia-l, răstigneşte-l pre el !", prin care dreptul s-au dat morţii, iar vinovatul s-au slobozit.

Trebuiaşte dar cineva a înfige veacinic anghira sa în pămînt strein, şi numai gînditor a să îndulci de patrie, vorbind prin glăsuitorul scris cu doi-trei din iubiţii fraţi ! N-au cetit să veade că bunătatea, iar nu răutatea, să laudă în cer şi pre pămînt ! N-au cunoscut dăscăliia Evangheliei şi a Scripturilor, că a erta, nu a răsplăti, să ferice aşte ! Eu mă minunez, cum nu să umilesc cînd în toate zilele cetesc : „Iartă-ne noaă, precum şi noi ertăm" ? Şi cum aşteaptă ertare, cînd nu eartă ? Porunca zice : „Să nu apu(i)e soarele întru mîniia voastră". De-ar urma omul adesea a erta, din însuşi simţirile sale, s-ar încredinţa că cu încetul să moae mîniia şi în cea dupre urmă rămîne numai blîndeaţea ; că a călca adeasea această turbată patimă, mîniia, şi ianacciaicul, iaste întocma ca cum le-ar surguni din sufletul său, şi cîte puţin să ştearge şi să goneaşte.

Dar eu-s departe de acest duh ; iubesc şi pre duşmanii din patrie mai mult decît pre priiatenii din streinătate. Însă nu pot iarăşi a tăgădui că într-însa nu să află şi mulţi cu nărav de Iscarioşi, pre carii luxul, pricinuindu-le neajungere şi strîmtoriri ascunse, îi face zavistnici, intriganţi, vînzători, nădăjduind că prin surparea fraţilor s-ar noroci ei, fără a dobîndi alt, decît osînda cerului şi hula lumii. Aceste patimi rotindu-le viiaţa, le înţelenesc răutatea, şi iată din ce să nasc cetăţeanii cei răi.

Cînd mă aflam acolea nu era sistima cea pămîntească de acum. Streinii ţinea[u] schiptru de her. Cruzimea împărăţea. Plugarul era jărtva cea nevinovată ce să înjunghea la jărtvealnicul lăcomiei tuturor tirănaşilor. Eu nemulţămit în aşa urmări, de puteam cîteodată, opream pre răi de la rău. Aceasta, drept fiind, s-au tîlmăcit rău şi huetul au rămas aşa la cei ce nu m-au cunoscut de aproape. Dar eu tot acest de acum haractir şi moral aveam. Sfătuiam binele cu îndrăzneală şi huleam răul cu sfiială. Cu toate acestea am cunoscut din ispită, că a fi cineva drept între strîmbi iaste întocma a să mărturisi duşman obştesc, că „tot cel neaseminea iaste vrăjmaş". Gorjul va fi în multă vreame marturul dreptăţilor meale. Dar ce folos ! Că ajutînd opinca, am întărîtat ceacşirii cei de samur. S-au oţărît de moarte, căci am despăgubit pe săraci. Zis-au : „Să-l piiardem pre dînsul, că mustră faptile noastre". De aici îmi curge tot răul cel mare.

---

* Memoria, amintirea.

Într-acest periighisis am văzut înfricoşatele jafuri ceale mai presus de toată păgînătatea şi m-am cutremurat. Firea mea cea iubitoare de dreptate şi de omenire nu s-au cunoscut, iar prigonirile glăsuite de răpitori s-au sfinţit pînă astăzi, pentru că unul era al lui Chifa şi altul al lui Pavel. Şi, în scurt, orice piiatră rădicai, scorpie găseai.

Mai mare mărturie a nevinovăţiei meale nu poate fi alta decît sărăciia cu care m-am ales. Ştie Domnul că la mulţi, după putinţa sfearii meale, am făcut şi bine. Iar de răsplătiri m-am ferit ca de foc. M-am silit a fi om în mine, şi alţii fie cum ar voi întru sine. Şi dragostea patriei şi rîvna cea spre binele ei ce am avut, au cunoscut-o cu întregime numai prea sfinţitul mitropolit Dionisie, cu carele în toată vreamea am vorbit, am îndemnat şi instrucţii în scris am dat. Putinţa mea pînă la cuvînt au fost, iar fapta în mîna celor putearnici.

La auzul unui filosof, ce nu-şi turbură mintea cu de acestea, pot fi de prisos plîngerile meale. Dar un priiaten ca Sfinţia ta poate judeca că eu trebue să am nişte cuvinte atît de temeainice, încît să mă pot îndrepta în ochii lumii orişicînd. Însă încă rabd. Şi cînd mă voiu dăznădăjdui de patrie, atunci prin tipărirea celor ce am, lăudînd după cuviinţă pre făcătorii binelui patriei, mă voiu destăinui curat şi către urmaşii miei, ca să nu moriu osîndit supt grămada năpăştilor ; dar şi atunci tot ferind cinstea şi numele prea iubiţilor miei fraţi duşmani, dîndu-le toate la o rea curgere a planitelor meale. Că-m[i] pare rău cu adevărat, acum cînd dreptatea stă pe scaunul stăpînirii, cînd au sosit vreamea cea dorită şi potrivită cu firea mea, cînd aş putea fi pildă de nevinovăţie altora, din pricina acelor greşite strigări, a rămînea numai cu acea mulţămire, a auzi, iar nu a şi vedea slava neamului mieu, din care nu am altă pagubă, decît acel bold ce-m[i] înţeapă inima, că de ce eu supt nume urît să fiu prigonit de fraţii miei, cînd cugetul mă încredinţează că am fost atunci cel mai drept decît lupii între carii slujam. Dar acele vremi eu uitîndu-le (o ! de le-ar putea uita şi patriia mea !), cu poeticul strig :

„Nu măi laud ceale vechi,
C-acum toate noaă sînt,
Tînărul Zefs stăpîneaşte,
De demult Cron era domn".

Iarăşi mă întorc la dorinţa mea cea mare, la împlinirea datoriilor, la isprăvile rîvnii ce mă însufleţează totdeauna. Cuvîntul pomenit l-am cetit la mulţi ; păstorii şi patrichii[i] ţării aceştiia laudă pe cel ce vorbeaşte printr-însul.

Cîţiva evghenişi voesc a-ş[i] trimite copiii acolea. Mă mir ce să le zic şi cum să vor încredinţa, nevîrstnici fiind ! Le-am zis să aştepte pînă în primăvară, să trimitem om, să le găsească casă lîngă şcoală, să-i aşaze, să-i hrănească, să-i speale, să-i caute. Dar ei poftesc a fi în şcoală cu şădearea. Rîvna aceasta o văz înmulţindu-să ; iarna au fost împiedecare, dar încălzindu-să Kappadochii de acii în ceate vor năzui la laptile cel hrănitor al muselor de acolea, mai ales auzind de blîndețea stăpînirii și de Mechina patriei noastre, marele Bălăcean, și de învățații dascăli, că-i priimesc ca pre niște frați, fii ai Moldaviei numindu-i. De aceea, ar trebui o chipzuire mai usebită pentru dînșii. Iată slava romånilor și aceasta iaste, a să face părinți și moldoveanilor, prin învățătură a trăi bine.

Eu nu știu ce rînduială iaste în școala noastră acum, de are cuhnii, bucătorease, spălătorease. De aceea, răspunde-mi nu cu întîrziiare, ce socoteaști ? Voești a priimi banii lor, și cît de un copil, să fie de ajuns pentru hăinuțe, mîncare, spălare, odihnă ? căci drept slugi să pot ținea supt aceștiia ucenici săraci, cărora le va fi spre înlesnirea viiații, iar copiilor spre folos și la... (sfîrșitul lipsește, — N.I.)*.

III

Sărut dreapta Sfinți[ei] tale,

M-au veselit foarte prea dorita scrisoare ce mi-ai trimis de la 15 ale aceștiia. Întîiu, măgulindu-mi plăcerea că nu m-ați uitat. Al doilea, făcîndu-mi știute cîte doreaște sufletul mieu a auzi pentru întemeiarea școalelor. Eu văzînd bune începuturile, nu-m[i] slăbesc nădeajdile întru a lor sporire. Pentru că am auzit de la alții mai cu minte decît mine, cum că, începutul ar fi jumătatea totului. Miiarea cea dulce, ce o nasc musele, mi să pare că n-au îndulcit încă gîtlejul acelora cărora cerul le-au încredințat soarta patriei. Dar iarăși nu am vreo îndoială, că s-ar fi aflînd în gradul acei[i] nesimțiri, încît a nu mărturisi folosul cel mare al învățăturilor și a nu să filotimisi spre creașterea lui. Eu nădăjduiesc că în puțină vreame, văzînd rodul, să vor ațîța spre întărirea binelui. Interesul spre luminarea fiilor, nepoților, rudelor, neamului, îi va îndemna. Iubirea de slavă îi va aprinde. Acestea le cred cugetile meale.

Marele Bălăcean, cît au îndatorit patria sa, de aș avea multe limbi, nu voiu fi destoinic a-i împleti cununile laudelor. Și ceale nesimțitoare pot scoate glas de mulțămire. Fapta cea rîvnitoare îi dă plata în ochii lumii. De acum nu are moarte numele Dumisale. Trăind dumnealui nu voiu zice eu „unul-niminea''. Ci privindu-l drept mulți, și mare, voiu propovedui că εῗς οἰῶνός ἄριστος πέρι πατρής**. Și zidirea școalelor va face, și știrbiri multe va întregi. Că sufletile cele mari nu au stîmpărare, nici mărginire la cele de folos. O scînteae nu ajunge a aprinde un mare pîrjol ? Dumnealui iaste în stare a trage pre mulți spre a sa rîvnire. Cum dar mă voiu îndoi spre sporirea înainte ?

Nu mai puțin mă bucur, văzînd și marea căldură a Sființi[ei] tale, și a celorlalte făclii ce luminează școalele, pornită spre lățirea binelui. Și aceasta mă umple iarăși de nădejdi mari. Am cetit și „Cuvintele panighirice'', pline de minte și de îndemnări. Mi le-au luat persoane alease să le cetească. Dar ce folos ! Aici au murit pînă la nume școalele. Numai un mitropolit să topeaște de această dorință. Acum prea sfinția sa au pierdut frate, priiaten, tovarăș vieații sale, pe părintele Romanul Gherasim, mutîndu-să din cele de aici. Nu va mai găsi altul în care să-ș[i] razime tainele sufletului, să ia sfat la orice întîmplare și să se mîngîie în vremi de supărare. Îl plînge cu lacrămi de foc, și are dreptate, că era din oamenii cei rari între un norod ca cel de aici.

---

* *Ibidem*, Coresp. inv. nr. 89. 105, original.

** Este un foarte bun augur pentru Patrie.

Pe a mea micșorime nici răceala celor de acolea o îngheață, nici căldura o dogoreaște. Sînt mulțămit în aceia, că a mea mare învinovățire ar fi, căci am zis : „*să lipsească tirănnașii*". Cu acest glas crez că să potrivesc și Scripturile, și toate duhurile legiuitorilor veacurilor. Ar fi rușine pentru mine cînd m-ar ponoslui, că aș fi fost soț acelora, și că, am uns capul mieu cu untuldelemn al faptelor lor.

Eu despre acestea voiu înceta de acum. Anghira mea am început a o înfige aici, fără a mă lepăda de prea iubita patrie. Voiu cugeta că mîine voiu muri, și voiu lucra într-a mea putință, ca cum aș fi veacinic pre pămînt. Corabiia mea iaste mică, și i-am mai cioplit multe din prisosințe. I-am lepădat vîslile luxului și ale fuduliei, o învîrtesc cu înlesnire oricum vo(i)esc, lăsîndu-mă în mila proniei să lumineaze pre stăpînii și mai marii miei, a-și preface ura în iubire, și a pune ertarea omenirii, în locul sălbaticii și nepotrivitei μνησικακία *. Că nici slujbă, nici chiverniseală nu cer, pricini care întrarmează spre intrigi, zavistii și dușmănii pre cei aseaminea mie. Sînt departe de acestea. Însă, după datorie, îmi iubesc pre maica patrie, o laud, mă bucur de binele ei, mă suppuiu și slăvesc pe patrichiei[i] ei, și o doresc, căci are întrînsa după a mea păreare oarece osebit, ce nu să află într-alte locuri, și numai cei de departe o cunosc. Însumi sînt aproape a întări acea zisă : „Dîmbovița apă dulce".

În această vreame însă nu are loc nici acea hotărîre a mea că, să lipsească tirănnașii, că, precum auz le-au stins sămînța dreapta stăpînire și le-au ciuntat mîinile de la răpiri. Lucru ce ca pre un rău l-au ars ca niște Iraclei iroii patriei, acela mie să lipește ca o vinovăție, numai căci le-am grăit. Curios lucru !

Poftesc de la milostivul Dumnezeu veacinice fericirile Patriei și îndelungarea anilor marilor patrioți ce o îmbrățoșază.

Tuturor profesorilor, cărora dau toate cinstile și supunerea, arată-le, mă rog, plecatele mele închinăciuni, pre carii și nevăzîndu-i îi iubesc și-i evlavicesc ca pre niște organe de folosul omenirii. Și mai ales acelor de un neam cu mine.

Sînt cu toată smereniia, al Sfinți[ei] tale plecată slugă,

Voinescu Stolnic

1826, Maiu 24, Iașii.

Cinstit al mieu ca un părinte iubit, Sfinției sale Kirio Kir Efrosin Filosoful.

Cu dragoste fiiască și cu plecăciune să se dea la București **.

---

* Resentiment, răzbunare.

** *Ibidem*, Coresp. inv. nr. 89.104, original.

500 DE ANI
DE LA NAŞTEREA LUI NICOLAUS COPERNIC

UN REVOLUŢIONAR RENASCENTIST AL CONŞTIINŢEI OMENEŞTI

DE

I. DIDILESCU

În lucrarea sa *History of Western Philosophy*, cunoscutul filozof şi logician englez Bertrand Russell emite părerea că nu Renaşterea italiană din secolul al XV-lea reprezintă începutul epocii moderne, ci secolul al XVII-lea european. Părerea lui Bertrand Russell se opune ideii curente, încetăţenite mai ales de Iacob Burckhardt, că Renaşterea italiană din secolul al XV-lea, cu reînvierea clasicismului şi a umanismului, cu dezvoltarea statelor-oraşe şi a formelor economiei urbane marchează declinul societăţii medievale, al spiritului religios şi al culturii feudale şi în acelaşi timp naşterea unei lumi noi, lumea modernă.

Pentru Russell, care se situează cu stricteţe pe planul istoriei ideilor, epoca modernă începe atunci cînd apare un nou mod de a gîndi lumea, atît de eterogen faţă de cele anterioare, încît ar rămîne de neînţeles pentru orice spirit aparţinînd trecutului. Or, spune Russell, Aristotel l-ar fi înţeles foarte bine pe Toma din Aquino, iar acesta pe Luther. Mai mult, nici un italian al Renaşterii n-ar fi fost neinteligibil pentru Platon şi Aristotel, în schimb nici unul dintre ei, şi nici un filozof medieval n-ar fi înţeles pe Newton. În ce priveşte filozofia modernă, ea s-a făurit în mentalitatea profund înrîurită de noua ştiinţă a Renaşterii, de rezultatele şi metodele ei. Pe scurt, primele spirite ale epocii moderne trebuie căutate în secolul al XVII-lea şi nu în Italia [1].

Nu vom discuta aici teza lui Bertrand Russell ; e foarte probabil că filozoful englez restrînge spiritul modern la ştiinţele naturii şi filozofia naturii. Dar Renaşterea şi spiritul modern se definesc prin mai multe laturi, ele însemnînd şi o altă concepţie despre om, despre drept, morală, o altă viziune artistică, şi prin urmare e imposibil de făcut abstracţie de secolul al XV-lea şi al XVI-lea italian. În afară de aceasta spiritul modern nu e rezultatul unei mutaţii globale a spiritului medieval, ci rezultatul

---

[1] Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London, G. Allen & Unwin Ltd. 1961, p. 512

Rev. Filoz., 20, 6, p. 687–697, Bucureşti, 1973.

unei succesiuni de transformări care au afectat pe rînd diferitele domenii ale culturii. Unele din aceste transformări au avut darul să revoluţioneze, ca adevăratele mutaţii de care vorbeşte biologia, ramuri principale ale ştiinţei şi au deschis orizonturi nebănuite întregii vieţi spirituale.

Acesta este cazul noii concepţii despre univers introdusă de Copernic. Prin caracterul revoluţionar al sistemului său astronomic, Copernic s-ar situa, în conformitate cu teza lui B. Russell, în secolul al XVII-lea, deşi el premerge cu un secol lui Galilei şi Kepler şi cu două secole lui Newton. De aceea concepţia astronomică a lui Copernic, radical deosebită de concepţia care a stăpînit lumea antică şi medievală, a rămas pînă astăzi termenul de comparaţie pentru orice altă revoluţie care schimbă sistemul existent al raporturilor dintre lucruri. Nu cunoaştem dacă cercetările întreprinse în vederea aniversării a cinci secole de la naşterea sa au scos la iveală noi informaţii despre viaţa şi opera marelui astronom polonez. Dar chiar din datele mai vechi şi fireşte incomplete pe care le folosim se desprinde imaginea unei personalităţi impresionante prin dinamismul ei, prin multitudinea preocupărilor şi activităţilor, prin pasiunea pentru ştiinţă şi spiritul creator. Deşi a trăit în Europa de răsărit unde Renaşterea pătrunde mai tîrziu, Copernic se înfăţişează ca un adevărat om al Renaşterii prin multiplele interese şi preocupări intelectuale şi prin varietatea activităţilor în care se angajează.

Nicolaus Copernic s-a născut la 19 februarie 1473 în oraşul Torun aşezat pe malul drept al Vistulei, cam la jumătatea distanţei dintre Varşovia şi vărsarea fluviului în marea Baltică. Urmează şcoala ecleziastică din oraşul natal şi îşi continuă învăţătura la Universitatea din Cracovia. Familia sa dispunea de oarecare mijloace materiale. Aici îşi face „umanioarele” şi studiază sub îndrumările unui profesor de reputaţie atunci, Albert Brudzewo, matematica şi astronomia. La vîrsta de 20 de ani este doctor al universităţii Jagellone.

Sprijinit de unchiul său Lukas Watzelrode, care era episcopul diocesei Ermeland (situată la est de Torun), Copernic poate beneficia de un stagiu de zece ani în Italia, trecînd pe rînd la universităţile din Bologna, Ferrara, Padua, unde îşi face pregătirea în domeniul dreptului canonic, al medicinii, limbii eline, şi-şi desăvîrşeşte cunoştinţele de matematică şi astronomie. Universitatea din Bologna atrăsese în acel timp numeroşi tineri din întreaga Europă pentru strălucirea cursurilor de astronomie. Reîntors în patrie în 1505, îndeplineşte cîţiva ani funcţia de cancelar al consiliului episcopal din diocesa în care unchiul său era episcop. În această calitate îşi dovedeşte calităţile sale de jurist şi de economist. A practicat tot timpul vieţii medicina. A luat parte la luptele dintre polonezi şi cavalerii teutoni. Cu toate aceste ocupaţii, preocupările sale astronomice nu-l părăsesc. După propriile mărturisiri, cuprinse în dedicaţia prin care adresează papei Paul al III-lea opera sa celebră *De revolutionibus orbium coelestium*, lucrarea a fost păstrată „în ladă, nu nouă, ci treizeci şi şase de ani”. Deci încă din anul 1507 Copernic stabilise principalele linii ale noului sistem astronomic.

În urma decesului unchiului său, Copernic se stabileşte la Frauenburg în calitate de canonic al catedralei, unde rămîne pînă la sfîrşitul vieţii. Copernic moare în anul 1543. În castelul de la Frauenburg, Copernic îşi construieşte un mic observator astronomic şi dă formă definitivă operei în care expune sistemul heliocentric, operă menită să revoluţioneze gîndirea oamenilor şi să declanşeze un lanţ de descoperiri epocale. Lucrarea lui Copernic propune în limbaj matematic o reconcepţie a lumii radical opusă concepţiei tradiţionale milenare şi prin aceasta surpă temeliile unui întreg sistem de reprezentări, idei, concepţii şi mituri, comportări şi instituţii, cu un cuvînt ale unei întregi culturi cu care vechea astronomie era solidară. De aceea oricît ar fi de severe criteriile după care s-ar alcătui lista cărţilor care au revoluţionat viaţa spirituală a omenirii, opera lui Copernic trebuie să se afle între ele.

Comparînd sistemul lumii elaborat de Copernic cu alte descoperiri hotărîtoare în dezvoltarea spiritului omenesc, constatăm o deosebire care explică opoziţia întîmpinată de noua *imago mundi* din partea simţului comun : majoritatea marilor descoperiri (gravitaţia, teoria cinetico-moleculară, transformismul...) introduc elemente, procese sau legi care ne dau putinţa să pătrundem mai adînc *sub nivelul aparenţelor sensibile*, pe cînd descoperirea lui Copernic operează la nivelul *acestor aparenţe*, şi pe acestea le organizează în alt sistem de relaţii, impunîndu-ne o nouă percepere şi o nouă înţelegere a lor. În timp ce majoritatea marilor descoperiri aruncă o lumină nouă asupra universului dat, capitonîndu-l cu substraturi invizibile, de nivel microscopic, dar lăsînd neschimbat aspectul macroscopic, sistemul lui Copernic schimbă tocmai aspectul macroscopic al lumii, revelînd alte relaţii între elementele care o compun.

Dar pentru a înţelege revoluţia copernicană este necesar să avem o idee, fie şi sumară, despre astronomia medievală. O astronomie medievală, în sensul de creaţie a evului mediu, nu există. Astronomia care se preda în universităţile acelei perioade era sistemul geocentric, de tradiţie în lumea greacă, pus la punct de către Ptolemeu în secolul al II-lea e.n., sistem care era în acord cu astronomia, filozofia naturii şi fizica lui Aristotel. În esenţă, astronomia medievală era dominată de ideea aristotelică a deosebirii de natură între lumea cerească şi cea „sublunară", terestră. Lumea cerească alcătuită dintr-o esenţă pură, incoruptibilă şi uşoară (*quinta essentia*), era considerată a fi sediul mişcării perfecte, adică circulare, continue şi uniforme ; lumea sublunară, constituită din cele patru elemente (pămîntul, apa, aerul şi focul) era sediul mişcărilor imperfecte, adică rectilineare şi care sfîrşesc în momentul cînd corpurile îşi ocupă locul lor „natural". Pămîntul era privit drept centrul lumii, imobil, deoarece în el se concentrează elementele grele. Corpurile cereşti, pe care anticii şi medievalii nu le-au putut concepe suspendate în spaţiu, erau imaginate ca fiind montate, asemenea unor pietre preţioase, în sfere transparente ce se roteau producînd şi mişcarea corpurilor fixate în ele. Ultima dintre sferele celeste, aceea pe care se credea că stau stelele fixe, închidea limitele lumii. În această lume cerească totul era absolut, şi mişcările şi poziţiile corpurilor cereşti. Pămîntul nu era numai centrul geometric al Universului ; prin rostul hărăzit de divinitate el era considerat şi centrul moral al lumii, finalitatea ei.

Desigur, încă din antichitate s-au observat unele necorespondenţe între această concepţie astronomică şi mişcările planetelor pe bolta cerească, ceea ce a impus amendarea sistemului. Apolonius, în secolul al III-lea e.n. a introdus teoria „epiciclurilor", în conformitate cu care planetele se mişcă pe circumferinţe, epicicluri, ale căror centre se mişcă la rîndul lor pe orbite circulare.

B. Russell observă că astronomia greacă, pe care a moştenit-o evul mediu, a fost geometrică şi nu dinamică, întrucît grecilor le-a lipsit conceptul de forţă. Se poate adăuga că astronomia medievală, fundamentată pe fizica lui Aristotel, care explica deosebirile dintre lumea sublunară şi cea a corpurilor cereşti prin natura elementelor componente ale celor două lumi, a fost o astronomie calitativă şi nu cantitativă cum este astronomia inaugurată de Copernic.

Este evident că astronomia aristotelico-ptolemeică, postulînd că Pămîntul este centrul imobil al Universului şi că Soarele şi planetele rotesc în jurul Pămîntului, oferea o reprezentare a lumii care coincidea cu percepţia naturală a simţului comun.

În *De revolutionibus orbium coelestium* Copernic avansează ideea că în centrul Universului se află Soarele (deşi nu exact în centru), iar planetele rotesc în jurul lui.

Concepînd Soarele ca fiind nu numai în centrul sistemului planetar, ci şi în centrul Universului, Universul apare finit şi în astronomia copernicană. Se păstrează de asemenea din vechea astronomie ideea că stelele fixe sînt de altă natură decît Soarele. Nici Kepler, peste un secol, nu va hazarda vreo apropiere între Soare şi stele. În ceea ce priveşte dimensiunile lumii, Giordano Bruno va plăti cu moartea pe rug susţinerea infinităţii Universului. Titlul cărţii sale spune prin el însuşi ideea nouă susţinută de marele filozof al Renaşterii, idee la care filozofii greci nu s-au putut ridica : *Despre infinitatea Universului şi a lumilor*. Trebuie spus însă că şi în astronomia lui Copernic, distanţa de la Soare la stelele fixe este atît de mare încît ea nu se poate compara cu razele orbitelor planetare. De aceea cu drept s-a spus că sistemul lui Copernic a lărgit graniţele Universului.

În fine, Copernic reţine din vechea astronomie principiul mişcării circulare şi uniforme a corpurilor cereşti, precum şi amendamentul epiciclurilor (deşi el restrînge numărul acestora), care de astă dată au drept centru Soarele.

Dar toate aceste detalii vechi nu diminuează caracterul revoluţionar al concepţiei sale, heliocentrismul, şi nici vigoarea criticii concepţiei geocentrice. Fiindcă în esenţă Copernic urmăreşte să demonstreze că vechea astronomie se ghidează după mişcările *aparente* ale corpurilor cereşti, adică după felul cum ele apar în percepţia noastră şi nu se conduce după mişcarea lor *reală*. El invocă o observaţie veche, anume că atunci cînd părăseşti un port ai iluzia că oraşul şi ţărmul se mişcă depărtîndu-se, în timp ce corabia în care te afli ar sta pe loc. Copernic ridică chiar această observaţie la rangul de principiu al relativităţii mişcării, pentru a arăta că dacă admitem că mişcarea reală a Pămîntului constă în rotirea lui în jurul Soarelui, mişcarea aparentă rămîne aceeaşi, iluzia că Soarele roteşte în jurul Pămîntului se păstrează în percepţia mişcărilor cosmice. Dar tocmai aceasta dovedeşte că nu trebuie să considerăm mişcările prezentate de percepţie drept mişcările reale ale corpurilor cereşti.

Argumentarea lui Copernic este nu numai ingenioasă, ci genială. Neavînd la dispoziţie fapte acumulate care să-i poată servi la dovedirea heliocentrismului, el probează că imaginea lumii pe care ne-o oferă *percep-*

ţia nu constituie un temei pentru adevărul astronomiei geocentriste, deoarece aceeaşi imagine o avem şi dacă în realitate Pămîntul şi celelalte planete rotesc în jurul Soarelui, şi nu Soarele şi planetele în jurul Pămîntului.

Cu alte cuvinte, *în această problemă* datele sensibile nu dovedesc nimic. În asemenea condiţii, singura instanţă care poate decide unde se află adevărul este raţiunea. Or, sistemul heliocentric este mai simplu decît cel geocentric; este mai simplu să admiţi că Pămîntul se roteşte în jurul axei sale, decît să admiţi că Soarele şi întregul cortegiu al planetelor se rotesc în jurul Pămîntului. Cu aceasta dispare dintr-o dată mulţimea sferelor prin care vechea astronomie explica mişcările diurne ale Soarelui şi planetelor. Dar simplicitatea sistemului este încă o dovadă de corespondenţă cu realitatea, fiindcă numeroase alte situaţii arată că natura este organizată pe baza celor mai simple mijloace. Simplicitatea este un principiu de valoare ontologică şi prin aceasta şi cu valoare euristică.

Nu e rostul acestor rînduri să dea detalii tehnice despre astronomia copernicană. Ceea ce trebuie să reţinem este faptul că deşi în sistemul lui Copernic îşi găsesc loc idei din astronomia aristotelico-ptolemeică, sistemul său este revoluţionar şi faţă de această astronomie şi faţă de simţul comun. Destinul operei lui Copernic se explică tocmai prin acest caracter. Copernic a ezitat timp de peste trei decenii să-şi tipărească opera. Se pare că, personal, era convins că noua concepţie astronomică nu lezează Biserica. De aceea îi şi dedică opera papei. Era însă conştient de pericolele interpretărilor teologice. Cînd, în sfîrşit, se hotărăşte să încredinţeze lucrarea tiparului o face la stăruinţele tînărului său amic şi admirator, matematicianul Georg Joachim Rheticus şi a două înalte personalităţi din ierarhia clerului, cardinalul Nikolaus von Schomburg, arhiepiscop de Capua şi Tiedemann Giese, episcop de Kulm. Copernic mărturiseşte în dedicaţie aprehensiunea sa că „absurditatea aparentă'' a sistemului pe care-l expune nu va produce decît „strigăte de indignare''.

E foarte probabil că Copernic şi-a putut face o idee despre reacţiile pe care lucrarea sa le va stîrni în lumea teologilor din difuzarea, sub formă de manuscris, a unui rezumat lipsit de aparat matematic, *Commentariolus*.

În orice caz, nemaifiind în măsură să se îngrijească de tipărirea lucrării sale, datorită vîrstei la care ajunsese, Copernic predă manuscrisul lui Rheticus care, la rîndul său, încredinţează operaţia corecturilor teologului protestant din Nürenberg, unde se tipărea lucrarea, Andreas Osiander. Osiander nu şi-a redus însă activitatea numai la facerea corecturilor, ci a adăugat şi un „Cuvînt către cititori asupra ipotezelor operei de faţă''. Despre această prefaţă pe care cititorii trebuiau s-o considere în mod firesc ca aparţinînd lui Copernic s-a scris atît de mult, încît teologul a dobîndit şi el celebritate. După părerea generală Osiander a căutat să prezinte cartea aşa fel încît să înlăture primejdia unui scandal şi în acelaşi timp eventualele urmări neplăcute pentru propria sa persoană.

În prefaţă, Osiander declară că lucrarea nu urmăreşte să descrie mişcarea reală a planetelor şi să demonstreze că Pămîntul se roteşte în jurul Soarelui, întrucît astronomia nici nu poate aspira la adevăruri certe. Cartea ar cuprinde o simplă ipoteză matematică, deci formală, care poate avea utilitate doar în calcularea datelor necesare alcătuirii calendarelor. Este demn de consemnat că şi după aproape un secol, în 1632, cînd Galilei îşi publică *Dialogul asupra celor două mari sisteme ale lumii*, în prefaţa la această operă el prezintă sistemul lui Copernic tot ca o ,,fantezie matematică''. Aceasta, pentru a se conforma cererii exprese a Papei Urban al VII-lea. În desfăşurarea dialogului însă, partizanul sistemului ptolemeic este cîştigat de adevărul concepţiei lui Copernic.

Este evident că Osiander a căutat să minimalizeze valoarea demonstraţiilor lui Copernic, să anuleze caracterul obiectiv al heliocentrismului şi să se desolidarizeze de orice interpretare a operei care ar vedea în sistemul descris mai mult decît o ipoteză matematică. În lumina triumfului pe care l-a cunoscut sistemul copernican, prefaţa lui Osiander apare cu totul nedemnă de operă. *Habent sua fata libelli* !

Prefaţa a reuşit să producă întîrzierea răspîndirii ideilor noi. În secolul al XVI-lea, heliocentrismul număra în afară de Rheticus, doi mari partizani : pe Kepler şi pe Giordano Bruno. Ultimul contestă cu vehemenţă paternitatea copernicană a prefeţei în discuţie. Osiander are desigur o scuză, fiindcă nu trebuie uitat că ne găsim în prima parte a secolului al XVI-lea, cînd tenebrele evului mediu pluteau încă dens asupra Europei, cînd amintirea atrocităţilor lui Torquemada era încă vie, şi nu în ambianţa spirituală de după un secol şi jumătate cînd Newton îşi va publica *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), în care fundamentează sistemul copernican introducînd conceptul gravitaţiei.

De aici şi contrastul de situaţii : *De Revolutionibus* se publică printr-un act hazardat, de la răspunderea căruia se sustrage şi corectorul ; *Principia Mathematica* suscită gelozii şi concurenţe încă de cînd se află sub tipar. Pentru paternitatea legii gravitaţiei intră în competiţie strălucite spirite ale timpului şi Newton se vede nevoit să precizeze în lucrare că legea gravitaţiei ,,a fost descoperită în mod egal şi independent de compatrioţii mei Wren, Hook şi Halley''.

Sistemul heliocentric intră în istoria spiritului travestit în vestmintele modeste ale unei conjecturi fără valoare de cunoaştere, pe cînd legea gravitaţiei îşi ocupă locul în istoria ideilor gata încununată cu nimbul nemuririi.

Noua concepţie astronomică a produs o violentă reacţie în cercul teologilor protestanţi. Luther şi Melanchton, care luaseră cunoştinţă de ideile lui Copernic probabil datorită lui Rheticus, profesor şi el la universitatea din Wittenberg, au declarat sistemul ca fiind în contradicţie cu Biblia. La fel s-a pronunţat şi Calvin. Biserica romană, abia după ce Giordano Bruno a susţinut astronomia copernicană şi a dezvoltat consecinţele ei filozofice şi după ce Galilei a adus noi argumente în sprijinul ei, a sesizat primejdia pe care noua astronomie o reprezenta pentru Biserică şi a condamnat-o ca falsă, iar opera astronomului polonez a fost interzisă prin hotărîrea congregaţiei indexului din anul 1616 *.

Ce a însemnat opera lui Copernic în istoria spiritului omenesc ? Cum se situează Copernic între oamenii de ştiinţă ai timpului său ? Poate că nimeni n-a sintetizat mai cuprinzător, mai profund şi mai concis contribuţia astronomului polonez la progresul conştiinţei omeneşti decît filozoful care a trăit în acelaşi ţinut şi chiar în vecinătatea Frauenburgului,

---

* Opera lui Copernic a fost interzisă, pînă la corectarea ei. Corectarea s-a făcut de o comisie de teologi, în spiritul prefeţei lui Osiander. Dar în forma ,,corectată'', opera n-a mai fost editată de nimeni !

Immanuel Kant. Să fie simpatia firească faţă de *genius loci* care a inspirat această admirabilă sinteză ?

În prefaţa la ediţia a doua a *Criticii raţiunii pure* (1787) Imm. Kant compară schimbarea raportului dintre gîndire şi lume, propusă de filozofia sa critică, cu revoluţia înfăptuită de Copernic în astronomie, spunînd : „...legile centrale ale mişcării corpurilor cereşti au conferit certitudine absolută teoriei lui Copernic, care n-o admisese iniţial decît ca o ipoteză, şi au dovedit în acelaşi timp forţa invizibilă ce leagă sistemul Universului (a atracţiei newtoniene), şi *care ar fi rămas pentru totdeauna nedescoperită*, dacă cel dintîi n-ar fi *cutezat să caute, contrar mărturiei simţurilor*, dar totuşi adevărat, mişcările observate nu în obiectele cerului, ci în spectatorul lor. În această prefaţă eu propun, tot numai ca ipoteză, acea schimbare a modului de gîndire expusă în Critică şi analogă acelei ipoteze...”[2].

Această scurtă referire la „teoria lui Copernic” lasă să se vadă că Imm. Kant consideră pe autorul ei un *iniţiator*, un deschizător de drumuri, fără de care sînt de neconceput descoperirile ulterioare în astronomie şi mecanica cerească, un gînditor care „a cutezat să caute” soluţii noi, să spargă sistemul reprezentărilor cunoaşterii comune milenare, şi în fine pe gînditorul care acordă raţiunii rolul preeminent de a decide împotriva „evidenţelor” cunoaşterii sensibile.

Astăzi apare greu de susţinut că fără cutezanţa lui Copernic legea gravitaţiei universale ar fi rămas pentru totdeauna nedescoperită. E mult mai probabil că altcineva decît Copernic şi altcineva decît Newton ar fi ajuns în alte momente istorice la aceleaşi idei. Dar este un *fapt* că Iohannes Kepler, descoperind legea ariilor, legea elipselor şi legea revoluţiilor, corectează şi completează *sistemul lui Copernic*, iar Newton prin legea gravitaţiei explică *acelaşi sistem* în care planetele se rotesc, suspendate, în jurul Soarelui. Copernic a declanşat un lanţ de alte mari descoperiri care au contribuit la constituirea sistemului lumii acceptat de ştiinţa modernă.

Este adevărat că heliocentrismul a mai fost gîndit de un astronom, Aristarh din Samos, încă din secolul al III-lea e.n. Şi Aristarh a susţinut că Pămîntul se învîrte în jurul Soarelui şi în jurul axei sale. Ideile lui Aristarh n-au fost însă adoptate de nici un astronom al Greciei şi nu s-a putut stabili în ce măsură Copernic a avut cunoştinţă de concepţia astronomului antic. De altfel, aproape toate ideile care au restructurat datele despre lume, pînă la a fi căpătat forma cu care au intrat în ştiinţă, au fost intuite, „flerate” sau chiar formulate aproape exact, uneori cu multe secole înainte. Maurice Maeterlinck, în cartea sa despre legea gravitaţiei, citează următoarele rînduri din Plutarh în care istoricul grec enunţă în termeni surprinzător de precişi ideea gravitaţiei newtoniene : „Luna nu se mişcă după mişcarea pe care i-o imprimă greutatea ei, această tendinţă fiind respinsă şi împiedicată de violenţa revoluţiei ei circulare”[3]. Cu toate acestea, legea gravitaţiei aparţine lui Newton. De asemenea heliocentrismul intră în ştiinţă şi în conştiinţa omenească prin Copernic ; el reprezintă piatra de hotar între vechi şi modern în astronomie.

Este foarte posibil, de asemenea, că ideea mişcării diurne a Pămîntului în jurul axei sale să fi fost familiară în universitatea din Paris încă la mijlocul secolului al XIV-lea, aşa cum afirmă Etienne Gilson, cunoscutul istoric al filozofiei medievale, şi că Nicole Oresme ar fi argumentat clar şi precis această teză[4]. Acest fapt nu apropie astronomia lui Copernic de cea medievală, fiindcă numai încorporarea acestei idei într-un alt sistem a făurit o nouă viziune a lumii şi a schimbat raportul Pămîntului cu restul Universului.

---

[2] *Critica raţiunii pure*, trad. rom. N. Bagdasar şi E. Moisuc, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 26–27, nota xx, (subl. ns.).

[3] *La grande loi*, Paris, Bibliothèque-Charpentier, 1933, p. 8.

În fine, în caracterizarea sa Imm. Kant admiră cutezanţa lui Copernic de-a face ipoteze. Mişcarea reală a Pămîntului şi a planetelor nu e observabilă direct. Din acest punct de vedere sistemul lui Copernic era o ipoteză. Se ştie că chiar la începutul secolului nostru H. Poincaré considera că sistemul lui Copernic este preferabil celui ptolemeic pentru raţiuni de comoditate, fiind mai simplu, şi nu pentru corespondenţa lui cu realitatea obiectivă. Ambele sisteme erau privite de matematicianul francez ca simple ipoteze, satisfăcătoare amîndouă, dar neconfirmate şi poate neconfirmabile, deci fără caracter de veridicitate. Astăzi nimeni n-ar mai putea susţine o asemenea teză. Dar ceea ce interesează este faptul că sistemul lui Copernic a apărut ca o ipoteză, şi mai mult decît atît, ca o ipoteză de mare cutezanţă. Prin aceasta Copernic se dovedeşte un mare spirit ştiinţific la începuturile epocii moderne.

Este un truism că ştiinţa nu poate progresa fără ipoteze şi că cea mai gravă eroare a lui J. St. Mill a fost convingerea sa că prin aplicarea metodelor inductive pe care le-a elaborat, natura se înscrie singură în ştiinţă, cercetătorul neavînd de făcut nici o ipoteză, ci numai să observe fenomenele. Aceasta este şi eroarea pozitivismului, în general. ,,Istoria ştiinţei este cimitirul ipotezelor'' a spus cineva pentru a sublinia în mod plastic că fiecare pas nou în construirea ştiinţei înseamnă naşterea unei ipoteze şi decesul celei precedente.

Kant, admirînd la Copernic îndrăzneala de a căuta explicaţii noi, trecînd peste ideile tutelate de autoritatea ,,mărturiei simţurilor'', recunoaşte implicit în această trăsătură a spiritului marca veritabilului om de ştiinţă. Şi într-adevăr, poate nici o altă trăsătură nu caracterizează mai bine gîndirea greacă şi gîndirea europeană modernă decît această capacitate şi sete de a face ipoteze, de a conjectura în urmărirea neobosită a adîncirii cunoaşterii lumii. În această perspectivă, evul mediu se prezintă în cultura europeană ca perioadă *fără ipoteze*. Timp de cinci secole, cît se poate vorbi de o viaţă culturală organizată, nu s-a zămislit nici o ipoteză demnă de consemnat. Tot ceea ce era de explicat găsea răspunsul în opera lui Aristotel sau în Biblie, împăcate în secolul al XIII-lea în *Summa* lui Toma de Aquino. Dogmatismul teologic, inchiziţia cu represiunile ei au condamnat la sterilitate o întreagă epocă istorică. Copernic se detaşează de acest univers spiritual stagnant al evului mediu, pe care nu-l agita nici o idee înnoitoare, şi crează o altă imagine a lumii. El se profilează ca un singuratic şi ca un prevestitor.

---

[4] Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1925, p. 293. Gilson, reprezentant de seamă al filozofiei neotomiste, caută să înfăţişeze evul mediu ca o perioadă de strălucire spirituală şi de progres, şi să demonstreze că între evul mediu şi lumea modernă nu este o ruptură ci o trecere pregătită de filozofia şi ştiinţa medievală. ,,Trebue să trecem în domeniul legendelor, spune el, istoria unei *Renaşteri* a gîndirii care succede unor secole de adormire, de obscuritate şi de eroare. Filozofia modernă nu a avut să susţină lupte pentru a cuceri drepturile raţiunii împotriva evului mediu ; dimpotrivă, cel care le-a cucerit pentru ea a fost evul mediu'' (*Ibidem*, p. 311—312). Poziţia lui Gilson este explicabilă, dar de pe această poziţie nu se poate explica nici condamnarea sistemului copernican, nici procesul lui Galilei, nici sfîrşitul pe care inchiziţia i l-a destinat lui Giordano Bruno.

În dedicaţia adresată papei, Copernic însuşi spune că a plecat de la o presupunere (ipoteza heliocentrică) ca să vadă dacă ,,n-am putea ajunge la o teorie mai temeinică''. Mai departe arată că presupunerea s-a transformat în convingere : ,,După un studiu îndelung, m-am convins în sfîrşit că Soarele este o stea fixă, înconjurată de planete care se rotesc în jurul ei..., că Pămîntul este o planetă principală..., că mersul aparent al stelelor este doar o iluzie optică, produsă de mişcarea reală a Pămîntului...''. Copernic a procedat ca un om de ştiinţă modern : emite o ipoteză, deduce consecinţe şi pe acestea le supune judecăţii faptelor. Concepţia sa descrie mai simplu faptele. Aceasta este o dovadă a adevărului ei, deoarece natura, admite Copernic, foloseşte procedee simple.

Dacă o trăsătură dominantă a omului de ştiinţă este spiritul deschis la orice idee nouă care explică un ansamblu de fapte şi capacitatea de a realiza construcţii intelectuale, Copernic se dovedeşte şi prin aceasta un pionier al spiritului ştiinţific modern. Nu e de mirare că aşa cum remarcase Höffding, clasicul istoric al filozofiei, apărătorii noii concepţii astronomice (Rheticus, Kepler, Galilei) admiră spiritul liber al lui Copernic şi văd în această atitudine spirituală (*animus liber*, *ingegno libero*) o condiţie esenţială pentru cercetarea lumii [5].

În al treilea rînd, Imm. Kant evocase faptul că Copernic a căutat ,,mişcările observate (ale aştrilor) nu în obiectele cerului ci în spectatorul lor'' şi aceasta ,,contrar mărturiei simţurilor, dar totuşi adevărat''. Este evident că dacă nu s-a condus după mărturia simţurilor, atunci s-a lăsat călăuzit după mărturiile raţiunii, fiindcă altă sursă de adevăr nu există. Este greu de spus că Copernic n-ar fi acordat importanţa cuvenită datelor experienţei sensibile. La Frauenburg el şi-a construit un mic observator. Unii cred chiar că amînarea publicării operei sale s-ar fi datorat în mare parte speranţei că între timp se vor putea observa *fapte* astronomice care să dovedească adevărul concepţiei sale [6]. Oricum ar fi, concepţia sa este contrară ,,mărturiei simţurilor'', adică simţului comun şi se fundează pe raţiune. Şi cu aceasta el stabileşte un nou raport între *mundus sensibilis* şi *mundus inteligibilis*. El demonstrează că dacă admitem că Pămîntul, în mişcarea sa reală, se roteşte în jurul Soarelui, toate fenomenele cosmice ne apar aşa cum le percepem, adică întocmai ca şi cînd Soarele şi planetele s-ar învîrti în jurul Pămîntului.

---

[5] Harold Höffding, *Histoire de la Philosophie moderne*, I, Paris, Alcan, 1924, p. 109. Höffding greşeşte cînd îl consideră pe Galilei ezitant în adoptarea sistemului lui Copernic. Galilei, declară în numeroase rînduri, în corespondenţa sa, că este convins de adevărul heliocentrismului. El nu a putut tipări însă ceea ce a gîndit. În *Dialogul asupra celor două mari sisteme ale lumii*, el apără sistemul lui Copernic. Acest fapt a şi condus la proces şi la condamnarea lui. Dealtcum, încă din 1597 îi scria lui Kepler : ,,Cu cîţiva ani în urmă am adoptat teoria lui Copernic şi cu ajutorul ei mi-a reuşit să explic multe fenomene, care cu ipoteza obişnuită sînt inexplicabile. Am adunat mai multe argumente şi am combătut opiniile contrare, pe care însă pînă acum nu am cutezat să le dau la iveală, înspăimîntat de soarta învăţătorului nostru Copernic, care cu toate că şi-a cîştigat o faimă nemuritoare în faţa cîtorva, totuşi de mulţimea infinită a fost luat în rîs şi huiduit. Fără îndoială, aş avea curajul să-mi public speculaţiile dacă ar fi mulţi ca tine, dar fiindcă nu sînt, voi amîna chestiunea''. Cf. Galileo Galilei, *Dialoguri asupra ştiinţelor noi, Studiu introductiv de Victor Marian*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1961, p. 36–37.

[6] Fapte de acest gen au putut fi observate abia spre finele secolului al XV-lea şi începutul secolului următor de către Galilei, datorită lunetei pe care a construit-o. În corespondenţa lui Galilei cu diferite personalităţi ale timpului se arată argumentele scoase de el, în favoarea concepţiei copernicane, din descoperirea sateliţilor lui Jupiter şi a fazelor lui Venus. Cf. *Studiul introductiv al lui Victor Marian*, p. 32–33–40.

Principiul relativităţii mişcării pe care-l formulează, îi serveşte lui Copernic să arate originea iluziei perceptive. Teza lui Copernic impune un efort considerabil pentru imaginaţia contemporanilor ca să se poată aşeza în noua perspectivă. E foarte probabil că dificultatea de acomodare la o perspectivă opusă celei oferite de sensibilitatea imediată să fi constituit principalul obstacol în calea răspîndirii în lumea antică a sistemului similar conceput de Aristarh din Samos.

Dar înlăturarea, ca înşelătoare, a datelor sensibile şi apelul la adevărul raţiunii însemna în acelaşi timp o puternică lovitură dată gnoseologiei, fizicii şi ontologiei aristotelice. Într-adevăr, plecînd de la datele sensibile, Aristotel crease o fizică bazată pe calitativ şi pe generic. Mişcarea e perfectă (a corpurilor cereşti) sau imperfectă (a corpurilor care aparţin zonei sublunare). Cauzele sînt ,,autorizate'' cînd duc la perfecţiune ori disturbatoare. Natura conceptelor cu care opera fizica aristotelico-scolastică e de ordin evaluativ, etic. Această fizică nu cîntărea şi nu măsura, ci aprecia în comparaţie cu un summum imaginar cerul, sau cu adecvaţia la un scop anumit, aşa cum se apreciază în biologie structura unui organ după gradul în care corespunde finalităţii sale. Era o fizică biologică. La Aristotel, remarcă foarte just Kurt Lewin, fizica şi biologia nu sînt deosebite ci contopite într-o concepţie animistă a naturii [7].

Ceea ce Renaşterea aduce nou este o altă înţelegere a lumii, care s-ar putea caracteriza, raportîndu-ne la fizica peripatetică medievală, ca o trecere de la un univers conceput *eterogen* la un univers *omogenizat*. Fenomene esenţial deosebite după fizica lui Aristotel se reunesc sub aceeaşi lege. Căderea liberă a corpurilor, mişcarea astrelor, alunecarea pe plan înclinat nu mai sînt fenomene eterogene, ci ,,simple expresii variate ale aceleaşi legi'' [8]. Or, tocmai în această direcţie face pasul decisiv astronomia nouă a lui Copernic. Pămîntul se inserează în rîndul planetelor care rotesc în jurul Soarelui şi prin aceasta deosebirea între ceresc şi sublunar este suprimată. Lumea cerească şi cea sublunară se omogenizează.

În acest fel, concepţia lui Copernic loveşte în însăşi temelia eşafodajului filozofico-teologic în jurul căruia gravita cultura medievală, pune jaloanele ştiinţei moderne şi deschide calea reorganizării vieţii spirituale, fiindcă viaţa spirituală impune acordarea ideilor în sistem.

Cum foarte frumos scrie Engels, ,,Ceea ce a fost pentru religie arderea bulei papale de către Luther a fost pentru cercetarea naturii marea operă a lui Copernic, prin care acesta... a declarat război superstiţiei bisericeşti. De atunci cercetarea naturii s-a emancipat, în esenţă, de religie, deşi clarificarea definitivă a tuturor amănuntelor s-a tărăgănat pînă în zilele noastre şi în mintea unora încă departe de a se fi produs. Dar tot de atunci a început şi dezvoltarea cu paşi gigantici a ştiinţei, amplificîndu-se, ca să spunem aşa, proporţional cu pătratul distanţei parcurse în timp de la punctul ei de plecare, ca şi cum ar fi vrut să arate lumii că pentru mişcarea celui mai înalt produs al materiei organice, spiritul omenesc, este valabilă o lege inversă celei valabile pentru mişcarea materiei anorganice" [9].

---

[7] *A Dynamic Theory of Personality*, Mc Graw-Hill Bookcomp, New York, 1935, p. 7, 8, 27.

[8] *Ibidem*, p. 11.

E de la sine înţeles că Copernic nu putea să-şi dea seama de semnificaţia filozofică a operei sale şi de consecinţele ei mai îndepărtate. El nu se considera un *porte-parole* al unei noi spiritualităţi. El era un credincios şi-şi dedică opera, papei. Dar chiar acest gest, ca şi sentimentul pe care-l avea că ideile sale vor produce indignarea arată că avea conştiinţa însemnătăţii ştiinţifice a noului sistem astronomic.

Răsturnînd ordinea cunoaşterii senzoriale, Copernic pune în evidenţă capacitatea raţiunii de a crea o altă ordine care să aibă atributele adevărului. Vorbind în termenii lui E. Cassirer, *extensiunii* pe care o dobîndeşte universul prin noua astronomie îi corespunde o nouă *intensiune* a spiritului, a puterii sale de a se afirma în faţa lumii, fiindcă într-o lume extinsă, ce scapă explorării sensibile, singura cale de acces o are raţiunea [10]. Cu aceasta se pune implicit în evidenţă inutilitatea revelaţiei. Consideraţiile făcute de Brunschvicg pe marginea fizicii lui Galilei şi Descartes, se potrivesc foarte bine metodologiei lui Copernic : „Raţiunea omului, căutată timp de douăzeci de secole, atît în puritatea spirituală, cît şi în capacitatea ei de a se face stăpîna universului, este însfîrşit scoasă la lumină" [11]. Copernic nu proclamă această idee, dar o foloseşte cu o forţă demnă de admirat.

Copernic poate fi privit ca primul om de ştiinţă modern, nu atît fiindcă a întemeiat sistemul astronomic al ştiinţei, cît pentru că a posedat spiritul omului de ştiinţă modern. El s-a socotit dator să examineze critic ştiinţa vremii sale, a avut curajul să caute noi soluţii împotriva pseudoştiinţei tutelate de Biserică, a avut încredere în puterile nelimitate ale raţiunii omeneşti şi a făcut un considerabil efort de a despsihologiza gîndirea ştiinţifică, debarasînd-o de imixtiunile valorilor neepistemice, a manifestat interes pentru viaţa semenilor săi şi responsabilitate pentru societatea în care a trăit.

Prin naţionalitatea şi ţara în care a trăit, Copernic aparţine poporului polonez şi geniului lui ; prin înrîurirea pe care a avut-o asupra conştiinţei omeneşti, el aparţine umanităţii şi este o glorie a ei.

---

[9] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 491.

[10] Ernst Cassirer, *La philosophie des lumières*, Paris, Fayard, p. 70.

[11] L. Brunschvieg, *Les Âges de l'intelligence*, Paris, Alcan, 1934, p. 5.

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

NICOLAI HARTMANN ŞI „ONTOLOGIA CUNOAŞTERII"

DE

AL. BOBOC

1. *N. Hartmann şi contemporaneitatea.* Format în atmosfera severă filozofică şi ştiinţifică a şcolii neokantiene, care, la începutul secolului nostru, desfăşura noi construcţii sistematice sub semnul criticismului, NICOLAI HARTMANN (1882–1950) a *oglindit cu intensitate crescîndă* profundele mutaţii din structura lumii contemporane şi a încercat o sinteză personală, a cărei amploare şi diversitate îl situează în continuarea marilor capacităţi creatoare ale culturii moderne. Fără a avea pretenţia perfecţiunii – autorul „ontologiei critice" era conştient de neîmplinirile noii direcţii de gîndire –, sistematica filozofică propusă de Hartmann vădeşte tendinţa spre rigurozitate şi claritate, spre păstrarea elementului de discernămînt, de critică, elaborat de Kant, dar care, după expresia încetăţenită a lui Mircea Florian (în remarcabilul său studiu asupra lui Kant), este, „de la început constitutiv spiritului nou", conştiinţei istorice moderne.

Pe nedrept încartiruit adesea acelei *Wendung zum Objekt*, caracteristică mişcării filozofice de la Husserl la Heidegger, care profesa patetic şi zgomotos teza nietzscheană a „reevaluării tuturor valorilor", N. Hartmann rămîne în esenţă adeptul unor idealuri de viaţă raţionaliste şi umaniste, un admirator al valorilor perene ale culturii, de a căror trăinicie şi stabilitate el nu s-a îndoit niciodată. Modest şi liniştit, fără a fi un retras – prezenţa sa în viaţa spirituală a epocii este remarcabilă –, Hartmann a desfăşurat o bogată activitate de profesor şi şi-a elaborat lucrările principale într-o perioadă în care Heidegger, în larma gloriei cu care era înconjurat, făcea declaraţii de adeziune la realităţile neraţionale ale fascismului, după ce anunţase, în 1933, la Breslau, „autoafirmarea universităţii germane" în noua stare de lucruri. Este semnificativ că Hartmann, ca şi alţi intelectuali înaintaţi ai vremii, nu a urmat îndemnurile autorului

Rev. Filoz., 20, 6, p. 699–715, Bucureşti, 1973.

metafizicii pesimiste din *Sein und Zeit* şi în genere nu a aderat la reacţionarismul politic [1].

2. *Revolta împotriva marilor sisteme şi ideea unei „noi" ontologii.* Prima afirmare a lui Hartmann, după o lungă perioadă de experienţe şi căutări (1909—1921), este expresia unei adevărate răfuieli cu subiectivismul neokantian şi fenomenologic, precum şi a revoltei sale împotriva gnoseologismului modern.

Hartmann a preluat motivele fenomenologice şi le-a reelaborat într-o interpretare proprie, în care un rol important l-au jucat studiile sale istorico-filozofice asupra unor „metode durabile", cum au fost aporetica lui Aristotel şi dialectica lui Hegel [2]. „Nimeni — scrie Hartmann — nu începe cu propria sa gîndire. Fiecare găseşte prezent în vremea sa o anumită stare de fapt a cunoaşterii şi a punerii problemelor, în care el se integrează şi pornind de la care începe să cerceteze... Numai că acestea sînt... problemele-limită ale oricărui domeniu al cunoaşterii, sînt în acest sens «metafizice», adică împovărate cu un rest iraţional (insolubil)... Cu această metafizică a problemelor are de-a face filozofia. În acest sens revin iarăşi astăzi aşa-numitele odinioară probleme moarte ale metafizicii" [3]. Aceasta nu mai este însă „metafizica sistemelor", sisteme care sînt „isme, imagini construite ale lumii", pe care o critică temeinică trebuie să le înlăture; ea este cu totul altceva : „istoria problemelor şi a rezolvărilor lor ; ascunse sub ruinele sistemelor se află înţelegeri corecte, progrese ale cunoaşterii. Lăsînd la o parte acestea şi muncind cu grijă împreună — aşa se află firul roşu al progresului cunoaşterii în filozofie, tot aşa de bine ca şi în celelalte ştiinţe"[4].

---

[1] Hartmann a criticat în repetate rînduri „ontologia fundamentală" a lui Heidegger şi nu a formulat nicăieri vreo adeziune la crezurile politice ale acestuia. Este totuşi uimitor că i se atribuie atitudini pe care nu le-a avut. Astfel, E. Albrecht, în studiul pe care-l consacră „noii ontologii" (în volumul *Die deutsche Philosophie von 1917—1945*, Berlin, 1961, p. 35), susţine că, prin *Etica* sa, Hartmann „a fost un apologet făţiş al teoriei burgheze a „elitelor" şi că nu a fost întîmplătoare reeditarea acestei lucrări, în 1949, în R. F. Germania. Alţi interpreţi consideră că „teoria aporiilor", împreună cu încercările de a o rezolva, se înscrie pe linia „unei ideologii social-politice de incontestabilă esenţă reacţionară" (Al. Posescu, *Realismul critic al lui Nicolai Hartmann*, în volumul *Aspecte din filozofia contemporană*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1970, p. 34).

Considerăm, totuşi, că, deşi idealurile social-politice ale lui Hartmann sînt formulate uneori abstract, pe terenul unei viziuni idealiste asupra istoriei, atitudinea şi opera sa nu pot fi apreciate ca reacţionare. Prin ideile sale, chiar dacă nu în mod expres, autorul „ontologiei critice" protesta împotriva fascismului. Cartea publicată în 1933 — intitulată semnificativ *Problema existenţei spirituale* — conţine o amplă pledoarie pentru măreţia creativităţii spiritului uman, pentru progresul culturii, pentru valoarea omului şi dreptul de afirmare liberă a personalităţii. „Persoana — scria Hartmann — este acea esenţă care, în orice nouă situaţie, este obligată la o decizie liberă; ea este astfel esenţa care, în necesitatea sub care stă, este liberă, prin însăşi această libertate fiind însă necesară" (*Das Problem des geistigen Sein*, W. de Gruyter et Co., Berlin u. Leipzig, 1933, p. 116). Omul este astfel încadrat necesităţii, încît activitatea sa „este valoric univoc orientată" ; „el nu poate alege între valoare şi nonvaloare", ceea ce nu înseamnă că este predestinat, întrucît „el are libertatea alegerii între valoare şi valoare" (*Ibidem*, p. 137). Fiecare persoană „este o lume în mic, dar nu numai ca o structură existenţială proprie, ci şi ca structură valorică" (N. Hartmann, *Ethik*, W. de Gruyter et Co., Berlin u. Leipzig, 1926, p. 11). Etosul uman „este totodată haotic şi demiurgic. Pe latura haotică se află posibilităţile, ca şi riscurile omului ; pe cea demiurgică — vocaţia sa" (*Ibidem* p. 4). Cu asemenea idei, într-o perioadă în care — în Germania deceniului al patrulea —fascismul promova cultul arbitrariului şi al forţei, Hartmann îşi afirmă, incontestabil, crezuri antifasciste, progresiste, umaniste.

[2] Vezi W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 4. Aufl., Stuttgart, A. Kröner, 1969, p. 425.

[3] N. Hartmann, *Kurze Selbstdarstellung*, în *Philosophen-Lexikon*, hrsg. von W. Ziegenfuss, Bd. I, Berlin, 1949, p. 454—455.

„Stăruie astfel în istoria filozofiei — scrie Hartmann — un dublu curs al gîndirii filozofice : mersul cunoaşterii şi cel al teoriilor (imagini ale lumii, sisteme). Amîndouă se mişcă în opoziţii ; căci, dacă cunoaşterea face un oarecare progres, chiar şi unilateral, există în el deja un element de polemică şi de lovitură opusă"[5]. Central în fiecare gîndire sistematică este, în genere, numai „gînditorul care pune probleme" (*der Problemdenker*) ; greşeala în filozofie este în esenţă „o funcţie a tendinţei spre sistem"[6]. Ceea ce trebuie să evităm nu este deci sistematica filozofică în genere, ci numai „tabloul lumii", aflat la baza tuturor cercetărilor. „Sistemul" trebuie să fie ultimul ; el poate şi trebuie să reiasă în primul rînd din cercetare. Gîndirea „sistematică" nu mai trebuie să construiască astăzi sisteme. „Spaţiul de joc al gîndirii constructive s-a restrîns. Ştiinţa a înaintat pe toate tărîmurile. Cine desconsideră rezultatele ei face din capul locului un joc zadarnic"[7]. Oricum, se arată că vremea „sistemelor filozofice" a trecut ceea ce nu înseamnă inutilitatea gîndirii sistematice; aceasta merge însă azi pe o altă cale, care nu mai este cea a „sistemului de gîndire" ci, a „gîndirii problemelor"; sistemele au pierit, „gîndirea pură a problemelor" este ceva peren.

Trebuie să distingem între „conţinutul problemelor" ca atare şi „punerea problemelor", care diferă de la o epocă la alta şi de la un gînditor la altul[8]. „Vremea noastră — scrie Hartmann — se află în faţa porţilor unei noi metafizici — al uneia cu totul deosebită de a celor vechi, una trezită la realitate, nespeculativă... O asemenea metafizică e necesară ca fundament al unei ontologii. Ea nu poate să dureze fără o *philosophia prima*, însă trebuie să fie în mod expres o nouă ontologie"[9]. Ea nu trebuie să mai fie concepută ca un sistem, care se construieşte ca întreg, „de sus", ci trebuie plămădită „de jos", din cercetarea de detaliu, din analiza „conţinutului problemelor". O nouă filozofie trebuie să aibă în centru tema unei „ontologii critice" ; ea este „dezideratul filozofiei sistematice a zilelor noastre" şi trebuie concepută în esenţă ca „analiză categorială pură". Astfel *ontologia* poate să fie, după construcţia şi metodele ei, „numai *philosophia ultima*"[10].

Textele de mai sus lasă deja să apară categoric predominarea interesului ontologic în gîndirea lui Hartmann[11]. El nu este străin de polemica orientată împotriva marilor sisteme ; noutatea ontologiei sale, „rezidă înainte de toate în faptul că el a elaborat-o pornind de la o aversiune conştientă cu privire la rezolvarea problemelor în soluţii care se pretind definitive"[12]. El refuză construcţia de sisteme de tip clasic şi îşi propune să elaboreze o sistematică filozofică care să concorde cu noua experienţă a ştiinţei şi a creaţiei culturale în genere[13]. În contextul filozofiei contemporane, Hartmann a contribuit într-o mare măsură la difuzarea temei unei meditaţii asupra existenţei, care îşi află elementele atît în marea tradiţie greacă a ontologiei, cît şi în spiritul critic modern.

---

[4] *Ibidem*, p. 455.

[5] N. Hartmann, *Der Philosophische Gedanke und seine Geschichte*, în *Kleinere Schriften*, Band II, Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1957, p. 22—23.

[6] *Ibidem*, p. 36, 37.

[7] N. Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung*, în *Kleinere Schriften*, Band I, Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1955, p. 1.

[8] *Ibidem*, p. 7.

[9] *Ibidem*, p. 49.

[10] *Ibidem*, p. 51.

[11] L. Lugarini, *Nicolai Hartmann*, în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, Portraits, Premier Volume, Fischbacher, Paris, 1964, p. 665.

Distincţia între *problemă şi interpretarea* ei într-un sistem este de o imensă importanţă metodologică, atît pentru studiul istoriei gîndirii, cît şi pentru critica filozofică şi valorificarea moştenirii teoretice în genere. Hartmann se arată receptiv la marile înnoiri teoretice ale veacului ; el aplică ideea sistemului deschis ca principiu metodologic general, atît în studiile istorico-filozofice, cît şi în elaborarea problematicii filosofice la nivel contemporan. Înţelegem astfel de ce, rămînînd un gînditor sistematic, Hartmann s-a opus manierei sistemelor speculative, fără ca propria sa sistematică să fie lipsită însă de unele preocupări artificiale pentru armonizarea şi simetria părţilor.

3. *Reelaborarea teoriei cunoaşterii ca „ontologie a cunoaşterii"*. Remarcabila lucrare a lui Hartmann *Principiile unei metafizici a cunoaşterii* (1921) este semnificativă pentru ruptura sa definitivă cu gnoseologismul modern în genere şi cu cel neokantian în speţă, precum şi pentru înţelegerea valorii şi a limitelor realismului în gnoseologie. Hartmann a continuat linia unei „fenomenologii realiste", propusă de Scheler ; el însă este, totodată, „dialectician şi fenomenolog, ontolog şi gnoseolog, aristotelician şi hegelian"[14]. Cuvintele cu care începe lucrarea lui Hartmann exprimă „o clară dezicere de neokantianism şi înseamnă începutul unei noi filosofii realiste"[15]. „Cercetările care urmează — scrie Hartmann — pleacă de la ideea că cunoaşterea nu înseamnă o creare, o producere, a face să ia naştere un obiect, aşa cum a vrut să ne facă să credem idealismul mai vechi şi cel modern, ci o prindere (ein Erfassen) a ceva care există înainte de cunoaştere şi independent de ea"[16].

O incontestabilă influenţă a lui Aristotel (la care Hartmann se referă adesea) nu poate pune în umbră motivele kantiene şi hegeliene, apoi neoromantice şi fenomenologice. El respinge însă punctul de vedere idealist „în favoarea unei doctrine realiste"[17]. În plus, „forţa sa rezidă în fineţea analizei şi în darul, puţin frecvent la germani, pe care-l are de a-şi expune ideile într-o formă clară, care captivează prin luciditate şi profunzime"[18].

Dincolo de aceste precizări, cu o semnificaţie adesea limitată, trebuie să subliniem că „realismul" în teoria cunoaşterii are o accepţie cu totul specială, care nu se confundă nici cu cea a realismului „naiv", nici cu cea a „realismului universaliilor'' (din scolastică sau din neotomism). De fapt, în cadrul „mişcării realiste'' contemporane, întîlnim poziţii foarte eterogene : neorealismul anglo-saxon de la începutul veacului al XX-lea, ale cărui poziţii filozofice tind spre idealismul subiectiv; neorealismul şcolii austriece (Brentano, Meinong), cu oscilaţiile caracteristice între idealismul subiectiv şi cel obiectiv; realismul „critic'' neokantian (Riehl, Külpe), care critica subiectivismul gnoseologic al şcolii de la Marburg, rămînînd însă în căutarea „dovezilor realismului'' ; realismul „critic'' al lui G. Santayana, orientat în mod preponderent spre idealismul obiectiv; „realismul critic'' al lui A. Wenzl, cu un conţinut expres teologic; „realismul'' neotomist, formă a idealismului obiectiv.

---

[12] *Ibidem.*

[13] *Ibidem.*

[14] J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger*, 2. Aufl., Fr. am Main, Öffentliches Leben, 1957, p. 124, 125.

[15] Joh. Hirschberger, *Geschichter der Philosophie*, II. Teil, 4. Aufl., Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1960, p. 552.

[16] N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 3. Aufl., Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1941, p. 1.

[17] I. M. Bochenschi, *La philosophie contemporaine en Europe*, Paris, Payot, 1951, p. 182.

[18] *Ibidem*, p. 181.

În acest context, „ontologia critică'' prezintă o notă specifică, fiindu-i caracteristică *îndepărtarea* şi de subiectivism şi de oscilaţiile fenomenologiei între idealismul subiectiv şi cel obiectiv. Aşa cum se va putea constata mai departe, din analiza textelor hartmanniene, *realismul* în gnoseologic înseamnă primatul existenţei (al obiectului) asupra cunoaşterii şi înţelegerea cunoştinţei ca o relaţie obiectivă univocă între un subiect şi un obiect, după care obiectul determină în subiect conştiinţa obiectului, „imaginea'' acestuia. O asemenea poziţie, contradictorie, nu poate fi apreciată în nici un fel ca o formă de idealism, ci ca o apropiere (incompletă, cu multe ezitări) de materialism. Tocmai acesta şi este specificul „realismului'' lui Hartmann în teoria cunoaşterii : critica idealismului de cele mai felurite nuanţe, îndepărtarea de soluţia idealistă şi ezitarea de a ancora într-un materialism modern, dialectic, deosebit de materialismul mecanicist (ale cărui neajunsuri Hartmann le sesizase cu pătrundere).

Trecerea lui Hartmann de la neokantianism la fenomenologie este „o adevărată conversiune, fiindcă înseamnă trecerea de la conceptul de cunoştinţă creatoare la conceptul de cunoştinţă simplă, prehensiune sau recepţie''[19]. Filozofia lui Hartmann „se angajează în direcţia unei metafizici a spiritului realist, care dă ontologiei un rol fundamental''[20]. El acceptă metoda fenomenologică doar ca instrument de lucru, respingînd „reducţia transcendentală'' husserliană ; se opune lui Husserl şi Scheler, pentru care „fenomenul'' este însăşi realitatea şi, ca urmare, fenomenologia se confundă cu filozofia. „Pentru Hartmann fenomenele nu sînt decît căi de acces spre fiinţă, iar fenomenologia este o primă etapă a cercetării''[21].

Primatul ontologiei este tocmai ceea ce îl distanţează considerabil de punctul de vedere al modernilor, după care teoria cunoaşterii ar fi disciplina filozofică fundamentală. El înlocuieşte următoarele elemente : „1) primatul cunoaşterii asupra existenţei prin primatul existenţei asupra cunoaşterii ; 2) cu aceasta — revoluţia copernicană kantiană printr-o contrarevoluţie anticopernicană, în care procurarea existenţei de către subiect hotărăşte asupra procurării existenţei subiectului... ; 3) *intentio obliqua* (orientarea spre conştiinţă şi conţinuturile ei ca dat originar), predominantă de la Descartes la Husserl, prin *intentio recta* a atitudinii naturale (adică pretinsa prindere directă a lumii reale)''[22]. Hartmann pornește de la premisa că cunoștința trebuie să fie cunoștința lumii reale. „Drept vorbind, pentru tot ce există, e indiferent dacă e sau nu obiect de cunoștință ; Hartmann relevă cu justețe greșeala idealismului : a suprimat transcendența din raportul de cunoaștere”[23]. Cunoștința este o relație între două sfere separate : subiectul și obiectul ; pentru a prinde obiectul, subiectul trebuie, „să iasă din sine”.

---

[19] M. Florian, *Cunoaştere şi existenţă*, Bucureşti, 1939, p. 96—97.

[20] A. Weber et D. Huisman, *Tableau de la philosophie contemporaine, en Europe*, Fischbacher, Paris, p. 383.

[21] *Ibidem*.

[22] F. Heinemann, *Schicksal und Aufgabe der Philosophie im XX. Jahrhundert*, în *Die Philosophie im XX. Jahrhundert*, hrsg. von F. Heinemann, E. Klett, Stuttgart, 1963, p. 272.

„Metafizica cunoașterii — scrie Hartmann — aceasta vrea să fie un nou nume pentru teoria cunoașterii — mai bine decît critica cunoașterii : nu o nouă metafizică, al cărei fundament ar fi cunoașterea, ci prin aceasta numai o teorie a cunoașterii al cărei fundament este metafizic” [24]. Problema ei este „problema nucleu” (*Kernproblem*) a cunoașterii ; tema ei nu mai trebuie concepută independent de ontologie, ca la moderni ; pentru început, Hartmann se declară solidar cu fenomenologia ca metodă, „nu cu doctrina ei asupra metodei” [25]. Noua ei teză — cunoașterea nu este creare, ci prindere — „nu trebuie confundată cu puncte de vedere tradiționale” ; o tratare a problemei cunoașterii nu mai are ca scop „constituirea unei sistematici determinate”, ci trebuie să se poată situa „dincoace” de deznodămîntul punctelor de vedere : „poziția inițială dincoace de idealism și realism nu trebuie să ocolească metafizica problemelor, ci numai metafizica punctelor de vedere” [26].

Problema cunoașterii nu este nici una psihologică, nici una logică, ci este în esență o problemă metafizică” [27]. Pentru tratarea ei nu sînt suficiente nici mijloacele psihologiei, nici ale logicii, ci e necesară o „metafizică a cunoașterii”. „Teza lui Kant : nici o metafizică fără critică rămîne în putere. Metafizica cunoașterii pe care o căutăm nu poate să fie necritică. Numai că teza va trebui confruntată cu antiteza ei naturală : nici o critică fără metafizică” [28]. Căci „teoria cunoașterii presupune metafizica tot așa de mult ca și metafizica teoria cunoașterii ; ele se intercondiționează”[29]. Problema cunoașterii se prelungește în problema ontologică.

Descrierea „fenomenului cunoașterii” trebuie să se facă liber de orice interpretare filozofică. „Ceea ce este supraistoric în filozofie trebuie să fie în mod necesar deasupra punctului de vedere, trebuie să se situeze dincoace de idealism și realism. Cu un astfel de «dincoace» nu este vizat (*gemeint*) ceva tainic «dincolo». Cine spune «dincoace», acela exersează numai împotriva acelui *epoché* al punctelor de vedere interogative ; el include doar decizia, nu construiește un al doilea punct de vedere sintetic cuprinzător'' [30]. Cercetarea trebuie să folosească ,,un minimum de metafizică''. Ceea ce consideră Hartmann nou aci este ,,o fenomenologie a cunoașterii ca analiză esențială a metafizicului din fenomenul cunoașterii'' [31]. Indiciul acestui ,,metafizic'' constă în ,,caracterul peren al problemei'' ; nu fenomenologia ne va duce însă la ceea ce este metafizic, căci acesta nu este descriptiv. Fenomenologia are doar menirea de a prezenta ,,datul'' așa cum este el de fapt ; ei ,,trebuie să-i apară toate fenomenele ca echivalente valoric. Pentru teorie aceasta nu poate să fie valabil. Fenomenologia se situează însă nu numai dincoace de teorie, ci și dincoace de orice punere de probleme. Întreaga ei lucrare se reduce la ordonarea și la strîngerea datului în unitatea conceptelor descriptive''[32].

---

[23] M. Florian, *Dialectica. Sistem și metodă de la Platon la Lenin*, București, Casa Școalelor, 1947, p. 167. De remarcat că M. Florian subscria la teza lui Hartmann după care nimic nu este mai cu răspundere în filozofie decît alegerea poziției inițiale, alegerea „datului”. Nici el nu a putut evita însă dificultățile acestui „dat” (Pentru cunoașterea influenței lui Hartmann asupra lui Florian, precum și pentru analiza critică marxistă a amîndurora, a se vedea Gh. Al. Cazan, *Fundamentul filozofiei la Mircea Florian*, București, Edit. Politică, 1971, p. 146–168).

[24] N. Hartmann, *Grundzüge*, p. III.

[25] *Ibidem*, p. V.

[26] *Ibidem*, p. 3.

[27] *Ibidem*.

[28] *Ibidem*, p. 5.

[29] *Ibidem*, p. 6.

,,În orice cunoaștere—scrie Hartmann — se află împreună față în față un cunoscător și un cunoscut, un subiect și un obiect al cunoașterii. Relația care se află între ele este cunoașterea însăși. Termenul opus amîndurora este de neînlăturat și are caracterul inseparabilității originare reciproce, este transcendența''[33]. Funcțiunea subiectului constă ,,într-o prindere'' (*Erfassen*) a obiectului, cea a obiectului într-o ,,existență de cuprins de către subiect'' ; determinarea subiectului de către obiect este unilaterală ; numai obiectul determină subiectul, care rămîne pentru subiect ,,ceva situat în afară''. ,,Subiectul nu poate deci să apuce (*ergreifen*) obiectul, fără ca să iasă în afară de sine (să se transcendă) ; el nu poate însă să devină conștient de acest sesizat, fără a reveni la sine în propria sferă. Funcția de cunoaștere se prezintă astfel ca un triplu act : ,,ieșirea din sine, ființare în afară de sine și întoarcerea în sine a subiectului''[34]. Prin toate acestea, *obiectul* rămîne ceea ce a fost, nealterat, nu devine ,,imanent''. ,,*Cuprinderea celui prins nu înseamnă strîngerea obiectului în subiect, ci numai reîntoarcerea determinărilor obiectului într-o plăsmuire conținută în subiect, produsul cunoașterii sau imaginea obiectului*'' [35]. Obiectul se păstrează același față de subiect, dar nu și subiectul față de obiect. Numai în subiect se va schimba ceva prin funcția de cunoaștere. În obiect nu ia naștere nimic nou, în subiect însă se naște conștiința obiectului cu conținutul ei — ,,imaginea'' obiectului [36].

---

[30] N. Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus*, în *Kleinere Schriften*, Band II, Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1957, p. 280.

[31] *Idem, Grundzüge*, p. 36.

[32] *Ibidem*, p. 42. Acest ,,dincoace'' (,,de idealism și realism'', ,,de orice teorie'', ,,de orice punere de probleme'' etc.), care intervine ca un leitmotiv în opera lui Hartmann, vizează, după opinia noastră, *reducționismul* soluțiilor tradiționale (ale idealismului și ale materialismului mecanicist) și nu trebuie confundat cu acea ,,neutralitate'' în filozofie, ridicată la rangul de principiu în neopozitivism. Așa cum o arată realismul ,,ontologiei cunoașterii'', nu este vorba de o soluție neutrală, ci de o abolire a oricăror puncte de vedere extremiste și de o deschidere (este adevărat, încă insuficient de bine definită) către materialism. Principiul ireductibilității, care constituie piatra unghiulară a întregii sale construcții, precum și admirația pentru valoarea teoriei generale, a filozofiei, îl despart categoric pe Hartmann de orice pozitivism.

[33] *Ibidem*, p. 43.

[34] *Ibidem*, p. 43—44.

[35] *Ibidem*, p. 44 (*subl. ns.*).

[36] *Ibidem*. Este adevărat, că, prin cunoaștere pur și simplu, în obiect nu se schimbă nimic. Dar cunoașterea atrage după sine antrenarea unor laturi ale acțiunii reale, eficiente, care duc și la transformări în structura ,,obiectului'' cunoașterii. Înțelegerii hartmanniene a dialecticii cunoașterii îi lipsește sesizarea interacțiunii dintre cunoaștere și praxis-ul uman social-istoric. Această rămînere *dincoace* de fundamentele reale ale cunoașterii era însă inevitabilă în condițiile unei viziuni generale idealiste asupra omului și istoriei, cum este cea propusă de Hartmann.

Orice cunoaştere vizează (*meint*) un conţinut care se află dincolo de relaţia subiect-obiect : transobiectul. Hartmann distinge între obiectul spre care tinde cunoaşterea şi obiectul efectiv, cunoscut, între necunoscut, şi cunoscut între transobiectiv şi obiectiv. Relaţia de determinare este în esenţă „unilaterală " şi „ireversibilă" : „obiectul nu determină subiectul pur şi simplu (ca sferă întreagă), ci numai imaginea obiectului în el" ; indiciul obiectivităţii rămîn determinările obiectului chiar şi în mijlocirea lor la subiect. „Altfel spus : imaginea obiectului în subiect este «obiectivă ». Obiectiv nu este deci obiectul, ci imaginea obiectului în conştiinţă"[37]. Conştiinţa „ştie" să deosebească „imaginea obiectivă" de „obiect" ; în mod principial, în relaţia de cunoaştere subiectul se raportă receptiv la obiect, ceea ce înseamnă că el este în esenţă pasiv. „Prinderea obiectului de către el poate să conţină spontaneitatea. Dar aceasta nu se extinde asupra obiectului ca atare..., ci se mută asupra imaginii în subiect"[38]. În ceea ce priveşte construcţia imaginii, a conţinutului ei „obiectiv", conştiinţa poate să participe în mod creator ; *a nu confunda deci receptivitatea faţă de obiect cu spontaneitatea faţă de imagine*. „Caracterul transcendent al determinării subiectului de către obiect este valabil nu numai pentru cunoaşterea concretă a lucrului, ci pur şi simplu pentru orice cunoaştere a obiectului" [39]. Aceasta, chiar şi în cazul obiectelor ideale, valori etc.

Întrucît a fost vorba de obiectul cunoaşterii ca independent de subiect şi de aprehendarea (*Erfassen*) sa, putem să vorbim de o „existenţă în sine" (*Ansichsein*) a obiectului. „Aceasta este în primul rînd *gnoseologică* ; ea nu înseamnă nicidecum un lucru în sine (existenţă în sine ontologică) şi nici o simplă «existenţă ideală » (de exemplu o existenţă logică în sine). Ea poate să însemne ambele, însă să nu fie ancorată la una dintre ele. Ea înseamnă deocamdată numai independenţa principială de treptele existenţei cunoscute şi prin aceasta în genere de subiect" [40]. „Existenţa în sine gnoseologică a obiectului" se află în esenţa relaţiei de cunoaştere însăşi ; căci orice cunoaştere a obiectului „vizează" (*meint*) o existenţă independentă de ea ; în acest „a viza" avem motivul principal pentru care *obiectul se deosebeşte principial de reprezentarea obiectului; ultima poartă trăsătura „obiectivităţii", obiectul pe cea a „existenţei în sine"*.

Pentru „fenomenul-limită" al cunoaşterii, numai ontologicul e de mare actualitate ; aici „fenomenul gnoseologic" transcende propriul său domeniu şi trece spre ontologie. Fenomenologia numai a constatat faptele; însă numai ontologia poate da seama de „existenţa în sine gnoseologică"

(mai ales în *Das Problem des geistigen Seins*, 1933). Cu acest prilej se vede de ce *apropierea* realismului din „ontologia cunoaşterii" de materialism poate fi admisă, fără a justifica aprecierea unei asemenea caracterizări ca o inconsecvenţă. Căci această *apropiere* prezintă similitudini cu o gnoseologie materialistă *nemecanicistă*, fără să contureze o trecere spre o ontologie generală (inclusiv ontologia umanului) materialistă (un materialism „pînă sus", cum delimita Engels poziţiile marxiste de cele feuerbachiene). Cauzele acestei *rămîneri în drum spre materialism* se află, credem, într-o metodologie generală, care din reacţie faţă de substanţialismul şi caracterul speculativ al dialecticii hegeliene, se întoarce la o formă veche a expunerii dialecticii (la *aporetică*), nu conştientizează semnificaţia epocală a dialecticii marxiste.

[37] *Ibidem*, p. 46.

[38] *Ibidem*, p. 47.

[39] *Ibidem*.

[40] *Ibidem*, p. 50.

a obiectului cunoaşterii. Din inadecvarea între ceea ce este cunoscut şi ceea ce este încă de cunoscut se nasc „conştiinţa problemei" şi progresul infinit al cunoaşterii. „Ambele arată că relaţia de cunoaştere nu îşi are centrul de greutate numai în afară de subiect... ci în afară de ea însăşi"[41]. Centrul de greutate al relaţiei de cunoaştere „se află deci nu între subiect şi obiect şi nici în afară de subiect, ci dincolo de obiect : în transobiectiv" [42].

Aceasta arată că relaţia subiectului cu obiectul „este numai un aspect parţial al relaţiei subiectului şi faptului său (respectiv conţinutul de fapt). Acesta din urmă este *objeciendum* în totalitatea sa închisă, inclusiv a transobiectivului"[43]. Se clarifică astfel conceptul de *obiect* : ca *objectum* el este un finit delimitat de graniţele obiectivării ; ca „fapt existent", el este însă infinit; graniţele obiectivării (*Objektion*) împart faptul (*Sache*) existent în două părţi foarte neechivalente ca valoare : un sector finit şi un rest transobiectiv infinit. Bineînţeles, împărţirea are sens pentru subiectul cunoscător, nu pentru faptul ca atare, care rămîne independent de obiectivare şi de graniţele acesteia. Nu este vorba de graniţele transobiectivului, ci de cele ale obiectivului (ale cognoscibilităţii); nu de ceea ce este de cunoscut, ci de ceea ce rămîne „transobiectiv, transinteligibil". „Centrul de greutate al relaţiei de cunoaştere se află astfel nu numai dincolo de cunoscut, ci şi dincolo de cognoscibil; căci centrul de greutate al faptului existent şi al infinităţii sale proprii se află nu numai în transobiectiv, ci în transinteligibil" [44]. În „lucrul în sine" ca „existenţă în sine" ontologică se înrădăcinează „existenţa în sine" gnoseologică a obiectului, aşa cum „relaţia de cunoaştere" se înrădăcinează într-o „relaţie existenţială". Ce înseamnă, în acest sens, „lucrul în sine" însă nu poate să arate fenomenologia" [45].

După analiza *fenomenului cunoaşterii*, care a constatat şi a descris faptele, Hartmann trece la analiza „problemei cunoaşterii" sau „aporetica cunoaşterii". Descrierea fenomenului cunoaşterii a arătat că „faptele" constatate prezintă un caracter antinomic. „Hartmann propune să numim această a doua etapă a analizei, care trebuie, după el, să urmeze fenomenologiei şi care rămîne încă complet independentă de orice poziţie filozofică — «aporetica», urmărirea *aporiilor*—termen grec ce desemnează absenţa căii"[46]. Ceea ce se poate face, în cazul acestor aporii, nu este rezolvarea lor, ci numai descoperirea principiului echilibrării lor. „Toate antinomiile veritabile — scrie Hartmann — sînt în mod necesar insolubile... numai astfel sînt ele pline de sens. O antinomie solubilă este un fier lemnos.

---

[41] *Ibidem*, p. 56.

[42] *Ibidem*, p. 57.

[43] *Ibidem*.

[44] *Ibidem*, p. 58. Am ajuns astfel la punctul nodal al argumentării lui Hartmann împotriva gnoseologismului (modern, neokantian, fenomenologic etc.) : cunoaşterea este fundată în *transobiectiv*, adică dincolo de ceea ce s-a realizat ca lume de „obiecte" în sfera ei, dincolo de cuprinderea ei actuală. Aici se văd totodată valoarea şi limitele *realismului* în teoria cunoaşterii : abolirea oricărui subiectivism şi legarea cunoaşterii de resorturile ei ontice, de care depinde ca miticul Anteu de pămîntul lui ; înţelegerea esenţei acestor resorturi rămîne însă greu de realizat în condiţiile aporeticii hartmanniene, departe de o explicare a interacţiunii dintre cunoaştere şi praxis.

[45] *Ibidem*, p. 59.

[46] G. Gurvitch, *Les tendences actuelles de la philosophie allemande*, Paris, J. Vrin, 1930, p. 189.

Nerecunoaşterea acestei stări de fapt evidente în sine este rădăcina greşelii lui Hegel. Numai pe baza unei prejudecăţi raţionaliste nefundate s-a stăruit numai asupra acelor conţinuturi de probleme care se lăsau rezolvate prin raţiune"[47].

„Aporia generală a cunoaşterii" este „principiul conştiinţei" (*Satz des Bewußtseins*): subiectul care se transcende obligă conştiinţa să se depăşească; devenind conştiinţă a ceea ce îl transcende însă, ea transformă conţinutul transcendent în conţinut imanent; deci, atunci cînd se reflectează asupra transcendenţei, aceasta îşi pierde caracterul, devine conţinut al gîndirii. Pe scurt, exterioritatea subiectului în funcţia cunoaşterii vine în opoziţie cu închiderea în sine a conştiinţei; antinomia este între esenţa cunoaşterii şi esenţa conştiinţei, dar ea este inevitabilă pentru că numai conştiinţa poate avea cunoaştere.

„Această fiinţare în afară de sine a subiectului în funcţia de cunoaştere constituie enigma"[48]. Cum poate subiectul să iasă din sine? „Aparţine esenţei conştiinţei — scrie Hartmann — faptul că ea nu poate să prindă niciodată altceva decît propriile conţinuturi, că ea nu poate ieşi niciodată din sfera sa. Acest principiu, care s-a numit principiul conştiinţei, spune următoarele: întrucît conştiinţa afirmă ceva ca fiind în afară de sine, într-adevăr acesta este afirmat, gîndit, intuit numai în sine. Ea face din acel independent pe care îl are în vedere, prin însuşi faptul că îl vizează (*meint*), nu mai puţin ceva dependent. Imanenţa afirmaţiei este oarecum mai tare decît intenţia transcendentului. Din acest cerc de fier, din «cercul gîndirii», nu poate ieşi conştiinţa cu toată obiectivitatea gînditului. Ea rămîne veşnic închisă în sine, rezemată numai pe afirmaţiile şi reprezentările sale despre lume"[49].

Celelalte aporii s-ar putea rezuma astfel: (2) „aporia percepţiei şi a datului" (cum poate subiectul să cunoască obiectul, dacă acesta îi rămîne opus?) este o reluare a „antinomiei obiectului": „sau transcendenţa este pură aparenţă, sau datul este pură aparenţă; în această alternativă, ambii termeni constituie puncte de vedere metafizice. Depăşirea transcendenţei obiectului duce la idealism, cea a datului este teza scepticismului"; (3) „aporia cunoaşterii a priori": în ce constă valoarea în mod necesar transcendentă a cunoaşterii a priori; (4) „aporia criteriului adevărului"; ca să fie valabil, criteriul ar trebui să fie reprezentare; (5) „aporia conştiinţei problemei": cum poate subiectul sesiza nu cunoscutul, ci necunoscutul, adică transobiectivul?; (6) „aporia progresului cunoaşterii: cum rezultă din „cunoaşterea necunoscutului" o cunoaştere pozitivă, un progres dinamic al cunoaşterii, care presupune o nouă relaţie: între subiect şi transobiectiv; (7) „aporia existenţei" ridică problema obiectului cunoaşterii; „în problema cunoaşterii există puncte determinate, în care problema gnoseologică trece direct în cea ontologică"; „ce este această relaţie ontologică din spatele celei gnoseologice — tocmai aceasta este aporia"[50].

Această din urmă aporie este fundamentală. „Problema ontologică — limită a cunoaşterii — scrie Hartmann — este nemijlocit ***decisivă*** pentru întreg ansamblul aporiilor dezvoltate. Ea le cuprinde în sine şi este focarul lor. Soluţia ei ar trebui să vină cu rezolvarea tuturor. Posibilitatea prinderii în genere, a datului, a înţelegerii a priori, a criteriului, a problemei şi a progresului îşi află în mod vădit rădăcina în esenţa faptului existînd, ca şi a subiectului existent şi a relaţiei fundamentale de existenţă care le cuprinde. Ultima πρὸς ἡμᾶς problemă fundamentală ajunge ca în sine prima, fundamentul tuturor. Problema centrală metafizică a cunoaşterii este una ontologică'' [51].

---

[47] N. Hartmann, *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* în *Kleinere Schriften*, Bd. III, Berlin, 1958, p. 310.

[48] N. Hartmann, *Grundzüge*, p. 59.

[49] *Ibidem*, p. 59—60.

[50] *Ibidem*, p. 62, 71, 72.

Hartmann trece cu aceasta la a treia parte a metodologiei sale — *teoria* —, examinînd în prealabil pe larg punctele de vedere ale teoriilor realiste, ale teoriilor idealiste (de la idealismul subiectiv psihologic modern, trecînd prin idealismul kantian, hegelian şi neokantian, pînă la cel fenomenologic) şi ale celor moniste (inclusiv cele panteiste).

Aşa cum precizează Hartmann, relaţia care caracterizează cunoaşterea fiind o porţiune a existenţei, problema ontologică este mult mai largă decît cea gnoseologică. „Chestiunea cu privire la obiectul cunoaşterii — scrie Hartmann — nu se hotăreşte cu cea a cunoaşterii obiectului. Deşi nu sînt laolaltă de neseparat, este bine să le distingem ca orientări problematice'' [52]. Căci, aşa cum am arătat, analiza fenomenului indică deja un sens al ontologicului în problema cunoaşterii. Nu acesta e însă ultimul sens; relaţia de cunoaştere este ea însăşi „o relaţie a existenţei''. O cercetare teoretică arată că „trebuie să căutăm să înţelegem esenţa gnoseologică a relaţiei subiect-obiect din esenţa ei ontologică. În mod cert, numai o conştiinţă poate să aibă cunoaştere. Dar conştiinţa este de asemenea un existent, este un mod al existenţei'' [53].

Problema obiectului nu este *exemplum crucis* în problema cunoaşterii; noua ontologie se va deosebi de cele scolastice şi raţionaliste, bazate pe premise logice şi gnoseologice şi care erau „pur constructive, deductive''; postulatul lor era „o pură axiomatică a existenţei'', pentru *iraţional* nu era loc. „O ontologie, care poate să preia complet problema cunoaşterii, trebuie să fie *analitică şi critică*. Ea trebuie să-şi scoată conţinuturile numai din analiza problemelor, nu trebuie să facă în aceste conţinuturi nici o deosebire de valoare a existenţei între inteligibilitate şi ininteligibilitate. În ea iraţionalul trebuie lăsat să valorizeze (*gelten*) ca şi raţionalul; căci ambele sînt deosebite numai din punctul de vedere al *raţiunii*, iar acest punct de vedere este ontologic indiferent. Pentru caracterul existenţei existentului (*Seienden*) este în mod vizibil cu totul echivalent cît de departe aceasta este cognoscibilă sau nu'' [54]. Nu trebuie ajuns la confuzia între caracterul existenţei şi certitudine (ca în ontologia raţionalistă, care rămîne „în logica unei existenţe ideale'' şi nu e de fapt ontologie). „O ontologie reală trebuie să se raporteze critic şi la punctul de vedere al sferei logice;

---

[51] *Ibidem*, p. 73. Forţînd puţin sensul unor termeni, am putea spune că, dacă *realismul* lui Hartmann în gnoseologie rămîne în *drum spre materialism*, cauzele acestei rămîneri se află în însăşi situaţia specifică a *aporeticii* hartmanniene : *în drum spre dialectică*. Dacă am parafraza celebrele cuvinte ale lui Fr. Jacobi despre „lucrul în sine'' kantian („*fără* acea supoziţie nu se poate pătrunde în sistem, şi *cu* acea supoziţie nu se poate rămînea''), am spune că, fără aporetică nu se poate intra în sistemul gnoseologiei realiste a lui Hartmann, dar *cu* aporetica nu se poate rămîne. De aici necesitatea trecerii la ontologie.

[52] N. Hartmann, *Grundzüge*, p. 176.

[53] *Ibidem*.

[54] *Ibidem*, p. 181.

ea trebuie să cuprindă atît logicul, cît şi alogicul, să fie atît raţionalistă cît şi iraţionalistă"[55]. Teza „noi ontologii" este că „există un existent (*Seiendes*) în afara conştiinţei, în afara sferei logice şi a graniţelor raţiunii"[56].

Hartmann propune următoarea „stratificare ontologică a sferelor obiectului cunoaşterii": (a) „curtea obiectelor" şi existenţa „transobiectivă"; b) sfera subiectivă şi „curtea obiectelor"; (c) sfera logică şi raportul ei cu sferele ontologice; (d) sferele obiectivării existenţei şi sferele problemei teoriei. *Din punct de vedere ontologic, existenţa este independentă de obiectivarea ei prin cunoaştere;* „cunoaşterea poate în mod principial să pătrundă mai departe în toate direcţiile. Dar în sensul unei cunoaşteri reale partea respectivă este totdeauna delimitată, în fiecare direcţie rămîne opus obiectivărilor un transobiectiv necunoscut"[57].

„Cunoaşterea — scrie Hartmann — este determinare unilaterală, ireversibilă a subiectului de către obiect... Din cele două existenţe, care se află în această relaţie, va fi astfel numai una, subiectul, modificat prin ea. Cealaltă, obiectul, rămîne neschimbat. *Ontologic nu este nici o deosebire între cunoscut şi necunoscut*, prin urmare nu este nici o deosebire de existenţă între ««curtea obiectelor » şi transobiectiv şi tot atît de puţin între raţional şi iraţional (cognoscibil şi incognoscibil). *Numai văzută de subiect şi numai pentru subiect există o asemenea deosebire* şi aceasta nu pentru modul existenţei sale în general, ci numai pentru cunoaşterea sa. Întreaga stratificare a sferelor nu este ontologică, ci numai una gnoseologică"[58].

Relaţia gnoseologică ca relaţie a existenţei este secundară; subiectul existent desfăşoară în jurul său o parte din sfera existenţei; tocmai aceasta înseamnă „curtea obiectelor". „Subiectul, împreună cu produsele cunoaşterii care apar în el, are o existenţă şi reprezentările sale «sînt» în el ca un existent. Însă această existenţă a subiectului este la fel de independentă de cognoscibilitatea sa ca şi aceea a obiectelor şi a transobiectului"[59].

Bineînţeles, nu este vorba de subiectele empirice, ci de „subiectul transcendental". Transpusă în limbaj kantian, distincţia ar fi între „experienţa reală" (curtea obiectelor) şi „experienţa posibilă" (transobiectivul), ale cărei imagini (*Gebilde*) —fenomenele—au numai „realitate empirică"[60]. Sfera subiectului nu trebuie înţeleasă psihologic; el nu este nici un simplu „punct de relaţii, ci o sferă cu un conţinut multiplu; despre aceste conţinuturi se poate spune că sînt adevărate sau false. Deci, relaţia de adevăr este între conţinuturile subiectului şi „curte". „Obiectele nu pot să fie adevărate sau neadevărate, ci numai reprezentarea lor în subiect. Aşa cum existentul nu este în sine obiect, ci poate să devină numai obiectivizat

---

[55] *Ibidem.* Evident, aceste cuvinte nu trebuie interpretate în sensul unui Hartmann iraţionalist. Este vorba numai de exprimarea unei opoziţii faţă de ontologiile raţionaliste clasice (şi, poate, chiar faţă de idealismul obiectiv contemporan lui), bazate pe identitatea între ontos şi logos şi pe un reducţionism extrem. Nu tot ceea ce *este* (ordinea ontică), *este* dat într-o ontologie (teoria asupra existentului), ci rămîne mereu un „rest", ceva transcendent, care este alogic, iraţional (sau neraţional) în raport cu un anumit moment (etapă) a procesului cunoaşterii, nu cu acest proces în principiu. Cu alte cuvinte, nu admiterea iraţionalului înseamnă iraţionalism, ci absolutizarea lui fie în sensul opoziţiei faţă de raţional, fie în cel al negării raţionalului şi al oricăror criterii valorice (ca în nihilismul heideggerian).

[56] *Ibidem*, p. 182.

[57] *Ibidem*, p. 197.

[58] *Ibidem*, p. 199, (*subl. ns.*).

[59] *Ibidem.*

[60] *Ibidem*, p. 200.

(*objiziert*), la fel obiectul nu este numai reprezentare (cum susţine idealismul), ci numai obiect al reprezentării, şi, ca atare, el e transcendent... chiar acolo unde devine adevărat reprezentat''[61].

De fapt, în cunoaştere — precizează Hartmann — raţionalul este intercalat între două iraţionale : subiectul şi obiectul (transcendente unul altuia). ,,*Ratio* cu sferele sale ideale şi cu cele de obiecte actuale este numai o zonă îngustă între două iraţionale. Ea este un fragment finit din iraţionalul infinit. Graniţele cunoaşterii se pierd din ambele laturi în incognoscibilul nemărginit''[62]. Dar iraţionalitatea nu este pe ambele laturi aceeaşi. După ce discută aporiile ,,lucrului în sine'', care sînt de esenţă gnoseologică, Hartmann susţine că, din punct de vedere ontologic, aceste aporii se rezolvă uşor, dar lasă în afară o înţelegere pozitivă a ,,lucrului în sine''. ,,Lucrul în sine'' însă cuprinde în el chiar obiectul, şi anume ca întreg, atît ca apariţie (obiectivatul), cît şi ca neapariţie (transobiectivul)''[63].

Iraţionalul este transinteligibil ; el nu este pur şi simplu incognoscibilul. Avem de-a face cu trei tipuri diferite de iraţional: ,,cu iraţionalul alogic, cu iraţionalul transinteligibil şi cu iraţionalul totodată alogic şi transinteligibil. Aceste trei tipuri sînt diferite domenii proprii obiectualului (*Gegenständlichen*)''[64]. Al treilea tip de iraţional are un sens mai pregnant şi ar putea fi numit ,,iraţionalul eminent''[65]. Iraţionalul în sens filozofic nu este cel al misticii; acesta din urmă este obiectul revelaţiei, al extazului. ,,Transinteligibilul'', şi cu el ,,iraţionalul eminent'', începe acolo unde încetează aceste priviri, intelecţii, trăiri etc. ,,Iraţionalul ontologiei este situat mai adînc decît cel al misticii. El se află dincolo de orice cognoscibilitate, chiar şi dincolo de capacitatea de trăire (*Erlebbarkeit*). Misticul vizează însă nu numai o trăire, ci chiar un trăit pozitiv. Misticul este numai iraţonalist logic ; din punct de vedere gnoseologic însă el este prin aceasta raţionalist''[66]. Confirmarea că iraţionalul există este de mare semnificaţie pentru fundarea ontologică a teoriei cunoaşterii. În sens gnoseologic, ,,nu există iraţional în sine, există numai iraţional pentru noi''[67].

Deci, pentru Hartmann raţionalul se prezintă ca un element intermediar, care se proiectează în sfera transobiectivului fără a-l putea pătrunde, proiecţie care este pentru *ratio* singurul mijloc de a se orienta în poziţia sa între două iraţionale; raportul cu transinteligibilul este fundamentul posesiunii actuale a obiectului cunoscut, precum şi al tendinţei spre cunoaşterea transobiectivului inteligibil. Categoriile apriorice ale cunoaşterii şi ale obiectului cunoaşterii nu se află în raport de identitate totală, pentru că atunci „fenomenul iraţionalităţii parţiale a obiectului cunoscut şi a transinteligibilului ar fi imposibil. Necunoscutul cognoscibil ar fi cunoscut dinainte şi transinteligibilul nu ar subzista'' [68]. „Iraţionalul joacă la Hartmann, în tratarea problemei cunoaşterii, un rol central. Pe el se bazează argumentul hotărîtor împotriva kantianismului'' [69].

---

[61] *Ibidem*, p. 201.

[62] *Ibidem*, p. 216.

[63] *Ibidem*, p. 225. Hartmann oferă aci o posibilitate de interpretare mai dialectică a ,,lucrului în sine'', ca ceva relativ, oarecum, la procesul cunoaşterii. Asemănarea între *iraţionalul* propus de Hartmann şi, implicit, concluziile în favoarea unui agnosticism de factură kantiană nu se justifică însă. Pentru Kant, ,,lucrul în sine'' este domeniul existentului, în opoziţie cu ,,fenomenul'' (domeniul cunoaşterii). Absolutizarea acestei deosebiri, transformarea ei în opoziţie duce la agnosticism. ,,Deci, nu lucrul în sine duce la agnosticism, ci absolutizarea distincţiei dintre el şi fenomen (cunoştinţa empirică)'' (Al. Boboc, *Kant şi neokantianismul*, Edit. Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 60). Iraţionalul lui Hartmann nu este absolut, nu este ,,în sine'', ci ,,pentru noi''. Şi ,,lucrul în sine'' kantian şi ,,iraţionalul'' hartmannian evită soluţia extremistă a idealismului şi ridică o problemă : obiectul însuşi ca absolut. Modul de a pune această problemă la Kant (,,antinomiile'') şi la Hartmann (,,aporetica'') diferă însă, primul fiind legat, în mare măsură, de gnoseologismul modern, al doilea — de un ontologism cu puternice implicaţii realiste, opus oricărui gnoseologism (inclusiv transcendentalismului kantian şi neokantian şi fenomenologismului husserlian).

[64] *Ibidem*, p. 231.

[65] *Ibidem*, p. 232.

[66] *Ibidem*.

[67] *Ibidem*, p. 241.

Există însă interpretări care nu iau în considerare noutatea „ontologiei cunoaşterii''. După unii „Hartmann este iraţionalist'' şi nu se încadrează în acea *Wendung zum Objekt*, ci în *Wendung zum Subjekt*, fiind prin aceasta „un subiectivist teoretico-gnoseologic radical'' [70]. Alţii susţin că prin „conceptul de reprezentare'' Hartmann fundează un „realism teoretico-gnoseologic'' dincolo de care se află „un idealism metafizic'' [71], fără a fi de acord cu aprecierea lui P. Wust, după care teoria lui Hartmann, este „materialism speculativ'' [72]. Teza dominantă rămîne însă cea a unui Hartmann realist; nici măcar „fenomenologia cunoaşterii'' nu trebuie identificată cu fenomenologia lui Husserl, întrucît ea îşi află „o întregire prin realismul critic'' [73]. El s-a îndepărtat de „idealismul teoretico-gnoseologic'' neokantian în direcţia realismului [74].

Unii criticii marxişti îl situează pe Hartmann în direcţia unui idealism „metafizic'' (obiectiv), apropiindu-l de neorealismul lui Whitehead; Hartmann exclude „practica materială'', păstrînd numai „datul percepţiei'', ceea ce „duce spre interpretarea idealistă a realităţii obiective'' [75]. Ontologia lui Hartmann „reprezintă, alături de cea tomistă, o formă modernă a idealismului; spre deosebire de neotomism însă, filozofia sa nu este expres fideistă''; primatul existenţei asupra cunoaşterii face din concepţia sa „nu un idealism subiectiv, ci unul obiectiv'' [76].

4. Desigur, teoria iraţionalului al lui Hartmann ridică multe dificultăţi. Concepţia prezentată mai sus încearcă să înfăţişeze complexitatea

---

[68] G. Gurvitch, *op. cit.*, p. 198.

[69] W. Stegmüller, *op. cit.*, p. 248.

[70] A. Konrad, *Irrationalismus und Subjektivismus*, K. Triltsch, Würzburg, 1939, p. 4, 13.

[71] H. Kuhaupt, *Das Problem der erkenndristheoretischen Realismus* în *Nicolai Hartmanns Metaphysik der Erkentnnis*, C. J. Becher, Würzburg, 1938, p. 72, 73.

[72] *Ibidem*, p. 1.

[73] J. Klöster, *Die „kritische Ontologie'' Nicolai Hartmanns und ihre Bedeutung für das Erkenntnisproblem*, Fulda, 1928, p. 93.

[74] K. Kanthach, *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*, Berlin, W. de Gruyter, et Co., 1962, p. 1.

[75] Vezi M. A. Dînik, M. T. Iovciuk ş.a., *Istoria filozofiei*, VI, 2. Moscova, „Nauka'', 1965, p. 111, 112.

[76] E. Albrecht, *Die neue Ontologie*, în *Die deutsche Philosophie von 1917—1945*, Berlin, Deutsches Verlag der Wissenschaften, 1961, p. 27. Menţionăm că dezacordul nostru cu aceste interpretări nu exclude acordul de principiu cu modalitatea radical nouă, în raport cu comentatorii nemarxişti, prin care sînt abordate şi explicate sensurile reale, sociale ale sistematicii hartmanniene. Prin critica unor opinii cu o anumită tentă negativistă în interpretarea „ontologiei critice'' propunem, aşa cum am încercat mai sus, o nouă interpretare, în care aprecierea critică marxistă a operei lui Hartmann caută să desprindă şi unele semnificaţii pozitive, unele reale contribuţii ale acestuia. După cîte cunoaştem, o asemenea valorificare critică ar constitui, în literatura marxistă de specialitate, un început de nuanţare în aprecierea ontologiei hartmanniene şi a realismului „critic'' contemporan în genere. Amintim însă că, în ceea

fenomenului cunoaşterii, păstrînd tradiţiile aristotelice şi parţial pe cele hegeliene. El nu admite însă teza rezolvării contradicţiilor prin depăşire şi nici spiritualismul hegelian, rămînînd la o soluţie mult mai apropiată de adevăr : între cunoscut şi necunoscut se creează de fapt, o tensiune perpetuă, întrucît realul de cunoscut nu prezintă o inteligibilitate totală, este, într-o anumită măsură, opac şi opus raţionalizării ; structura conceptuală şi ansamblul sistematic categorial nu se suprapun structurilor existentului, sferei a ceea ce este independent de cunoaştere ; în acest sens se şi justifică teza iraţionalului în raport cu sfera inevitabil delimitată a cunoaşterii. Hartmann nu pune însă problema în termenii dinamicii cunoaştere-acţiune şi nici nu operează în genere — poate din rezervă faţă de dialectica speculativă — cu dialectica absolutului şi relativului, ci numai cu deosebirea şi opoziţia lor. De aceea, cele două aspecte ale cunoaşterii îşi apar ca exterioare unul altuia, graniţele nefiind suficient de mobile şi limitele tinzînd să se transforme în interdicţii.

De aci şi posibilitatea interpretării ca revenire la „lucrul în sine", deşi Hartmann a subliniat adesea că nu dă transinteligibilului o accepţie de existenţă în sine, opacă *de plano* oricărei cunoaşteri ; transinteligibilitatea transobiectului, a ceea ce rămîne dincolo de sfera cunoaşterii, şi încă de cunoscut, nu este o calitate în sine, o structură esenţială a acestuia, ci apare numai în raport cu cel care cunoaşte. Iraţionalitatea în sens absolut, de care vorbeşte Hartmann, nu transformă limitele cunoaşterii în limitele obiectului cunoaşterii, priveşte ca relativă (deşi nu dinamic) graniţa dintre cunoscut şi necunoscut, fără să absolutizeze deosebirea dintre planul cunoaşterii („fenomen") şi planul a ceea ce este în afara cunoaşterii („lucrul în sine") şi fără să atribuie capacităţii cognitive alte limite decît acelea pe care le are de fapt în raport cu ceea ce *este* şi este inepuizabil oricît am cunoaşte.

Aşa cum preciza Engels cîndva, „suveranitatea gîndirii se realizează la un şir de oameni care gîndesc într-un mod cît se poate de nesuveran " ; întîlnim mereu o contradicţie „între caracterul gîndirii omeneşti, reprezentat în mod necesar ca absolut, şi realizarea ei exclusiv într-un şir de indivizi a căror gîndire este limitată, contradicţie care nu poate să fie rezolvată decît de progresul infinit, de succesiunea practic infinită, cel puţin pentru noi, a generaţiilor omeneşti" [77]. În acest sens, gîndirea omenească „este în aceeaşi măsură suverană ca şi nesuverană, iar posibilităţile ei de cunoaştere sînt în aceeaşi măsură nelimitate ca şi limitate. Suverană şi nelimitată prin natura ei, prin menirea ei, prin posibilitatea, prin scopul ei istoric final ; nesuverană şi limitată prin realizarea individuală şi prin realitatea ei în fiecare moment dat" [78].

Confruntat cu aceste exigenţe ale teoriei cunoaşterii a materialismului dialectic, „realismul gnoseologic" al lui Hartmann nu poate fi apreciat în nici un fel ca agnosticism şi cu atît mai mult ca iraţionalism. Sublinierea limitelor nu este făcută în perspectiva neîncrederii în capacităţile

---

ce priveşte etica şi axiologia lui Hartmann, lucrările acad. C. I. Gulian (*Introducere în etica nouă*, 1946 ; *Introducerea în sociologia cunoaşterii*, 1947 ; *Problematica omului*, 1966), au conturat încă demult o modalitate de abordare în sensul celei pe care o propunem aici pentru ontologie.

[77] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 4-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 89, 90.

[78] *Ibidem*, p. 90.

cognitive, nici prin abolirea totală a optimismului teoretico-gnoseologic. Se poate spune că Hartmann, într-adevăr, nu operează la nivelul dialecticii absolutului și relativului, că înlocuiește uneori explicarea în lumina acestei dialectici cu descrierea fenomenologică, dar în nici un caz că Hartmann ar ajunge „la iraționalism și pe altă cale — prin agnosticism" [79]. Tocmai el care se apropie de pozițiile adevărate, subliniind caracterul obiectiv al cunoașterii umane !

În fond, ampla pledoarie pentru sfera transobiectivului are ca rezultat major tocmai această teză pozitivă. Să recapitulăm : cunoașterea este „imaginea" obiectului ca transcendent (dincolo de cunoaștere) și *determinant* ; sfera obiectivității se deosebește de sfera obiectului cunoașterii, adică planul gnoseologic nu acoperă planul ontic ; din această inadecvare izvorăște, în fond, situația antinomică (din „Aporetica"), „conștiința problemei" (cum poate subiectul să sesizeze nu cunoscutul, ci necunoscutul, transobiectivul ?) și „progresul infinit al cunoașterii". Nu trebuie apreciate aceste rezultate pozitive, formulate pe fondul larg al criticii idealismului de toate nuanțele (psihologic, gnoseologic, metafizic), al categoriei îndepărtări de idealism și al apropierii de adevăr ? Și aceasta în contextul în care școlile filozofice nemarxiste erau dominate de idealism, unele dintre ele ajungînd chiar la iraționalism.

Desigur, nu tebuie să uităm rezerva continuă a lui Hartmann față de materialism, dar mai ales trecerea totală sub tăcere a materialismului dialectic și istoric. Ignorînd, voit sau nu, materialismul marxist, obiecțiile și rezervele sale teoretice vizau strict forma mecanicistă a materialismului modern. Dar poziția sa de principiu în problema gnoseologică nu se situa prea departe de materialism ; îl țineau strîns legat de o soluționare pozitivă înseși motivele aristotelice din gîndirea sa. Este ceea ce l-a și dus la o neglijare a constructivismului gîndirii (ca mecanism al autoactivității gîndirii), deși aprecia enorm rezultatele acestuia : sfera obiectelor abstracte și ideale ale științei moderne. Oricum l-am interpreta, Hartmann rămîne fidel tradițiilor pozitive (materialiste, într-un anumit sens) și nu acceptă idealismul ca soluție [80].

---

[79] A. S. Bogomolov, *Nemeţkaia burjuaznaia filosofia posle 1865 goda*, Izdatelstvo Mosko vskogo Universiteta, 1969, p. 255.

[80] Într-un fel, Hartmann, prin teoria transinteligibilului, „amestecă aci după concepții diferite asupra raționalului : una veche statică și una nouă, dinamică" (Al. Posescu, *op. cit.*, p. 26). Prin aceasta însă el nu este agnostic, cum apreciază autorul citat, iar distincția dintre rațional și irațional nu se explică decît într-o interpretare extrem de simplistă prin „suspecta intenție de a lăsa o portiță deshisă iraționalismului mistic, în ciuda solemnelor declarații contrarii" (*Ibidem*, p. 27). Cu atît mai puțin poate fi apreciată gnoseologia sa în ansamblu, că „se înfățișează mai puțin ca un progres al gîndirii filozofice pe linia adevărului științific, decît ca o încercare neizbutită de adaptare a idealismului la noile condiții teoretice" (*ibidem*, p. 39) ; este greu de crezut, după lectura textelor lui Hartmann, că tezele sale gnoseologice „se angrenează destul de bine într-un sistem filozofic de cea mai autentică factură agnostică idealist-obiectivă (*ibidem*, p. 40). Să nu admitem chiar nimic pozitiv în opera lui Hartmann ? Chiar mai mult, să-l acuzăm de „lipsă de perspicacitate" sau „să nu spunem de onestitate științifică" și să-l privim „ca pe un filozof căruia adevărul materialist îi sare în ochi, dar nu-l vede din pricina prejudecăților idealiste care se interpun între el și acesta ca un ecran opac" (*ibidem*, p. 55) ?

O asemenea modalitate de abordare, oricum, nenuanțată lasă în umbră, din păcate, unele contribuții reale, pe care autorul citat le aduce în prezentarea operei lui Hartmann, care, într-adevăr, nu este ușor nici de expus, nici de apreciat. Fără a ne face iluzia că interpretarea noastră ar friza perfecțiunea, nu puteam, totuși, să trecem sub tăcere nici studiul lui

Ontologia propusă de Hartmann aduce unele incontestabile contribuţii în dezbaterea problematicii filozofice contemporane, ridică veritabile probleme şi încheie, în mare măsură, şi cu maniera speculativă-deductivă şi cu empirismul inductivist. Mai mult, în contextul evoluţiei filozofiei nemarxiste, Hartmann păstrează poziţiile unei ontologii în bune tradiţii realiste aristotelice, opusă şi refuzului neopozitivist al „metafizicii" şi emoţionalismului heideggerian.

În „ontologia critică", Hartmann reevaluează problematica şi soluţiile majore făurite de marii gînditori ai trecutului şi introduce motive noi de reflecţie (în centrul acestora aflîndu-se teza puterii realului ca premisă a oricărei reconstrucţii teoretice veritabile), în jurul cărora încearcă o mare sinteză. „Principiul de bază al acestei sinteze, care vine ca un plus de motivare a opţiunii sale pentru perspectiva «critică» în ontologie, este principiul ireductibilităţii şi autonomiei domeniilor, atît de profund împlîntat în structura spiritului modern prin criticismul kantian"[81].

Mutatis mutandis, poziţiile lui Kant şi Hartmann prezintă asemănări izbitoare : primul întemeiază teoria modernă a cunoaşterii în forma „criticii cunoaşterii", cel de-al doilea încearcă întemeierea ontologiei în formă critică ; unul dă expresie sistematică stadiului modern al autonomiei valorilor, celălalt caută să experimenteze acelaşi principiu în condiţiile extrem de complexe ale procesului de diferenţiere şi integrare prin care trece ştiinţa veacului nostru. Modelul pentru ambele sinteze rămîne în esenţă gînditorul care a făurit primele contururi ale temeliilor mult visatei *philosophia perenis* : Aristotel. Şi Hartmann ca şi Kant, rămîn însă pe calea căutării unei asemenea împliniri. Căci autorul „noii ontologii" nu conştientizează valoarea deosebită a ideii despre geneza istorică concretă a dimensiunilor şi „sferelor" actualmente autonome, păstrează prejudecăţile antisubstanţialiste şi antimaterialiste şi vădite rezerve faţă de constructivism, dialectică şi praxis.

Elaborarea unei mari sinteze este, desigur, o întreprindere în oarecare măsură hazardată şi destinată neîmplinirii, mai ales dacă vrea să fie cuprinzătoare. Sintezei hartmanniene îi lipsesc multe, dar îndeosebi îi lipseşte dinamismul lumilor, conturate cu o migală şi o trudă demne, sub unele aspecte, de o soartă mai bună. Aşa cum observa un comentator, (Hirschberger), ontologia lui Hartmann conţine întregul *corpus metaphysicum* al istoriei spirituale a Occidentului, însă acest corp este fără suflet.

Al. Posescu (unic, ca proporţii şi ca volum de informaţie, în literatura marxistă asupra lui Hartmann), dar nici neajunsurile lui pe linia interpretării şi aprecierii.

[81] Al. Boboc, *„Ontologia critică" a lui N. Hartmann*, Analele Universităţii Bucureşti, Filozofie, Anul XXI, nr. 1, 1972, p. 155.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Gheorghe Achiţei

CE SE VA ÎNTÎMPLA MÎINE?

BUCUREŞTI, EDIT. ALBATROS,

1972, 236 p.

gheorghe
achiţei
ce se va întîmpla
MÎINE
EDITURA ALBATROS

ARTA CONTEMPORANĂ ŞI VIITORUL EI

DE

VICTOR ERNEST MAŞEK

Incursiunea în universul artei contemporane reprezintă pentru publicul obişnuit o aventură emoţională, plină de neprevăzut. Drumurile tradiţionale se înfundă brusc, peisajul se transfigurează straniu, pînă la nerecunoaştere, ca şi cînd ai fi păşit pe nesimţite hotarul unei alte lumi, paradoxale, în care vechile puncte de reper nu mai au nici o semnificaţie. Mai mult decît oricînd, călătorul temerar dar neavizat aflat la porţile acestui nou univers are nevoie de o călăuză. De o călăuză care să-l ajute să deosebească în acest labirint al artei moderne şi în absenţa drumurilor statornicite căile care duc într-adevăr undeva, de cele care te fac să te roteşti la nesfîrşit, sau de cele care se înfundă.

Rev. Filoz., 20, 6, p. 717–724, Bucureşti, 1973.

O asemenea călăuză şi-a propus să ne fie — prin intermediul eseurilor reunite în volumul *Ce se va întîmpla mîine ?* — Gheorghe Achiţei. Publicate cu regularitate, de-a lungul a peste patru ani, în paginile revistei „Amfiteatru'', aceste pertinente incursiuni de explorare şi explicitare a „noii dimensiuni a esteticii'' au îndeplinit un valoros act de cultură, răspunzînd nevoii, acut resimţite, a publicului, de informare şi orientare estetică. Aş spune că, publicînd aceste eseuri, însoţite de o selecţie de texte originale datorate unor autorităţi mondiale în problemele discutate, revista „Amfiteatru'' a îndeplinit pentru estetică, în mic, bineînţeles, şi în absenţa regretabilă a unei reviste româneşti de specialitate, funcţia pe care o exercită pentru literatură revista „Secolul 20''. Iar republicarea acestor studii şi eseuri într-o variantă revăzută şi îmbunătăţită, sub forma volumului la care ne referim, mi se pare de două ori salutară. O dată pentru că permite cunoaşterea acestui extrem de util demers informativ asupra artei moderne de către un public mai larg decît cel căruia i-a fost adresat iniţial, şi în al doilea rînd, întrucît ne oferă o viziune de ansamblu asupra variatelor puncte de vedere ale autorului privind estetica şi arta contemporană, constituind totodată o binevenită invitaţie la dezbatere teoretică.

Menţionez de la bun început că voi încerca să iau în discuţie cîteva din opiniile lui Gh. Achiţei, *făcînd abstracţie de titlul cărţii*, şi aceasta spre a nu judeca studiile sale în funcţie de ceea ce *nu* şi-au propus să fie. Precizarea mi se pare necesară întrucît nu avem de-a face, aşa cum titlul ne-ar putea îndemna să credem, cu o lucrare de prospectare estetică, cu o încercare de a desluşi şi explicita posibilele forme de manifestare în viitor ale artei. Focarul analizei rămîne mereu fixat în prezent, şi chiar dacă analiza acestui prezent — ale cărui cazuri limită pot justifica formula larg uzitată a viitorului „care se naşte *azi*'' — este condiţia teoretică a oricărei predicţii judicioase asupra sensurilor evoluţiei sale, ea rămîne un *demers pregătitor*, ce nu se poate substitui studiului prospectologic propriu-zis. Ceea ce nu scade însă cu nimic, repetăm, valoarea intrinsecă a cărţii lui Gh. Achiţei, ci doar o plasează în altă categorie de preocupări.

Desigur, aspectul mozaical al lucrării la care ne referim, varietatea aspectelor abordate — de la expunerea implicaţiilor estetice ale structuralismului, teoriei comunicaţiei sau ciberneticii, la analiza *kitsch*-ului, artei obscene, utopismului artistic sau modei (ca să rămînem numai la studiile de estetică) — nu permit o apreciere globală a justeţii punctelor de vedere emise. Voi întîrzia de aceea, în cele ce urmează, doar asupra cîtorva din problemele abordate de autor, simptomatice atît pentru direcţiile de dezvoltare ale artei contemporane, cît şi pentru momentele ei de criză şi de eşec.

Unul din semnele distinctive ale creaţiei artistice contemporane îl constituie fără îndoială infiltrarea, şi în acest domeniu, a principiilor producţiei industriale a societăţilor de consum. Publicul intră cu arta într-un raport de consum (din ce în ce mai pasiv), iar obiectul acestui consum este din ce în ce mai rar opera originală, şi în măsură din ce în ce mai mare copia, surogatul. Ideea de consumaţie, esenţială — cum arată A. Moles — pentru o societate de masă în care frumuseţea nu este decît un reflex fugitiv al unei originalităţi provizorii, implică ideea de a furniza artă în cantitate de masă. Societatea *consumă noutate*. Noutate ce nu poate fi satisfăcută decît prin dezvoltarea unei industrii a còpiilor şi reproducerilor, a căror largă circulaţie duc la o uzură a originalelor, ce trebuie astfel înlocuite prin altele. În felul acesta, universul artistic nu se mai înfăţişează ca un tezaur etern, ci — după expresia lui Moles — ca un „butoi al Danaidelor", pe care acţiunea banalizantă a reproducerilor îl goleşte veşnic şi pe care trebuie astfel să-l reumplem mereu. Este şi punctul de vedere exprimat de Gh. Achiţei în capitolul dedicat analizei acestui fenomen („Original, reproducere, copie, replică"). Observînd că, de regulă, reproducerile — de la cele din albume pînă la cele transmise pe canalele mass-media — alterează *imaginea reală* a operei unui artist, denaturînd, în măsura în care deţin ponderea, întreaga noastră formaţie culturală, autorul subscrie părerii că în cazul de faţă trebuie să distingem două realităţi estetice, şi anume : cea tradiţională a artei, şi o realitate estetică nouă, reprezentînd produsele industriei reproducerilor, cu o importanţă culturală deloc neglijabilă, ce nu trebuie confundată însă cu cea a operei de artă unicat. Argumentele aduse în sprijinul acestei opinii — şi datorate în cea mai mare parte lui Étienne Gilson — sînt însă de natură psihologică şi *nu estetică*. (În prezenţa unei reproduceri sau a unei înregistrări publicul are numai *iluzia* că se află în contact cu opera). Personal nu aş fi chiar atît de categoric împotriva funcţiei estetice a „muzeului imaginar" alcătuit din còpii şi reproduceri, şi cu atît mai puţin cînd e vorba de înregistrări (discuri, benzi magnetice sau emisiuni de teatru la microfon). Din punct de vedere artistic, ni se spune, nu putem pune semnul de egalitate între spectacolul de teatru tradiţional şi „teatrul la microfon" sau „teatrul TV", şi nici între concertul de sală şi înregistrarea sa pe disc. Cred însă că aici avantajul poate fi simultan şi de la caz la caz, de ambele părţi. Să ne gîndim numai la preferinţa lui Herbert von Karajan pentru înregistrări pe disc, întrucît considera că numai în aceste condiţii, datorită posibilităţilor de reluare, şi nu în cele ale concertului efectiv, poate realiza perfecţiunea dorită. Să nu neglijăm apoi importanţa socio-culturală deosebită a „muzeului imaginar" în educarea publicului prin şi pentru artă. Să fim realişti. Cîţi din locuitorii globului pot avea în mod practic acces la comorile Louvre-ului sau Ermitajului ? Cum este mai bine ? Să nu fi luat niciodată cunoştinţă de pînzele lui Rembrandt sau Renoir sau să le contemple, fie şi indirect, prin intermediul filmelor, diapozitivelor şi mai ales a albumelor de artă, din ce în ce mai izbutit realizate grafic şi mai fidele ? Şi apoi, ce este mai nociv pentru formaţia culturală a unui individ : cunoaşterea, chiar „deformată", a unei opere sau ignorarea ei totală ? Pusă în acest context, al realităţii social-culturale concrete, problema opoziţiei valorice original-copie, unicat—reproducere se vădeşte o dispută de „purism" estetic, sterilă şi, în perspectiva mai ales a viitorului artei, eronată. Pentru că nu muzeul — tezaurier al unicatelor — va fi în viitor *principalul* teren de întîlnire dintre artă şi public, ci, din ce în ce mai mult, copia, reproducerea, sub forma albumului de artă, a diapozitivelor, dar mai ales a imaginilor transmise cu ajutorul mijloacelor comunicaţiei de masă. Şi chiar dacă intensitatea emoţiei estetice declanşate *de acest fel* de contact cu arta va fi poate mai redusă, ea va fi compensată de *frecvenţa* şi *varietatea* prilejurilor de a trăi asemenea emoţii.

Consideraţiile de mai sus sînt organic legate şi de problema complexă a ponderii, calităţii şi finalităţii artei ca parte componentă a culturii de masă, problema discutată de autor — sub titlul *Arta pentru răgaz* — în unul din cele mai serioase şi actuale studii ale cărţii. Pornind de la discutarea implicaţiilor social-culturale ale „loisir" -ului, şi trecînd în revistă o serie de teorii sociologice asupra semnificaţiei şi funcţiei lui sociale actuale, Gh. Achiţei face o pertinentă paralelă între ceea ce numeşte „arta pentru răgaz" şi conţinutul estetic principal al culturii de masă. Contactul dintre „masă" şi artă se petrece aproape exclusiv în spaţiul ei de „răgaz", de aici o primă caracteristică ce ar reveni artei adresate acestei categorii de public : accentuarea caracterului de divertisment, facilitatea genurilor (puerilismul), preponderenţa decorativului şi deconectantului. Dar problema artei pentru mase mai este legată, şi nu prin aspectele ei secundare, de problema *cantităţii*, ceea ce — în cadrul societăţii industriale — presupune fabricarea de elemente standardizate ce pot beneficia direct de realizările progresului tehnic contemporan. Ne lovim astfel din nou de problema funcţiei social-artistice a còpiilor, înregistrărilor şi reproducerilor. Este evident că accesul maselor la arta autentică se desfăşoară în mult mai mică măsură sub forma contactului cu originalul şi unicatul (accesul la expoziţii, la spectacole şi în sălile de concert) şi, de regulă, prin intermediul reproducerilor şi înregistrărilor. A respinge această formă de întîlnire dintre publicul larg şi artă pe motivul caracterului secund, „deviat" al valorii lor estetice, înseamnă a-i deschide larg porţile spre nivelele estetice inferioare, ale „artei de consum", spre „kitsch" şi spre piaţa surogatelor artistice de tot felul. Este adevărat că „o mare parte a răgazului de care dispunem ne-o petrecem «consumînd » produse culturale mediocre, produse artistice «de serie » : filme pe care mîine le vom uita, cărţi care ne interesează doar pentru moment, spectacole de estradă fără nici un ecou în ceea ce noi vom face mîine". Dar nu aici văd principalul motiv de îngrijorare, pentru că nu putem trăi tot timpul la „înalta tensiune" a artei autentice. Hegel remarca pe bună dreptate că „arta este cea mai înaltă bucurie pe care şi-o oferă omul". Dar nimeni nu poate trăi permanent pe piscuri. Trebuie să ne „odihnim", *din cînd în cînd*, în văile calme ale „artei pentru răgaz". Alarmantă devine însă tendinţa — *teoretizată*, ca atare, în Occident, dar practicată (tacit) uneori şi la noi, *prin oferta reală*, — de a suprapune pînă la indistincţie sferele noţiunilor „cultură de masă" şi „artă pentru răgaz". Subscriu de aceea observaţiei autorului că pînă acum, la noi, răgazul, şi implicaţiile sale pentru structura şi conţinutul culturii de masă, au constituit în prea mică măsură obiect de preocupare metodică. Problema mi se pare însă de o importanţă vitală pentru orientarea politicii culturale în contextul construirii socialismului. Dacă vom recunoaşte faptul indubitabil că, pe de o parte, arta contemporană prezintă un grad de dificultate din ce în ce mai ridicat, presupunînd, spre a fi optim receptată, eforturi susţinute de educaţie şi informare estetică, iar pe de alta, că publicul larg se îndreaptă, în timpul său liber, mai ales spre formele facile, uşor accesibile ale culturii de masă, nu vom putea ocoli concluzia îngrijorătoare a unei măriri continue a distanţei dintre arta contemporană autentică şi publicul larg. Nu este locul aici să iau în discuţie măsurile de restructurare a procesului de educaţie cultural-estetică a maselor, care s-ar impune în această situaţie, şi nici autorul nu o face, dar aş dori să reamintesc în acest context o remarcă extrem de lucidă făcută de Tudor Vianu, încă în 1934 : „Fenomenul devine cu atît mai îngrijorător dacă ne spunem că în această vreme nevoia artistică a maselor nu piere. Publicul pierdut pentru marea artă, devenită prea specială, *este lăsat sub influența mediocrității sau a josniciei artistice*" (s.n. — *V.E.M.*).

Ajungem astfel la un alt aspect al realității estetice contemporane, discutat cu deosebită clarviziune și angajare critică de către Gh. Achiței și anume *proliferarea kitsch*-ului.

După ce face o trecere în revistă a sensurilor multiple ce pot fi subsumate noțiunii de *kitsch*, autorul purcede la o pertinentă analiză a condițiilor sociale și economice ce favorizează apariția și răspîndirea acestui fenomen. Arta surogat, prostul gust agresiv sau numai dulcegăria banală ce invadează piața artistică a societăților de consum (dar a căror forță de penetrație depășește cadrul acestor societăți, tinzînd spre universalizare), sînt puse de Achiței în legătură cu procesul de transformare a artei în marfă și cu introducerea ei în circuitul comercial, supus rigorilor legii cererii și ofertei. Exigențele unicatului sînt înlocuite treptat cu cele ale seriei bazate pe o „experiență mediată" și pe senzații prefabricate. Iar marele său „succes de public" provine din aceea că nu pretinde celor cărora li se adresează nici un fel de efort spiritual și „nici măcar timpul lor". Subscriind acestor considerații, nu mai pot fi de acord cu autorul cînd, în continuare, trecînd la exemplificări. îl opune pe Beethoven lui Johny Halliday (a cărui popularitate ar fi astăzi mult mai mare) sau teatrul, spectacolului de estradă. Opoziția dintre arta autentică și *kitsch* nu poate fi ilustrată convingător prin opoziția dintre genuri (de pildă muzică simfonică — muzică ușoară) întrucît nu există un anumit gen care să fie rezervat exclusiv *kitsch*-ului, după cum, acesta din urmă *poate fi detectat în toate formele de artă.* Ca să rămînem la exemplele date de autor, vom putea vorbi despre opoziția, în *cadrul aceluiași gen*, dintre Beethoven și Wagner de pildă (ultimul fiind considerat de specialiști un premergător al *kitsch*-ului muzical, datorită stufoșeniei și aglomerării unor mijloace de expresie diverse) sau dintre Edith Piaff și Johny Halliday. Fiecare gen de artă trebuie să-și pledeze așadar singur cauza, pe baza unor criterii de apreciere specifice, în cadrul fiecăruia putînd fi detectate zone de artă autentică, ca și zone de *kitsch* (ceea ce nu înseamnă neglijarea faptului că, într-adevăr, anumite forme de artă favorizează în mai mare măsură posibilitățile de apariție a *kitsch*-ului). Aș mai adăuga apoi că studii psihosociale complexe, dedicate în ultima vreme acestui fenomen (precum cele datorate lui Gillo Dorfles și mai ales lui Abraham Moles), au pus în evidență și unele funcții social-culturale pozitive sau cel puțin istoric-necesare ale *kitsch*-ului, care estompează criticarea sa vehement și total negatoare. Mă gîndesc de pildă la observația că pentru omul contemporan *kitsch*-ul îndeplinește în primul rînd *sarcina de a-i satisface dorința de plăcere și bucurie cotidiană.* Cu alte cuvinte, el asigură *spontaneitatea* satisfacerii plăcerii, ceea ce desigur principiile transcendentale ale frumosului și urîtului nu pot realiza.

În ce privește „funcția pedagogică" a *kitsch*-ului, considerată ca fundamentală, Moles apreciază că pentru a ajunge în posesia „bunului gust", cel mai simplu este să parcurgi, în ordine ierarhică, toate treptele „prostului gust", purificîndu-te („rafinîndu-te") treptat și urcînd întreaga „*piramidă a pretențiilor calitative*". Imitația reprezintă o cale normală spre a ajunge în posesia autenticului. O copie în stil gotic produce criterii redundante pentru receptarea goticului autentic. Funcţia pedagogică a *kitsch*-ului a fost, în genere, permanent neglijată ca şi funcţia nenumăratelor sale semnificaţii secundare. Într-o societate burgheză — consideră Moles — este firesc să accedem la autentic numai pe calea inautenticului, respectiv a *kitsch*-ului. Acesta oferă membrilor societăţii masificate o satisfacţie evidentă şi prin intermediul acestei satisfacţii le oferă posibilitatea împlinirii unor trebuinţe considerate iniţial inutile.

Semnalînd reflexele pozitive ale acestor funcţii sociale îndeplinite de *kitsch*, nu trebuie să cădem în eroarea de a le rupe din context şi de a le aprecia în sine. Ele constituie un ,,rău necesar'', scuzabil numai atîta vreme cît educaţia artistică insuficientă a maselor, pe de o parte, şi caracterul ,,aristocratic'' al creaţiei artistice de valoare, accesibilă numai unei elite, pe de alta, împiedică împlinirea funcţiei hedoniste şi a celei educative prin mijloace intrinseci artei autentice.

În acest sens, responsabilitatea cu care Gh. Achiţei discută problema *kitsch*-ului în condiţiile culturale ale ţării noastre mi se pare cu totul salutară. Prea multă vreme ne-am obişnuit să ne exercităm intransigenţa şi abilitatea critică numai în raport cu fenomenele de degradare şi degenerare artistică petrecute ,,la alţii''. În nici un caz o asemenea ,,politică a struţului'' nu poate constitui o barieră în calea ,,mistificărilor estetice'', conştiente sau nu, de care ne lovim destul de des şi în ambianţa noastră estetică. Pentru că, aşa cum observă Gh. Achiţei, ,,sînt destule exemple de *kitsch*, specifice orizontului nostru : vitrinele magazinelor de artizanat adăpostesc încă o mare cantitate de simulacre estetice evidente. Oraşul mai tolerează încă destule cadavre de ipsos, piatră şi bronz, gata să sară de pe soclu''. Sînt amintite apoi, cu aceeaşi vehemenţă polemică, diferitele forme de folclor mistificat, ca şi întregi zone ale artei şi literaturii noastre contemporane tributare mimetismului desuet. Iar concluzia cu care autorul îşi încheie consideraţiile pe marginea *kitsch*-ului autohton este formulată în acelaşi spirit angajat şi responsabil : ,,Socialismul este incompatibil cu prostul gust. Şi totuşi... prostul gust există. Prostul gust încearcă să se impună. A recunoaşte un adevăr defavorabil mi se pare infinit mai constructiv decît a-l eluda''.

În sfîrşit, dintre studiile dedicate fenomenului estetic contemporan, nu putem să nu ne oprim şi asupra celui ce analizează cazurile limită ale tendinţelor legate de experimentarea unor noi forme de expresie artistică, cazuri ce pun cu acuitate problema graniţelor dintre artă, non-artă sau paraartă. Vorbind despre fenomenele ce fac *muzeul imposibil* (ca instituţie culturală), Gh. Achiţei se referă cu precădere la acelea a căror principală caracteristică o constituie *efemerul*. Este vorba de o artă ,,ce refuză eternitatea, postulîndu-şi propria destrucţie''. De la experienţele de ,,sculptură subterană'' ale lui Oldenburg la cele ale lui Piero Manzani (care a expus nişte ouă ce trebuiau consumate în timpul vizionării expoziţiei) sau Hans Haacke, în toate cazurile este vorba de obiecte ce-şi propun să funcţioneze ca ,,opere de artă'' doar cîteva minute sau chiar mai puţin. ,,Cum poţi să mai concepi un muzeu conservînd opere de artă care îşi propun să fie... «efemere» ?'' — se întreabă autorul. Dar dacă vom înţelege funcţia cultural-estetică a muzeului nu doar ca o ,,maşină pentru conservat timpul'', ci ca principală formă socială şi *istorică* de omologare a diferitelor opere ca *fapt de artă*, atunci nu factorul timp poate fi principalul criteriu care să le refuze, din *punct de vedere estetic*, accesul în sfera valorilor artistice autentice. Interpretarea instrumentală a unui „capriciu" de Paganini sau a unui solo de balet, durează de asemenea numai cîteva minute sau nici atît, fără a putea fi niciodată repetată identic, ceea ce nu-i anulează însă — cînd este cazul — înalta valoare artistică. Chiar în ipoteza că ar dispune de o longevitate normală, experimentele amintite în studiul de care discutăm nu și-ar putea afla locul în patrimoniul artei, ele contrazicînd toate elementele definitorii ale artei, printre care, în primul rînd, *intenția artistică* (voința semnică și semantică), *expresia individuală și valența cognitivă*. Dintre acestea „intenția artistică" mi se pare a reprezenta criteriul principal de distingere dintre artă și acele fenomene estetice (precum arta cinetică, aleatorismul total sau arta computerelor) analizate de Achiței și pe care le-aș subsuma noțiunii de paraartă (cu o funcție socială și o valoare estetică deci) iar nu surogatului sau *kitsch*-ului. Fără a nega pregnanța estetică, „frumusețea" și valoarea decorativă a acestei categorii de obiecte și imagini estetice, consider că ele nu pot fi asimilate noțiunii de artă, întrucît, reprezentînd de cele mai multe ori expresia hazardului pur, ele nu mai sînt produsul acelei *voințe semnice* și *semantice* ce stă la originea oricărui act de creație artistică. Cu alte cuvinte, ele nu sînt expresia unei intenții de a *comunica* un mesaj inedit, personal, rod al unei profunde experiențe existențiale, ca și al conștientizării faptului că această autoexprimare nu se poate materializa *decît* prin mijloacele specifice expresiei artistice. În lipsa unei asemenea intenții semnice, comunicative, opera decade din lumea semnelor în cea a semnalelor fizice fără semnificație, din cultură în natură (devenind, tipologic, sinonimă cu formele frumosului natural). Paraarta, urmărind exclusiv realizarea unor efecte estetice (vizuale sau auditive) cu caracter pur decorativ este (cînd nu reprezintă pur și simplu rezultatele hazardului, ca în aleatorism) doar expresia unei *voințe* (*intenții*) *constructive* (ținînd de sfera *sintacticului* și nu a semanticului). Dar aceasta nu înseamnă că o putem clasa alături de rebuturile sau surogatele non-artei și *kitsch*-ului. Bazată pe utilizarea mijloacelor tehnice moderne, paraarta (și mă gîndesc în primul rînd la „arta computerelor") își află justificarea socială în capacitatea ei sporită — din punct de vedere cantitativ — de a satisface nevoia de frumos și originalitate formală a unei societăți care consumă frumosul în cantitate de masă. În acest sens îi și prevăd șansele de dezvoltare și generalizare în cadrul acelei posibile „civilizații estetice" preconizate de autor.

Afirmam la începutul acestor rînduri că marea varietate a problemelor abordate de Gh. Achiței în volumul de față face imposibilă analiza tuturor ipotezelor, soluțiilor și punctelor de vedere emise. Dar chiar și acelea cîteva asupra cărora m-am putut opri în spațiul limitat de care dispun, ilustrează, cred, în suficientă măsură cîteva din calitățile indubitabile ale cărții analizate : marea ei actualitate (răspunzînd nevoii de orientare a publicului) ; deschiderea autorului spre problemele teoretice și practice cele mai dificile ale universului estetic ; spiritul polemic și angajat în care sînt formulate concluziile teoretice și, desigur, extrem de bogata informație științifică și documentare practic-artistică ce stă la baza întregii lucrări. În această privință aș semnala totuși prea marea atenție acordată laturii informativ-descriptive în dauna celei analitice propriu-zise, astfel încît comentariul unor alte lucrări sau altor ipoteze estompează cîteodată contribuţia teoretică originală a autorului în interpretarea fenomenelor discutate.

Dincolo de rostul lor de a ne familiariza cu fenomenele artistice contemporane cele mai reprezentative, studiile estetice ale lui Gh. Achiţei şi-au propus totodată să fie o invitaţie la reflecţie şi dezbatere pe marginea destinului artei şi a şanselor ei de supravieţuire în viitor. În sensul acestei invitaţii mi-am şi permis formularea cîtorva opinii şi observaţii, în prelungirea punctelor de vedere emise de autor.

N-aş vrea să închei aceste rînduri fără să menţionez realizarea grafică cu totul exemplară a acestei cărţi în raport cu scopul căreia îi este destinat. Şi mă gîndesc nu numai la numeroasele ilustraţii ce însoţesc şi exemplifică în mod fericit excursul analitic, dar mai ales la aspectul modern al întregii cărţi, ca *obiect* estetic, de la literă şi paginaţie pînă la raportul dintre pagina tipărită şi spaţiile albe. În procesul de informare şi formare estetică a publicului, cartea, şi cu atît mai mult cartea de estetică, trebuie să *educe* nu numai prin conţinutul ei de idei ci şi prin *forma* ei estetică, ca obiect fizic în care se îmbină frumuseţea grafică a copertei şi eleganţa formatului cu folosirea armonioasă a spaţiilor grafice şi acurateţea literei. Este încă un mod în care cartea lui Gh. Achiţei îşi vădeşte utilitatea.

În obiectiv:

Haralambie Ene

TEORIA REGLĂRII SISTEMELOR
SOCIALE

BUCUREŞTI, EDIT. ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA,
1972, 202 p.

HARALAMBIE ENE
TEORIA REGLĂRII SISTEMELOR SOCIALE
TEORIA REGLĂRII SISTEMELOR SOCIALE • HARALAMBIE ENE
EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REGLAREA SOCIALĂ ŞI TEORIA SISTEMELOR

DE

VICTOR SĂHLEANU

O abordare din punctul de vedere al teoriei sistemelor a problemei optimizării funcţionale în ,,sistemele'' sociale, ni se pare a fi cît se poate de bine venită. Trecerea de la conducerea *pe baze empirice* la conducerea ştiinţifică, caracterizează economia (şi politica) epocii contemporane ; ea se foloseşte de numeroase metode speciale şi generale, specifice sau mai puţin specifice, cum ar fi : cercetarea operaţională, analiza sociologică, sociometria etc. În cadrul acestei orientări (indispensabilă în condiţiile în care marea complexitate a vieţii sociale se asociază consecinţelor ample ale deciziilor), apelul la teoria sistemelor este dintre cele mai interesante, atît pentru valenţele metodologico-euristice ale acestui apel, cît şi pentru corolarele sale practice.

Intenţiile autorului depăşesc modesta prezentare ,,introductivă'', care este caracteristica oricărei lucrări-*princeps* într-un domeniu sau altul. Titlul primului capitol este semnificativ : *Acţiune, conducere, eficienţă*. După un al doilea capitol consacrat expunerii teoriei sistemelor drept ,,cadru posibil de interpretare a acţiunii sociale'' şi schiţării ,,coordonate-

Rev. Filoz., 20, 6, p. 725–729, Bucureşti, 1973.

lor specifice ale perspectivei sistemice în mediul social-uman", autorul trece la studierea „rolului structurii în procesele de autoreglare din sistemele sociale". Capitolul al IV-lea este intitulat *Caracterul diacronic al structurii. Omul creator de structuri.* Capitolul ultim, concluziv, dezbate corelațiile dintre responsabilitatea socială și caracterul de sistem autoorganizator al sistemelor sociale luate în considerare. Este capitolul care cercetează mai îndeaproape *practica conducerii și autoconducerii*, în primul rînd în societatea socialistă ; în mod firesc, el conține sugestii și critici.

Este de subliniat tendința constantă a lui H. Ene, nu numai de a investiga modelele de organizare a sistemelor sociale în scopul optimizării lor funcționale, ci și în vederea „dezlănțuirii tuturor forțelor de manifestare creatoare a maselor de producători ai bunurilor materiale și spirituale". Cu alte cuvinte, individul este privit „într-o altă ipostază decît aceea de element pasiv al unui mecanism social" (p. 12). Orînduirea socialistă fiind considerată drept singura capabilă să extindă stăpînirea omului asupra mediului social care-l condiționează, perspectiva sistemică este chemată să contribuie la conturarea căilor celor mai potrivite de urmat, în vederea creșterii nivelului de participare a *indivizilor* la rezolvarea problemelor de conducere.

★

Scopul notațiilor noastre marginale nu este de a urmări în ce măsură autorul și-a realizat programul propus, ci de a ridica unele probleme de principiu. Vrem să discutăm, în primul rînd, în ce măsură utilizarea teoriei sistemelor poate introduce în analiza situației altceva decît un nou limbaj, nespecific, pentru realități descrise și examinate pînă acum într-o terminologie tradițională și specifică.

O întrebare preliminară ar fi următoarea : ce fel de *teorie a sistemelor* utilizăm ? Ce înțelegem, în acest cadru, prin „teorie" și prin „sistem" ? H. Ene pare să adopte semantica propusă de L. v. Bertalanffy, creatorul „teoriei generale a sistemelor" — în timp ce alți autori, de la noi sau din altă parte, adoptă o semantică restrictivă, așa cum este folosită în tehnică, bunăoară, de Kalman, Mesarovič sau Zadeh [1]. De aici rezultă, între altele, faptul că expunerea teoretică a lui H. Ene *nu* este matematizată ; faptul că H. Ene acordă termenului de „sistem" un înțeles ontologic — în timp ce pentru alți autori „sistemul" este numai *un model* al realității (și nu *o parte* din realitate). (Aceleași diversificări semantice, cu consecințe metodologice, le întîlnim, de altfel, și cu privire la termenul de „structură"). Și noi înclinăm către o înțelegere *nerestrictivă* a termenului de „sistem", capabilă astfel să subsumeze atît „sistemul periodic al elementelor chimice", cît și „sistemul solar". În acest caz, însă, va trebui să definim o clasă specială de sisteme, pe care le-am numit „sisteme ontice" — și care să corespundă la ceea ce-l interesa pe Bertalanffy : *ansamblu de elemente aflate efectiv în interacțiune.* (Pentru ansamblul de elemente între care stabilim *relații* de asemănare, analogie, filiațiune etc., între care așadar nu există o influență *cauzală* reciprocă, am propus termenul de „sistem gnozic") [2].

---

[1] N. Racoveanu, *Teoria sistemelor și unele particularități ale sistemelor sociale*, în „Informatică și modele matematice în științele sociale", 1972, nr. 1, p. 8–19.

[2] V. Săhleanu, *Omul ca sistem (încercare de antropologie abstractă)*, „Varia Anthropologica", 1 (1972).

Limitîndu-ne la sistemele concrete, naturale sau sociale, ,,cu elemente aflate în interacţiune reciprocă'', avem nevoie de o *tipologie* călăuzitoare care să ne permită o orientare *epistemologică* printre ele. Sistemele pot fi simple conglomerate sau pot fi sisteme integrate (*holosisteme*, cum sînt fiinţele vii) ; pot fi închise sau deschise — din punct de vedere al substanţei, al energiei, al informaţiei etc. Este util să reamintim că L. v. Bertalanffy a elaborat teoria generală a sistemelor pornind de la caracterizarea de *sistem deschis*, care defineşte condiţia *sine qua non* a sistemului biologic (viu). Un sistem informaţional poate fi — graţie structurii sale conexionale dintre părţi — un sistem cu conexiune inversă, adică un sistem cibernetic etc. În nici un fel nu găsim însă justificată denumirea de ,,sistem general'' şi, cu atît mai puţin : 1) restrîngerea noţiunii de ,,sistem'' la sistemele cu autoreglare, sau 2) axioma după care orice sistem are capacităţi de autoreglare — eventual de homeostazie sau de stabilizare. Fecunditatea euristică a teoriei sistemelor constă, între altele, în indicaţia de a căuta semnificaţia *sistemică* a diferitelor interacţiuni între componente (elemente) ; de a cerceta care dintre ele sînt utile sau indispensabile *funcţional* şi *evolutiv* ; care dintre ele realizează circuitele de alimentare, efectorii, reglatorii etc. Prin compararea însuşirilor abstract-sistemice ale sistemelor de natură diferită (tehnice, biologice, sociale) se poate efectua o *abstractizare* ,,*inductivă*'' a unor principii constitutive şi funcţionale şi un *transfer de concepte* dintr-un domeniu în altul (ceea ce constituie, în fond, o modelare).

Dacă lucrurile stau aşa, atunci înţelegem că se poate elabora o *teorie a reglării sistemelor sociale* fără a ,,trece'' prin *teoria generală a sistemelor*. Reglarea sistemelor sociale poate fi privită, în primul caz, în *specificul ei*, fără ,,împrumuturi'' dintr-o disciplină nu numai teoretică, ci şi *teorematică*. Aşa au procedat, bineînţeles, K. Marx şi mulţi sociologi şi economişti ,,clasici''. Spre un punct de vedere generalizator cu îmbogăţiri reciproce ale analizelor *analogate*, s-au îndreptat ,,organiciştii'' de tip H. Spencer şi unii precursori ai ciberneticii, printre care şi medicul român D. Danielopolu [3]. Particularitatea unei abordări sistemice autentice constă într-un proces de *ridicare de la abstract la concret*, în ,,regăsirea'' (cu o mai bună comprehensiune) a concretului, pornind de la abstracţiuni elocvente, avînd o mare ,,densitate informaţională''.

Cititorul ar fi dorit, poate, ca o lucrare ca *Teoria reglării sistemelor sociale* să fi fost şi o pledoarie pentru *necesitatea* utilizării ,,teoriei generale a sistemelor'' în sociologie. Această pledoarie n-ar fi putut fi decît una *indirectă* : arătînd, printr-o observaţie constructivă, ceea ce — în organizarea socială concretă — se conformează *teoremelor* teoriei sistemelor şi ceea ce, prin confruntare cu acestea, le contrazice, cu efecte nocive. Procedeul acesta nu este însă folosit ; numai în cîteva subcapitole îl întîlnim schiţat — şi fără rigoarea (eventual cantitativă !) oportună. Cititorul va întîlni, în schimb, exprimate unele rezerve cu privire la utilitatea modelelor cibernetice în sociologie (e drept, rezerve inconsecvente, deoarece o bună parte dintre dezvoltări folosesc, explicit sau implicit, concepte proprii sistemelor cibernetice !). *Tocmai* modelele informaţionale şi cibernetice s-ar fi pretat la o astfel de confruntare „critic-constructivă", semnalînd consecinţele nefaste ale blocării, pierderii sau distorsionării informaţiei recurente (de aferentaţie, de conexiune inversă), sau ale întîrzierii în transmisie (apariţia unor oscilaţii în sistem etc.). Aşa cum au arătat încă N. Wiener (în *Cybernetics*, 1948, şi în alte lucrări), sau G. Klaus, sau (la noi) P. Apostol — abordarea „cibernetic-informaţională" a sistemelor sociale este aptă să evidenţieze, de exemplu, unele note distinctive ale democraţiilor. Caracterizarea *sistemică* a unui ansamblu social ar fi trebuit să se oprească ceva mai mult asupra unor note cum ar fi : „deschiderea" ; multi-compartimentarea ; ierarhizarea nivelelor etc.

---

[3] Cf. V. Săhleanu, *Cu privire la ,,preistoria'' ciberneticii*, ,,Revista de filozofie'', 1967, vol. 14, p. 931–936.

O altă serie de probleme ar fi, oarecum, *reciproce* celor precedente : în ce măsură analiza sistemelor sociale poate îmbogăţi modelele abstracte şi aparatul conceptual al *teoriei generale* a sistemelor ? Dacă sociologia a fost, de repetate ori, în posesia unor modele biomorfe (ex. organicismul), nu e mai puţin adevărat că şi biologia a „împrumutat" modele sociomorfe (ex. organismul ca „stat celular"), iar asemenea modele sociomorfe le întîlnim şi în psihologie (ex. cenzura şi „instanţele" persoanei, în psihanaliză). Această situaţie (care nu aparţine numai istoriei trecute a ştiinţei !) pledează pentru necesitatea unor elaborări abstracte cu valabilitate mai largă, *la sugestia* analizelor concrete.

Autorul a urmat, însă, alt drum, dezvoltînd capitolul „reglării prin structură" cu ajutorul unor concepte specifice psihosociologiei, ca cel de *statut* sau de *rol.*

O îmbogăţire a modelelor sistemice ar putea fi încercată *tocmai* de la unele corelaţii semnificative între componente (elemente) şi structura socială, explicit declarate şi practic urmărite în socialism. Nu este importantă *numai* „competenţa" elementelor individuale (persoane), aşezate la „locul cel mai potrivit", pentru a asigura buna funcţionare şi dezvoltare a sistemului. Nu este importantă *numai* excelenţa organizării pentru descătuşarea (sau „punerea în valoare") a forţelor funcţionale (şi creatoare) ale acestor elemente individuale, spre cîştigul sistemului, ci şi măsura în care organizarea favorizează personalitatea ca atare, în care personalitatea este mai mult decît un mijloc funcţional şi evolutiv în sistem : un „scop în sine". Orînduirea socialistă trebuie să fie un mijloc de promovare a Omului din om, un mijloc de îmbogăţire a personalităţii şi de dezalienare. S-ar putea vorbi, aşadar, de o funcţiune de apărare şi de tutelare, o funcţiune „mentorială" a sistemului faţă de elemente etc.

Insistînd asupra *caracterului diacronic al structurii*, omul apărînd drept creatorul (mai mult sau mai puţin conştient) sau, în orice caz, înnoitorul structurilor sociale, H. Ene se situează pe o poziţie diametral opusă acelor gînditori sociali şi politici care se preocupă în primul rînd de mecanismele homeostatice din societate, lăsînd în umbră dinamismul, evoluţia, progresul, într-un cuvînt „reutica" (heraclitiana *panta rei* !). Însă şi *dezvoltarea* sistemelor consistente îşi are reglările sale, fie că e vorba de un organism viu (ontogeneza ; embriogeneza ; psihogeneza în sensul lui J. Piaget), fie că e vorba de un grup social în evoluţie progresivă. Alături de *homeostasis* se cuvine a vorbi despre un *homeorhesis*. Cibernetica nu este o ştiinţă a tehnicilor conservatoare ci — aşa cum a subliniat, de pildă, O. Lange — şi o ştiinţă a proceselor de dezvoltare. În paranteză, trebuie să recunoaştem că acest lucru nu este pe deplin înţeles nici de către majoritatea biologilor : fiziologii înţeleg prin autoreglare, mai ales, sau exclusiv, homeostazia ! Într-o lucrare mai veche [4] arătăm că, în Occident, sociologia cibernetică a primului deceniu scurs după apariţia cărţii lui N. Wiener a fost, mai ales, o sociologie conservatoare, manifestările *reacţionare* fiind privite ca manifestări *reacţionale* cu finalitate de echilibrare (deci — un fenomen autoreglator). Teoria generală a sistemelor este chemată să elaboreze o teorie a dialecticii stabilităţii şi mişcării, precizînd condiţiile în care *atît* rigiditatea reglărilor stabilizatoare, *cît şi* mobilitatea excesivă a structurilor antrenează disfuncţii şi disevoluţii în sistem. Sociologia sistemelor umane cu dinamism intens şi armonic poate fi, în acest domeniu, un izvor de sugestii euristice.

---

[4] Cf. volumul colectiv *Dialectica cunoaşterii ştiinţifice*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1962, p. 215–280.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

O NOUĂ INVESTIGARE A UMANISMULUI ROMÂNESC *

Propunîndu-şi să completeze „cu unele trăsături noi imaginea umanismului lui Cantemir", Petru Vaida indică din primele pagini ale lucrării sale recent apărută direcţiile pe care le-a urmat în investigaţia întreprinsă : „am socotit util să abordăm opera lui Cantemir din punctul de vedere al problematicii specifice a umanismului Renaşterii, al unora din temele şi motivele caracteristice literaturii şi gîndirii umaniste : laicizarea concepţiei despre om şi a eticii cristalizată în jurul unor asemenea motive ca demnitatea omului (*De dignitate hominis*), umanismul civic sau patriotismul, concepţia despre raportul dintre libertatea umană şi soartă, care s-a răsfrînt în atîtea tratate umaniste (*De fortuna*), concepţia despre cultură centrată în jurul conceptului de *humanitatis*. În cadrul acestuia din urmă am acordat un loc aparte atitudinii lui Cantemir faţă de problemele speciale ale culturii româneşti, căutînd să demonstrăm că opera cărturarului reprezintă şi sub acest din urmă aspect, în particular sub aspectul luptei pentru promovarea limbii române în cultură, încununarea curentului umanist românesc".

Întemeiată pe o atentă lectură a operei savantului principe, analiza lui Petru Vaida se concentrează asupra motivelor umaniste de circulaţie europeană şi defineşte cu competenţă atitudinea gînditorului faţă de civilizaţia antică şi raporturile sale cu stoicismul şi aristotelismul. Opera este privită în evoluţia ei pasionantă : de la ceea ce s-ar putea numi conformismul din *Divanul* şi *Sacrosantae scientiae indepingibilis imago*, în care Petru Vaida identifică o polemică directă cu mişcarea umanistă din centrele greceşti, prin *Micul manual de logică* şi *Istoria ieroglifică*, unde fruntariile fixate de tradiţie sînt deliberat depăşite, spre *Istoria imperiului otoman* şi *Hronic*, marcate de noua atitudine a gînditorului faţă de filozofie şi de prezenţa unei concepţii clare despre evoluţia civilizaţiei umane şi rolul poporului în viaţa statelor, idei care-l apropie de filozofii europeni din secolul al XVIII-lea. Capitolele *Motive umaniste în opera lui Cantemir* şi *Cantemir şi antichitatea* sînt pline de constatări noi şi de sugestii preţioase; în special paragraful *Atitudinea faţă de civilizaţia antică în general*, unde sînt corectate interpretări ale celor care au studiat mai înainte lucrările cărturarului moldovean şi sînt semnalate pasaje grăitoare, adaugă noi lumini la exegeza acestui important moment din istoria filozofiei româneşti.

Şi vorbim despre un capitol din istoria filozofiei româneşti, deoarece autorul însuşi a lărgit considerabil cadrul anchetei sale. Orizontul larg al analizei şi spiritul de pătrundere cu care Petru Vaida urmăreşte istoria ideilor în mediul român şi în cultura modernă europeană readuc continuu sub privirile cititorului două curente de civilizaţie dintr-un mare ansamblu, curente ce se apropie şi se

---

* Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir şi umanismul*, Bucureşti, Edit. Minerva, 1972, 311 p., (Colecţia «Univertas).

Rev. Filoz., **20**, *6*, p. 731–741, Bucureşti, 1973.

diferenţiază : Renaşterea şi umanismul românesc. Primul este întrevăzut sub aspectele sale cele mai profunde, acelea care scapă, de obicei, vederilor filologilor şi celor aflaţi sub influenţa lor, dispuşi laolaltă să vadă în această etapă din istoria culturii europene doar o spectaculoasă reînviere a studiilor clasice ; de unde concluzia sterilă : unde nu ne întîlnim cu copierea asiduă şi comentarea entuziastă a textelor eline, nu putem vorbi despre o Renaştere şi, deci, nici despre umanism. Aci ne este înfăţişată o doctrină înnoitoare care „a însemnat înainte de toate, după cum subliniază cu justeţe autorul, promovarea unei noi concepţii antropologice, etice şi social-politice, a unei noi concepţii despre om". Al doilea curent este prezentat ca o orientare cu ample perspective, întemeiată pe cunoaşterea limbilor clasice, latina şi greaca, şi afirmată, mai ales, în istoriografie unde şi-a aflat teren fertil de cristalizare şi de permanentă dinamizare a conştiinţei social-politice „teoria originii romane a poporului român, cu corolarul ei, unitatea de origine şi de limbă a poporului român". Umanismul dezvoltat în societatea ce-şi asuma un rol de civilizaţie în Sud-Estul european, în zona de confruntare a marilor imperii, îşi dezvăluie, astfel, rădăcinile adînc ancorate în lupta de eliberare purtată de popoarele asuprite. „Umanismul românesc, subliniază Petru Vaida, s-a născut prin contactul dintre problematica politică generată de condiţiile de existenţă ale poporului român în secolul al XVII-lea şi umanismul european".

Demonstraţia autorului se bazează pe o recapitulare critică a bibliografiei problemei şi pe o nouă intepretare a datelor puse în lumină în special de istorici ai culturii româneşti, în ultimele două decenii. În capitolul final, *Geneza socială a umanismului lui Cantemir*, autorul duce mai departe analiza făcută de P. P. Panaitescu. În asemenea condiţii, cartea de faţă, în care predecesorii sînt amintiţi cu o scrupulozitate exemplară, este o demonstraţie convingătoare a apartenenţei operei lui Cantemir la umanismul european şi prin aceasta o contribuţie remarcabilă la problematica definirii umanismului românesc. Iar dacă în prima privinţă, această integrare risipeşte clişeele convenţionale vehiculate de acea critică literară care desprinde creaţiile trecutului din mişcarea ideilor pentru a reliefa, printr-o operaţie de chirurgie estetică, doar ceea ce corespunde unui gust artistic contemporan, sub cel de-al doilea aspect, evidenţierea contaminărilor şi similitudinilor fixează jaloanele unei cercetări menite să explice semnificaţiile formării unei ideologii umaniste în evoluţia vieţii intelectuale din societatea românească.

În mod evident, umanismul renascentist nu este unitar. Pe de o parte, schimbările intervenite în timp sînt sensibile, şi între elanurile întemeiate pe revendicări populare şi dominarea acestor elanuri, pornită din constatarea posibilităţilor încă limitate de care dispunea intelectul în dirijarea acţiunilor umane, deosebirile sînt sesizante ; este ceea ce indică o simplă alăturare a unor texte scrise, de exemplu, de Leon Battista Alberti sau de Erasm şi Montaigne. Pe de altă parte, variaţiile în spaţiu sînt grăitoare, ele reliefînd condiţiile diverse care au favorizat apariţia umanismului în societăţi cu tradiţii culturale deosebite : nu numai tonul scrierilor, dar şi conceptele utilizate şi scopurile propuse disting pe umaniştii florentini de cei englezi, ori pe reformatorii germani de moraliştii spanioli, ca Vives sau Guevara.

Umanismul românesc captează valuri de intensitate şi mărime diferite ; Cantemir traduce pe Andreea Wissowatius, într-un moment în care Stolnicul Constantin Cantacuzino citeşte pe Machiavelli şi pe Erasm, iar Nicolae Costin traduce pe Guevara. Dar acest umanism se cristalizează pe făgaşul unei tradiţii de cugetare. Incontestabil că de o importanţă deosebită sînt contactele cu Polonia, a cărei influenţă nu slăbeşte la sfîrşitul secolului XVII, ci se continuă în veacul următor (p. 39), precum şi relaţiile cu umanismul maghiar sau cu cel din Rusia. Un rol major îl deţine ascensiunea cărturarilor greci în lumea otomană şi, mai ales, legătura, pe multiple planuri, cu Romania veneţiană. Aci mişcarea ideilor se înscrie pe o traiectorie specifică, după cum arată şi Eugenio Garin în substanţialul capitol *L'aristotelismo da Pomponazzi a Cremonini* din documentata sa carte *Storia della filosofia italiana* (Torino, Einaudi, 1966, volume primo). Dar asimilarea acestor curente este dirijată de stadiul atins de mişcarea de idei în ţările române : de cultivarea prin intermediul "paideei" antice, care transmite, prin permanente reevaluări, concepte de recunoscut prestigiu şi continuu revalorificate în practică, tezaurizate fiind în ceea ce apare ca o "înţelepciune populară", precum şi de moştenirea lăsată de ceea ce Paul Lemerle a denumit fericit drept "primul umanism bizantin" şi care, în fond, a exercitat o influenţă considerabilă chiar asupra umanismului renascentist. Pe drept cuvînt, recomanda profesorul Mihai Berza, în încheierea lucrărilor secţiei de umanism din cadrul Celui de al II-lea Congres Internaţional de studii sud-est europene de la Atena, o mai atentă cercetare a legăturilor dintre opera gînditorilor din ultima etapă de existenţă a civilizaţiei bizantine şi opera cărturarilor care au lucrat în secolele denumite într-o accepţiune aproape generală drept "Bizanţul de după Bizanţ".

Cantemir este un umanist, după cum demonstrează Petru Vaida. Opera lui reprezintă un moment de cotitură în cultura noastră. Şi aceasta mai ales datorită faptului că savantul principe întreprinde un amplu şi profund bilanţ, care conferă noi sensuri tradiţiei şi îi imprimă noi direcţii. Importantă este constatarea autorului privind reculul retoricii care a ţinut în obedienţă filozofarea (p. 102—105), după cum grăitor este faptul că retorica este atacată deliberat în epoca luminilor de cărturarii din ţările româneşti. Urmărind asemenea traiectorii, se poate mai clar înţelege acel fenomen despre care vorbea un interpret din afara culturii noastre, Alphonse Dupront, şi care aprecia că lipsa unei Renaşteri, care să fi separat categoric o epocă modernă de epoca medievală, constituie o experienţă unică în sînul naţiunilor romanice. Nu este mai puţin evident, în acelaşi timp, că gîndirea lui Cantemir reprezintă un salt în această tradiţie şi de aceea umanistul se apropie adesea de poziţiile iluminiştilor timpurii din culturile europene ; în acest sens merită citate observaţiile formulate recent de Eduard Winter în articolul său din „Revue des études sud-est européennes", 1972, nr. 2.

Cartea lui Petru Vaida stimulează cercetarea istoriei filozofiei româneşti, prin toate concluziile care aruncă noi lumini asupra umanismului lui Dimitrie Cantemir, precum şi prin noile probleme pe care le ridică. Unitar concepută, sinteza este plină de constatări pertinente şi de sugestii preţioase ; rezolvînd ipoteze formulate de cercetătorii operei lui Cantemir şi contribuind la definirea umanismului românesc, lucrarea ridică probleme de un nivel superior spre care antrenează istoriografia noastră filozofică, precum raporturile curentului umanist român cu moştenirea bizantină, cu variatele tendinţe din sînul umanismului renascentist, cu barocul sau iluminismul timpuriu, în contextul mişcărilor culturale din Centrul şi Sud-Estul european, unde civilizaţia din ţările române şi-a afirmat plenar originalitatea. Iar aceste cercetări viitoare vor găsi în cartea lui Petru Vaida un solid punct de pornire.

Alexandru Duţu

SPAŢIUL REAL AL ORGANIZĂRII ACTIVITĂŢILOR SOCIAL-UMANE*

Lucrarea pe care o prezentăm abordează un aspect deosebit de important al activităţii sistemelor social-umane : rezolvarea problemelor organizaţionale.

În acest domeniu există o cantitate impresionantă de material faptic, care nu a beneficiat încă de o analiză sistematică. Nevoit să-şi formuleze cadrul conceptual necesar unei asemenea analize, autorul a încercat „schiţarea unui sistem teoretic capabil să facă inteligibilă într-un mod unitar mulţimea faptelor din acest domeniu" (p. 9).

În modelul teoretic propus, conceptul central este cel de *activitate*. Opţiunea pentru activitate ca unitate a analizei şi nu pentru acţiune este explicată ca decurgînd din necesitatea de a depăşi determinarea subiectivă prin scop (în cazul acţiunii). Mai mult, activitatea dispune de o relativă autonomie pe cînd acţiunea este doar o secvenţă, un element într-un complex. Activitatea este determinată prin referire la *cerinţele funcţionale*. Cerinţa funcţională care determină constituirea unei activităţi este numită constitutivă sau *finală*. Dat fiind că o activitate se intersectează cu multe altele, procesele comportamentale care o compun au semnificaţii funcţionale pentru cerinţa finală, dar şi pentru cerinţele celorlalte activităţi, care devin cerinţe funcţionale *laterale*.

Între cerinţele funcţionale finale şi cele laterale există trei tipuri de relaţii : *convergente, divergente, paralele*. În concordanţă cu aceste relaţii, procesele comportamentale induse vor fi *funcţionale, disfuncţionale, neutre funcţional*.

Pentru ca o activitate într-un sistem să fie eficientă, trebuie selectată — precizează autorul — o formulă organizaţională cu funcţionalitate pozitivă nu numai pentru cerinţa funcţională finală, ci şi pentru cerinţele funcţionale laterale. Perturbările, disfuncţionalităţile survenite din relaţii divergente pot duce la dezagregarea sistemului dacă nu sînt mînuite potrivit. Relaţiile divergente nu pot fi întotdeauna înlocuite cu relaţii de convergenţă sau de paralelitate, dar divergenţa poate fi micşorată prin anumite substituţii funcţionale, menţinîndu-se astfel sistemul într-o stare de echilibru, cu eficienţă satisfăcătoare (p. 26).

Organizarea (sau *structura* — termen folosit în aceeaşi accepţiune ca şi cel de organizare) este definită ca *proces* (asamblarea diferitelor comportamente pentru realizarea funcţiei finale a sistemului) şi ca *stare* („totalitatea statuturilor şi rolurilor aşa cum apar definite în sociologie şi antropologie") (p. 20).

Este important faptul că în raport cu structura activităţii, cerinţa funcţională este autonomă şi independentă. Ea poate fi satisfăcută de structuri diferite (contrar unui postulat al funcţionalismului clasic). Autorul adoptă terminologia lui Merton referitoare la satisfacerea unei funcţii de structuri *echivalente funcţional* sau *substitute funcţionale*.

Organizarea unei activităţi social-umane are loc într-un *posibil comportamental* caracterizat printr-o anumită structură biopsihică şi instrumentală, la care se adaugă condiţiile naturale de desfăşurare a activităţii. Deci modalităţile de organizare ale unei activităţi determinate de o cerinţă funcţională anume depind de acest posibil comportamental-instrumental. Problema este importantă pentru că majoritatea activităţilor social-umane se desfăşoară pe baza unei organizări conştiente nu spontane, prin încercare şi eroare. Aceasta presupune cunoaşterea datelor de care depinde eficienţa unei formule organizaţionale. Sub aspect practic, lucrarea oferă tocmai un model de analiză a condiţiilor eficienţei unei activităţi.

---

* Cătălin Zamfir, *Metoda normativă în psihosociologia organizării*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1972, Col. Sinteze Sociologice, 203 p.

Scopurile, obiectivele și modalitățile comportamentale de realizare a acestora apar ca *valori* și ca *norme*. Orice activitate social-umană dispune de un *sistem valoric-normativ* care este „expresia subiectivă a funcționalității unei organizări" și „a cărui funcție este promovarea organizării respectivei activități funcționale în condițiile date" (p. 36—37). Forma pe care acest sistem o ia în subiectivitatea participanților la o activitate este cea de *conștiință normativă* (a unei colectivități active, ca și a indivizilor). La nivelul societății se manifestă o tendință de integrare, atît a activităților social-umane, cît și a sistemelor valorice-normative ale acestora.

În cap. II al lucrării, o analiză funcțională genetică este aplicată sistemului social care „apare ca un rezultat al constituirii genetice al diferitelor sisteme de activități și al integrării lor reciproce" (p. 42).

Începînd cu capitolul III are loc o analiză a *spațiilor funcționale reale* în care este prezent întotdeauna un grad de divergență („sursă a contradicțiilor și tensiunilor creatoare") (p. 51). De la un anumit grad, divergența devine disfuncțională. După discutarea proceselor perturbatoare, se pune — firesc — problema mijloacelor de a le înfrunta sau de a le elimina. Sînt enunțate două metode : una a *transformării* și alta *normativă*. Prima este sumar tratată în ultimul capitol, lucrarea centrîndu-se pe metoda normativă.

Activitatea normativă apare în cadrul unui spațiu funcțional parțial divergent și se manifestă ca o presiune pentru un anumit mod de acțiune, în scopul întăririi cerințelor funcționale finale și al slăbirii celor laterale divergente.

Cap. V constituie centrul de greutate al lucrării ; autorul propune o analiză care nu s-a făcut pînă acum în literatura de specialitate și anume a *limitelor eficacității metodei normative*. Inventarierea tipurilor posibile de limite și consecințe disfuncționale ale acestei metode este făcută cu scopul de a-i asigura o mai bună utilizare. Metoda normativă acționează prin *blocarea* satisfacerii cerințelor laterale divergente. În aceasta constă limita ei fundamentală. Apare, deci, necesară în activitatea concretă studierea continuă a consecințelor pe care frustrarea necesităților laterale le are asupra activității. Analogia între consecințele frustrării cerințelor funcționale sociale și cele ale frustrării biopsihologice merită o considerare mai atentă, care, poate, va avea loc într-un alt context.

Eficiența metodelor de tip normativ depinde de gradul de divergență al spațiului funcțional în care se aplică. Trebuie să se rețină că activitatea normativă însăși produce o serie de procese perturbatoare (pe lîngă procesele perturbatoare secundare — de frustrare — care apar prin blocarea cerințelor divergente).

Din capitolul consacrat metodelor de diminuare a consecințelor disfuncționale ale activității normative, mai puțin sistematic decît celelalte, reținem : dintre modalitățile de reducere a proceselor de frustrare — crearea *toleranței la frustrare*, și dintre modalitățile de reducere a efectelor negative ale comportamentului deviant — *toleranța la deviere*. Această toleranță este funcțională în fața comportamentului deviant novator „dînd posibilitatea transformării, cristalizării de noi moduri de organizare și deci de noi sisteme valorico-normative" (p. 176).

Lucrarea ni se pare reușită sub aspectul originalității și coerenței modelului teoretic prezentat. Schema conceptuală propusă poate fi încă discutată, de exemplu în privința preciziei termenilor utilizați. Probabil că autorul însuși va relua spre șlefuire o seamă de concepte și, de asemenea, o seamă de analize frumos începute, cum este cea a comportamentului deviant. Nota dominantă a lucrării este îndrăzneala în utilizarea instrumentelor cognitive.

Ligia Gherguț

DINAMICA STATULUI SOCIALIST

Cerinţele societăţii contemporane sporesc necontenit într-o lume în care progresul ştiinţei şi tehnicii răspunde celor mai cutezătoare gînduri ale omului. În acest context este evidentă o intensificare a eforturilor cercetătorilor din domeniul ştiinţelor sociale în vederea realizării unei *optimizări* a conducerii societăţii sub toate aspectele ei. Desigur, asemenea străduinţe ale oamenilor de ştiinţă sînt prioritare, mai ales într-un stat socialist ca România unde întreaga activitate de stat, potrivit principiilor constituţionale, are drept scop creşterea continuă a bunăstării materiale şi culturale a poporului, asigurarea libertăţii şi demnităţii omului, afirmarea multilaterală a personalităţii umane.

Iată de ce o lucrare ca aceea scrisă de profesorul universitar dr. Dumitru I. Mazilu*, în care sînt examinate funcţiile statului socialist în toată complexitatea şi dinamica lor, este binevenită.

De la bun început autorul observă că în discuţiile referitoare la statul socialist se scapă, uneori, din vedere caracterul dialectic al evoluţiei statului, al rolului şi funcţiilor sale în etapele succesive ale construcţiei socialismului, creîndu-se impresia că în socialism statul ar fi ceva imuabil şi că, o dată cu instaurarea noii orînduiri, ar înceta să mai acţioneze legile dialecticii. Astfel, în unele lucrări de specialitate, ignorîndu-se condiţiile istorice concrete interne şi internaţionale se întîlnesc aprecieri potrivit cărora ar trebui grăbit procesul de diminuare a rolului statului în societate. Alţi autori examinează problematica rolului şi funcţiilor statului, fără a marca îndeajuns schimbările social-economice survenite şi influenţa acestora asupra organismului politic statal. Or, asemenea abordări ale rolului şi funcţiilor statului nu pot duce la explicarea multiplelor nuanţe ale finalităţilor acestuia în vederea descifrării perspectivelor dezvoltării sale în viitor, iar soluţiile înfăţişate nu satisfac pe deplin exigenţele activităţii politice, creatoare, de perfecţionare continuă a activităţii statale.

Pe drept cuvînt autorul arată că evoluţia vieţii economice şi social-culturale învederează tendinţa de creştere a rolului şi funcţiilor statului în conducerea economiei, ştiinţei şi culturii, în organizarea şi desfăşurarea raporturilor internaţionale. Realităţile sociale au evidenţiat justeţea concepţiei marxist-leniniste cu privire la menirea socială a statului, relevînd coordonatele evoluţiei vieţii statale în diverse perioade istorice. Pe măsura dezvoltării societăţii socialiste, contribuţia statului în organizarea şi conducerea activităţilor economice şi social-culturale nu a scăzut, ci a luat o amploare tot mai mare. Aşadar, *tendinţa obiectivă* este *creşterea rolului statului pe planul înfăptuirilor sale şi restringerea treptată a funcţiilor sale cu caracter coercitiv.*

Din analiza măsurilor întreprinse de Partidul Comunist Român, îndeosebi după Congresul al IX-lea, se ajunge la concluzia că evoluţia statului este subordonată necesităţii obiective a adîncirii continue a bazei sale sociale. Statul socialist român a devenit exponentul unităţii social-politice a clasei muncitoare, ţărănimii, intelectualităţii, a tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naţionalitate.

Trecerea la construcţia societăţii socialiste multilateral dezvoltate implică schimbări în conţinutul activităţii economice-organizatorice, care se îmbogăţeşte continuu ca urmare a dezvoltării şi consolidării bazei tehnico-materiale a socialismului şi a ridicării relaţiilor de producţie socialiste pe o treaptă nouă, prin permanenta lor perfecţionare. Autorul caracterizează această dinamică ca expresia creşterii continue a rolului statului socialist român pe plan economic.

---

* Dumitru I. Mazilu, *Funcţiile statului socialist*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1972, 432 p.

Pentru a înţelege *rolul statului socialist* autorul procedează la examinarea interacţiunii dialectice a schimbărilor produse în structura economică cu acele deplasări ce au avut loc pe planul raporturilor de clasă conjugate cu mutaţii sensibile în conştiinţa socială.

În consideraţiile preliminare privind obiectul, interesul şi scopurile cercetării autorul îşi exprimă punctul de vedere, pe care şi noi îl îmbrăţişăm, în sensul că perfecţionarea continuă a formelor şi metodelor de conducere statală, abandonarea metodelor depăşite, birocratice, rutiniere, creşterea operativităţii şi răspunderii tuturor organelor şi funcţionarilor de stat, extinderea participării maselor, intensificarea controlului opiniei publice sînt caracteristici ale evoluţiei rolului şi funcţiilor statului în etapa construcţiei societăţii socialiste multilateral dezvoltate a căror cercetare se cere aprofundată. Meritul profesorului Dumitru Mazilu constă în aceea că a reuşit să procedeze în lucrarea sa la aprofundarea tuturor acestor aspecte în dinamismul lor. Într-adevăr, autorul a izbutit să surprindă schimbările calitative ce s-au produs în structura şi activitatea statului, realităţile sociale, întrezărind transformările viitoare.

Lucrarea se prezintă ca un tot unitar sprijinită pe o amplă informare bibliografică. Primul capitol din cele şapte este consacrat înţelegerii marxist-leniniste a statului. Potrivit definiţiei propuse *statul socialist este organizaţia dominaţiei politice a clasei muncitoare şi a tuturor oamenilor muncii, care îndeplineşte rolul de instrument principal de construire a socialismului*.

Fără a tăgădui rolul şi însemnătatea activităţii de stat burgheze în domeniul economic, autorul subliniază că această activitate nu poate întruni trăsăturile proprii funcţiei economice-organizatorice exercitate de statul socialist care se întemeiază pe proprietatea socială asupra mijloacelor de producţie şi, bineînţeles, pe calitatea de exponent al puterii politice a clasei muncitoare.

Pe lîngă analiza funcţiilor statului burghez contemporan, pe care le defineşte pe plan intern şi extern, autorul procedează la o cercetare similară într-un domeniu nou şi interesant privind esenţa şi funcţiile statelor eliberate de sub dominaţia imperialismului. Sînt pagini de analiză pătrunzătoare în care autorul aduce o importantă contribuţie în definirea trăsăturilor caracteristice ale statelor recent eliberate.

După cercetarea unor probleme privitoare la corelaţia dintre esenţa, sarcinile şi funcţiile statului, precum şi cu privire la delimitarea lor, îndeosebi în raport cu activitatea diferitelor organe ale sale, autorul ajunge la concluzia că prin *funcţiile statului socialist* se desemnează acele *direcţii ale activităţii fundamentale a statului* determinate de esenţa şi sarcinile statului în diferitele etape ale dezvoltării sale.

Autorul grupează funcţiile îndeplinite de statul nostru socialist pe plan intern, după cum urmează : funcţia *economică-organizatorică* ; funcţia *cultural-educativă* ; funcţia de *apărare a cuceririlor socialiste ale poporului*.

Relevăm prezentarea istorică selectivă a desfăşurării *funcţiei economice-organizatorice* din primii ani ai puterii populare pînă după Congresul al X-lea al P.C.R. Însemnătatea conducerii activităţii economice, planificarea şi dezvoltarea ei raţională îşi găsesc expresia în faptul că aceasta asigură echilibrul, stabilitatea şi prosperitatea economică a României.

Amplificarea funcţiei economice-organizatorice a statului este cercetată în lumina perfecţionării sistemului de planificare a economiei naţionale. În această privinţă autorul formulează o concepţie, la care subscriem şi noi, în sensul că perfecţionarea sistemului de planificare pe întreg statul presupune studii aprofundate în domeniul *planificării teritoriale*. Am adăuga că, pentru efectuarea lor în condiţii optime, ar trebui să se constituie echipe de specialişti în organizarea administrativă a teritoriului, în ştiinţa administraţiei de stat, economie, urbanistică, sistematizare teritorială, sociologie etc. În lucrare sînt investigate cele mai eficiente căi pentru dezvoltarea economiei naţionale, problema selecţionării cadrelor ş.a. Activitatea de ridicare a nivelului de calificare a cadrelor, în condiţiile producţiei moderne, precizează autorul, trebuie să aibă un caracter *permanent*. De calitatea oamenilor depinde, în primul rînd, dezvoltarea avuţiei noastre naţionale, lichidarea pierderilor care se mai constată în diverse sectoare. Referindu-se la măsurile conducerii de partid şi de stat pentru înscrierea noilor obiective în planul cincinal, strict pe baza unor studii preliminare cu caracter tehnic şi economic, autorul face o propunere de *lege ferenda* : ca aceste indicaţii să-şi găsească o consacrare mai largă în legislaţia noastră pentru a determina toţi factorii de răspundere să le respecte cu stricteţe.

În ce priveşte *funcţia cultural-educativă*, autorul observă printre altele că obiectivul ei major în domeniul ştiinţei îl constituie asigurarea eficienţei cercetării ştiinţifice. Pe drept cuvînt se constată că dirijarea efortului ştiinţific pe bază de plan reprezintă, în fond, o serie de opţiuni care au ca suport metodologic *optimizarea*. Eficienţa la scara întregii societăţi apare în cazul cercetării ştiinţifice ca o relaţie între efort şi efect în sens cibernetic : ştiinţă-societate ; societate-ştiinţă. Totodată, eficienţa cercetării ştiinţifice apare în directă confruntare cu ierarhizarea nevoilor sociale, privite într-o largă perspectivă. Toate aceste preocupări îmbogăţesc conţinutul funcţiei cultural-educative a statului român pe drumul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Din analizele făcute *funcţiilor de apărare a cuceririlor socialiste* vom releva pe aceea privind asigurarea şi garantarea drepturilor şi libertăţilor cetăţeneşti. Prin esenţa ei, orînduirea socialistă realizează asemenea condiţii, încît omul, stăpîn al mijloacelor de producţie, făuritor al tuturor valorilor materiale şi spirituale să beneficieze de drepturile şi libertăţile democraţiei socialiste.

Constituţia României din 1965 cuprinde garanţii politico-juridice ale drepturilor şi libertăţilor cetăţenilor, iar în textele ei, şi în legile speciale, sînt statornicite măsuri împotriva celor tentaţi a aduce vreo îngrădire manifestării plenare a fiecărui individ. Aceste măsuri acţionează nu numai într-un sens represiv, ci au şi un rol educativ. Pe drept cuvînt, autorul consideră că instanţele de judecată vor constitui un mijloc eficient de luptă împotriva birocratismului, garantînd exercitarea drepturilor constituţionale, cu ocazia examinării plîngerilor împotriva actelor ilegale de acest gen.

O caracteristică a etapei construcţiei societăţii socialiste multilateral dezvoltate — specifică autorul — este faptul că în înfăptuirea funcţiilor de apărare a cuceririlor socialiste se împletesc armonios formele obşteşti cu cele statale, factorul juridic cu cel *moral*. Participarea oamenilor muncii la realizarea funcţiilor statului de apărare a valorilor fundamentale ale socialismului constituie una din manifestările fireşti ale *opiniei publice* în socialism. Opinia publică îşi îndeplineşte rolul său activ şi pe calea controlului obştesc — formă democratică de exercitare a opiniei cetăţeneşti în viaţa publică a ţării — care este organizat, condus şi îndrumat de Frontul Unităţii Socialiste.

Propunerile de *lege ferenda* pe care autorul le-a formulat pentru apărarea drepturilor cetăţeneşti dovedesc o adîncă cunoaştere a realităţilor sociale. Astfel, se propune o mai eficientă reglementare privind răspunderea juridică a celor chemaţi să rezolve sesizările şi reclamaţiile cetăţenilor, urmînd să fie îmbunătăţite normele în vigoare. De asemenea, se mai cere completarea normelor legale cu privire la posibilitatea cetăţenilor de a-şi valorifica în justiţie drepturile lezate printr-un act administrativ ilegal.

Credem că aceste judicioase propuneri de *lege ferenda* sînt menite să înfăptuiască plenar legalitatea socialistă şi să servească interesele generale ale poporului.

Funcţiile externe ale statului nostru sînt tratate în evoluţia lor istorică, iar principiile actuale ale politicii noastre externe, care se bucură de un recunoscut prestigiu internaţional, sînt analizate, de asemenea, în mişcare.

Cercetarea profesorului Dumitru Mazilu n-ar fi fost completă dacă n-ar fi studiat, în final, locul şi rolul reglementării juridice în exercitarea funcţiilor statului socialist român în etapa actuală. Cu acest prilej sînt for mulate propuneri concrete pentru îmbunătăţirea actelor normative. Toate propunerile formulate (p.371 —372) sînt, după părerea noastră, deosebit de preţioase şi ar fi de dorit să intre în conştiinţa şi practica legiuitorului român.

În încheiere, autorul arată că funcţiile statului socialist român se află într-o strînsă interdependenţă care-şi află expresia, atît în scopurile fundamentale pe care le urmăresc, cît şi în mijloacele şi metodele utilizate, precum şi în rezultatele atinse.

Exercitarea funcţiilor complexe ale statului, în plin dinamism, la nivelul exigenţelor contemporane, promovarea unor metode care să permită elaborarea unor decizii în concordanţă cu realităţile sociale, în viziunea prezentă şi de perspectivă a progresului, îmbinarea tradiţiei cu actualitatea, utilizarea celor mai recente cuceriri ale ştiinţei şi tehnicii mondiale sînt cîteva din punctele de interferenţă reale ale desfăşurării funcţiilor statului nostru socialist.

Cartea profesorului Dumitru Mazilu îmbogăţeşte literatura de specialitate de la noi. Însemnătatea ei teoretică şi practică depăşeşte cercul îngust al specialiştilor în ştiinţe juridice, interesînd deopotrivă pe oamenii politici, dar şi pe cercetătorii din întreg domeniul ştiinţelor sociale.

Mihai Oroveanu

SECOLUL CLASICIST ŞI PROBLEMATICA ETICĂ*

Mult timp considerat ca reprezentînd o epocă a ordinii şi a echilibrului, a meditaţiei calme şi senine, secolul al XVII-lea se dovedeşte a fi o perioadă măcinată de cele mai diverse contradicţii.

Autorul lucrării la care ne referim are meritul de a fi analizat cu competenţă filoanele contradictorii ale gîndirii etice, sociale care au brăzdat din plin secolul al XVII-lea. Urmărind evoluţia gîndirii etice în Franţa acestei perioade, Ernest Stere reuşeşte să demonstreze că în secolul clasicismului „sub aparenţa ordinii şi echilibrului, frămîntările spirituale, vicisitudinile conştiinţei occidentale s-au manifestat cu un relief impresionant” (p. 5). În acest cadru general izvorît din problematica socială şi antropologică a epocii, gîndirea moraliştilor a constituit în acelaşi timp un ferment activ care a influenţat puternic afirmarea crescîndă a conştiinţei de sine a omului în luptă cu dogmele seculare.

Concentrîndu-şi atenţia asupra problematicii etice din secolul clasicismului, Ernest Stere nu operează o clivare forţată a acestuia de ceea ce a fost înainte şi ceea ce va urma. Ernest Stere observă că un fir roşu uneşte Renaşterea franceză (secolul al XVI-lea), epoca clasicistă şi secolul luminilor. Este vorba de geneza şi dezvoltarea treptată a unui ev, — cel modern, care a propulsat pe scena istoriei burghezia, clasă acut interesată în acea perioadă în promovarea cunoaşterii ştiinţifice şi a autonomiei individului pe planul acţiunii şi al conştiinţei. Contradicţia dintre cerinţele noii clase, pe de o parte, şi feudalism şi instituţia bisericii, pe de altă parte, care a ajuns la apogeu la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, constituie după cum subliniază autorul, trăsătura de unire între cele trei mari epoci mai sus amintite. Astfel că întreaga dezvoltare a gîndirii etice din această îndelungată perioadă „...a avut la origine un conflict fundamental : conflictul cu adînci rădăcini sociale, dintre nevoia de autonomie a conştiinţei individuale şi impersonalitatea tiranică a dogmei, dintre noile tendinţe şi presiunea bisericii catolice care nu înţelege să renunţe de bună voie la privilegiile ei” (p. 23).

În perioada Renaşterii, morala oficială, morala bisericii catolice, care a jucat un rol activ în menţinerea feudalismului, poseda încă suficiente resurse de sprijinire a acestuia. Totuşi, subliniază E. Stere, ea prezenta unele semne de slăbire a autorităţii în faţa noii orientări culturale impuse de ascensiunea burgheziei, de progresele spiritului ştiinţific şi ale Reformei. O contribuţie esenţială în această direcţie a adus-o mişcarea sceptică din Renaştere promovată de scriitori şi moralişti de renume, ca Rabelais, Montaigne, Charron, Guillaume du Vair, etc. Autorul arată că „...această mişcare avea la origină o reacţie morală, semnificaţia unui protest, a unei opoziţii critice la adresa diferitelor forme pe care le îmbrăca acţiunea de încătuşare a libertăţii individuale" (p. 44). Astfel că scepticismul Renaşterii, îndreptîndu-şi atacul împotriva concepţiei medievale despre lume şi militînd pentru libertatea de gîndire şi pentru respectul personalităţii umane, s-a afirmat ca o mişcare progresistă.

---

* Ernest Stere, *Gîndirea etică în Franţa secolului al XVII-lea*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1972, 241 pagini.

Analizînd coordonatele istorico-sociale ale secolului al XVII-lea, autorul scoate în evidenţă puternicile contradicţii care l-au măcinat : disensiunile existente între rege şi nobilii feudali, mizeria la care era condamnată ţărănimea prin a cărei exploatare se asigurau veniturile clerului, ale nobilimii, ca şi splendoarea curţii, sciziunea bisericii tradiţionale în biserici rivale şi răspîndirea calvinismului. E. Stere relevă faptul că înfăptuirea acestei sciziuni „nu a putut decît să încurajeze manifestările spiritului critic şi scepticismul în materie religioasă, ceea ce a constituit un ferment activ în evoluţia ideilor morale şi filozofice din Franţa secolului al XVII-lea" (p. 62).

Una din formele de manifestare a opoziţiei faţă de valorile perimate ale regimului feudal a fost mişcarea libertină. Autorul scoate în evidenţă faptul că libertinajul, filozofia liberei cugetări, a exercitat o puternică influenţă asupra mişcării etice şi ideologice din Franţa secolului al XVII-lea. Inspirîndu-se din operele lui Rabelais, Montaigne şi Charron, liberii cugetători (în rîndurile cărora se numărau personalităţi ilustre ca Lucilo Vanini, Théophile de Viau, Saint-Evremond, Pierre Gassendi, Pierre Bayle şi Fontenelle) se opuneau teologiei şi bisericii, condamnînd intoleranţa clasei dominante pentru adevărul ştiinţific.

Un fenomen interesant descris de E. Stere este acela al manifestării în chiar cercurile oamenilor bisericii a unui interes pentru natura umană şi pentru drepturile de afirmare ale acesteia. François de Sales, de exemplu, a încercat să realizeze o apropiere între credinţă şi cerinţele naturale ale sufletului uman.

Patru personalităţi marcante ale culturii secolului al XVII-lea sînt analizate monografic de către autor : Descartes, Pascal, La Rochefoucauld şi La Bruyère.

Meditaţia etică a lui Descartes este supusă unui examen minuţios. Sînt prezentate „cele două morale" ale gînditorului francez, „morala provizorie" şi „morala definitivă". Absenţa unor criterii ştiinţific întemeiate în vederea unei fundamentări riguroase a normelor morale îl fac pe Descartes să amîne elaborarea unei morale care să satisfacă cerinţele certitudinii teoretice (pe care de fapt filozoful francez nici nu ajunge s-o întemeieze).

Autorul analizează şi supune criticii maximele moralei provizorii a lui Descartes. Cu toate acestea accentele puse ni se par insuficiente. S-ar putea aduce obiecţia că „morala provizorie" trădează un conformism pe linia acceptării moralei curente a veacului. Metoda lui critic raţionalistă pune totul sub semnul întrebării... în afară de sfera moralităţii. Această suspendare a problemelor etice ne evidenţiază faptul că Descartes nu era interesat aşa de mult ca Pascal, de exemplu, de problematica omului ca fiinţă morală. Astfel că deşi e cu totul îndreptăţită valorificarea viziunii raţionaliste a lui Descartes,deci inclusiv poziţia lui etică (în special *Tratatul despre pasiuni* — care a introdus punctul de vedere fiziologic în cercetarea psihologiei omului), totuşi spaţiul acordat marelui filozof într-o istorie a eticii veacului al XVII-lea este disproporţionat (80 p.) faţă de cel acordat lui La Rochefoucauld sau La Bruyère (15 p. fiecare).

Plasînd în permanenţă gîndirea etică a perioadei cercetate în contextul mai larg al problematicii sociale, politice, religioase ce suscita conştiinţele secolului al XVII-lea, autorul reuşeşte să ne prezinte o imagine complexă a gînditorului care a fost Blaise Pascal. Meditaţia etică a lui Pascal este prezentată ca semnificativă pentru doctrina religioasă a jansenismului, pe care o depăşeşte însă datorită atitudinii lui raţionaliste, (ca om de ştiinţă), în faţa realităţii. Dealtfel, autorul ne înfăţişează un foarte colorat tablou al luptei de idei morale ce s-a dat, în acest secol, pe terenul religiei. Deşi jansenismul a fost o doctrină religioasă, el a lovit puternic în valorile moralei feudale. Nihilismului etic al cazuiştilor iezuiţi ca şi individualismul moralei aristocratice, care ignorau deopotrivă necesitatea legii morale, jansenismul le opune ideea primatului conştiinţei în raport cu autoritatea externă, — contribuind în acest fel la dezagregarea idealurilor moştenite din evul mediu.

Ni s-a părut foarte interesantă ideea autorului de a degaja din *Cugetările* lui Pascal un aspect prea puţin cunoscut pînă acum : aplecarea plină de interes a acestuia spre problemele social-politice ale timpului. Se poate vorbi, în cazul lui Pascal, de o adevărată teorie social-politică, îndreptată împotriva arbitrariului caracteristic rînduielilor feudale, precum şi a nedreptăţilor sociale existente. Mai mult, Pascal intuieşte şi izvorul primordial al nedreptăţii sociale — proprietatea privată. Anticipîndu-l pe Rousseau, el a relevat caracterul imoral al acesteia, — expresie a egoismului care înstrăinează pe om de umanitate şi de el însuşi.

În acest fel, E. Stere reuşeşte să demonstreze că umanismul pascalian se înscrie în cadrul acelei direcţii de gîndire reprezentată în Franţa secolului al XVII-lea de Descartes, Gassendi şi alţii şi care va culmina în secolul al XVIII-lea cu mişcarea enciclopedistă.

În ultimele două capitole ale cărţii, de o amploare mai redusă, E. Stere analizează ideile etice implicate în operele lui La Rochefoucauld şi La Bruyère.

Relevînd faptul că în maximele lui La Rochefoucauld, sub aparenţa unor adevăruri generale, erau denunţate de fapt realităţi morale caracteristice în primul rînd aristocraţiei, autorul scoate pertinent în evidenţă cauza puternicei rezonanţe a *Maximelor* în conştiinţa filozofilor secolului luminilor : prin metoda analizei morale, La Rochefoucauld pusese în relief valoarea unui principiu care se va afirma tot mai puternic în veacul al XVIII-lea — „necesitatea de a considera natura umană ca bază a adevărului şi a tuturor normelor morale ce privesc nu numai domeniul conduitei ci însăşi alcătuirea vieţii sociale" (p. 221—222).

În cazul lui La Bruyère, E. Stere relevă acuitatea excepţională cu care acesta a surprins realităţile morale ce însoţeau prefacerile sociale din timpul său, precum şi puternicul suflu democratic ce străbate întreaga operă a *Caracterelor*.

Analizele clare şi competente pe care le efectuează E. Stere, reconstituirea plină de viaţă a unei epoci semnificative pentru evoluţia gîndirii europene, participarea afectivă a autorului la problematica dezbătută, constituie tot atîtea calităţi care fac din această lucrare o reuşită apariţie editorială.

Miana Brucăr

MARGINALII ŞI COMENTARII

„APROPRIERE”, NU „APROPIERE”

Ne folosim de spaţiul acestei rubrici pentru a semnala şi îndrepta o vădită eroare de tipar strecurată în traducerea românească a unui pasaj important din *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* ale lui Marx, pasaj pe care autorii noştri îl citează frecvent după volumul : K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968.

„3) *Comunismul* ca suprimare *pozitivă a proprietăţii private* — această *autoînstrăinare a omului* — şi deci ca *apropiere* reală a *esenţei umane* de către om şi pentru om ; aşadar, ca o reîntoarcere completă şi conştientă, desăvîrşită în cadrul întregii complexităţi a dezvoltării de pînă acum, a omului pentru sine la starea sa de om *social*, adică de om uman”.

> (K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p.576).

Expresia din text : „ca *apropiere* reală a *esenţei umane*” trebuie citită (şi citată) corect : „ca *apropriere* reală a *esenţei umane*”, adică în concordanţă cu textul original german din *Manuscrisele* lui Marx : „als wirkliche *Aneignung des menschlichen Wesens*...”.

Că eroarea semnalată e una de tipar şi nu de traducere rezultă limpede din faptul că acelaşi termen „*apropriere*” (*Aneignung*) apare în formă corectă pe aceeaşi pagină 576, ca şi în alte contexte învecinate (p. 574, 578, 579 etc.). În forma corectă de „*apropriere* reală a *esenţei umane*” întîlnim expresia şi în fragmentul din *Manuscrise*... pe care îl reproduce o altă ediţie românească din Marx şi Engels : *Despre artă*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 233.

Rectificarea propusă era necesară deoarece termenul „apropriere” (Aneignung) are în *Manuscrise economico-filozofice* o funcţie semantică şi filozofică importantă iar pasajul cu eroarea de tipar semnalată reprezintă un text-cheie al tînărului Marx, text pe care autorii noştri îl citează adesea în forma greşită din volum. Ar fi de dorit prin urmare ca posesorii ediţiei româneşti *Scrieri din tinereţe* să opereze cuvenita îndreptare de la p. 576, rîndul al patrulea de sus : *apropriere*, în loc de : *apropiere*.

M. Ciurdariu

COMENTARII FĂRĂ CUVINTE *

„*SOCIOLOGIA ÎN IMPAS* ? de Iosif Natanson, Iaşi, „Junimea”, 1972, 181 p.”.

„Aş vrea să asigur pe cititor că ***titlul prezentei lucrări*** izvorăşte din frămîntări şi căutări autentice, sincere şi nu este rodul unei preţiozităţi sterile, întîlnite prin saloane sau în cercurile nonconformiştilor din principiu” (p. 6).

---

* adică prin sublinierea tezelor şi propoziţiilor care nu se articulează logic în contextul cărţii (*M.D.*).

Rev. Filoz., 20, 6, p. 743–744, Bucureşti, 1973.

,,Într-adevăr, pornind de la întrebarea dacă sociologia este în impas, eu am pus în discuţie *dificultăţi grave în care se zbate în prezent* **sociologia**, ajungînd la concluzia că este vorba de o *criză profundă a* **sociologiei nemarxiste** *contemporane*, care la rîndul ei, reflectă criza socială a capitalismului" (p. 5).

,,Într-adevăr, în multe ţări sociologia se află în faţa unor asemenea dificultăţi. *Situaţia* **nu** *este însă caracteristică* **tuturor ţărilor capitaliste** *şi ca atare nu am putea vorbi de un impas al sociologiei în ansamblu*" (p. 13).

,,Între altele trebuie să relevăm faptul că actualmente *criza sociologiei nu este şi nu poate fi o criză a întregii sociologii*, ci numai *a sociologiei nemarxiste*, pentru că sociologia din ţările socialiste are toate condiţiile şi posibilităţile de a da răspunsuri temeinice oricăror probleme sociale" (p. 15).

,,În pofida scindării lumii în două sisteme, *în pofida contextelor diferite, nu există două sociologii ci* **o singură ştiinţă sociologică**" (p. 170).

,,Este sociologia în impas ? Da, dar *numai pentru cei care refuză teoria marxistă*" (p. 171).

M. D.

MINUS ARGUMENTUL ULTIM...

În ,,marginaliile" *Despre eseu, curaj şi maturitate* apărute în ,,Revista de filozofie" nr. 1/1973 îi reproşam criticului Alexandru George faptul că, preluînd unele aprecieri negative ale lui Hasdeu şi Iorga la adresa lui Titu Maiorescu, ajunge la o serie de oscilaţii şi inconsecvenţe în propriile judecăţi asupra mentorului junimist. Ca probă, îi semnalam lui A.G. patru exemple de afirmaţii divergente extrase din articolele domniei sale referitoare la Titu Maiorescu.

În finalul notelor respective mai produceam un exemplu de ,,oscilaţie" logică întemeiat pe un citat din recenzia domniei sale asupra cărţii: *Paul Zarifopol, ,,Pentru arta literară"* (,,Viaţa românească", nr. 8, 1971). La apariţia marginaliilor, A.G. ne-a atras atenţia că citatul din această recenzie *relatează* liber idei ale lui Paul Zarifopol şi ca atare nu-i pot fi atribuite domniei-sale. Redăm pasajul cu pricina :

,,*Kant, de pildă, nu era nici una nici alta şi a ajuns să se ocupe de artă din necesitatea de a-şi rotunji sistemul filozofic. El este unul dintre cei mai mari vinovaţi de instituirea esteticii filozofice, care prin prestigiul ei îndepărtează pe gînditori de la problemele specifice artei, deopotrivă individuale şi inexplicabile raţional...*" (,,Viaţa românească", nr. 8/1971, p. 75).

Atribuind lui A.G. o propoziţie din acest pasaj am comis o eroare de adresă şi de atribuire, pe care o recunoaştem ca atare împreună cu urmarea ei : retractăm obiecţia de ,,inconsecvenţă" întemeiată pe citatul de mai sus şi cerem scuze criticului pentru această greşeală (menţinînd în rest obiecţia).

Situaţia e cu atît mai incomodă şi mai instructivă cu cît specia de eroare pe care am săvîrşit-o are drept cauză şi explicaţie tocmai ceea ce îi reproşam lui Alexandru George : faptul că ,,prelungeşte" şi preia fără examen critic judecăţile altor autori. Într-adevăr, eroarea de atribuire pe care am comis-o provine din faptul că n-am extras citatul în cauză direct de la sursă, adică din articolul original, ci dintr-o revistă care ne căzuse întîmplător în mînă (,,Comentar", nr. 2, 1972), unde citatul era reprodus şi comentat ca exprimînd opinia lui A.G. Preluînd fără verificare eroarea de lectură şi de înţelegere a comentatorului de la altă revistă ,,am încălcat străvechiul dicton al bunei argumentări : *Sapiens nihil affirmat quod non probet*.

M. Deznan

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001, telex 011631, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

P.P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. I (**Problema cunoașterii**), 1969, 785 p., 34 lei; vol. II (**Destinul omenirii**, vol. 5), 1971, 764 p., 34 lei; vol. III (1. **Istoria filozofiei moderne**; 2. **Problema ontologică**), 1972, 536 p., 27 lei.

ION BANU, **Platon heracliticul. Contribuție la istoria dialecticii**, 1972, 243 p., 25 lei.

Acad. C.I. GULIAN (sub red.), **Confruntări despre om și cultură**, 1972, 188 p., 8 lei.

ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei; vol. IV, 1972, 340 p., 20 lei.

* * * **Istoria filozofiei românești**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR ERNEST MAȘEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil și imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 311 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

E. FISCHBEIN și C. VOICU (sub red.), **Interacțiunea proceselor cognitive. Studii și cercetări experimentale**, 1973, 323 p., 12 lei.

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul și activitatea umană. Atenția și zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPÂNOIU, **Relații umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie socială concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

SOCIOLOGIE

OVIDIU BĂDINA (sub red.), **Tineret rural. Participare și acțiune socială**, colecția „Tineretul și lumea de mîine", 1972, 255 p., 10,50 lei.

MARIA FULEA și MARIA COBIANU, **Organizarea muncii în cooperativele agricole de producție**, „Bibliotheca sociologica" 2, 1972, 371 p., 12 lei.

HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 203 p., 8,50 lei.

MIRCEA ȘILEȚCHI și LISETTE CURTA, **Modelare matematică a proceselor sociale**, „Bibliotheca sociologica 1", 1972, 267 p., 7,75 lei.

MARIA POPESCU și AL. TĂNASE (sub red.), **Sociologia și știința conducerii**, 1972, 371 p., 1 pl., 12 lei.

REV. FILOZ., 20, 6, P. 625 – 744, BUCUREȘTI, 1973

I.P.I. c. 2984 | 43 503 | **Lei 20.—**

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7999

TOMUL 20, 1973

B Adra

Nr. 7

OMUL ŞI CONTEMPORANEITATEA

În întîmpinarea celui de-al XV-lea Congres Mondial de Filozofie, 17 — 22 septembrie 1973, Varna-Bulgaria

Participă : DUMITRU MAZILU, RADU FLORIAN, SERGIU TAMAŞ, PETRU PÂNZARU, C. I. GULIAN, CĂTĂLIN MAMALI, CORNEL POPA, AL. BOBOC, VICTOR SĂHLEANU, NADIA STAHOVSCHI, HENRI WALD, CONSTANTIN NOICA, V. MOGLESCU, RADU TOMOIAGĂ, PETRU VAIDA, CORNEL DAMIAN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1906 0 IIII 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: GHEORGHE AGHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNÖ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI", Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa : B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București Telefon 50. 61. 65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

Γ 7999

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 20 Nr. 7 1973

ULL 2014

2022

SUMAR

OMUL ŞI CONTEMPORANEITATEA

În întîmpinarea celui de-al XV-lea Congres Mondial de Filozofie, 17–22 septembrie 1973, Varna–Bulgaria

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- DUMITRU MAZILU, Socialism şi umanism 749
- RADU FLORIAN, Valori ale umanismului marxist 761
- SERGIU TAMAŞ, Marxismul şi ecologia politică 769
- PETRU PÂNZARU, Conceptul de esenţă umană în filozofia politică marxistă . . . 775
- C. I. GULIAN, „Civilizaţie" şi „cultură" în epoca noastră 783
- CĂTĂLIN MAMALI, Statusul subiectului în cercetarea socială. Consecinţe epistemologice şi etice 791
- CORNEL POPA, Teoria sistemelor şi acţiunea normată 799
- AL. BOBOC, În jurul problemelor actuale ale teoriei semnificaţiei 807
- VICTOR SĂHLEANU, Teoria sistemelor ca o cale către o „Antropologie abstractă" 813
- NADIA STAHOVSCHI, Structura universului spinozist şi destinul omului 821

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- HENRI WALD, Limbaj şi creaţie 831
- CONSTANTIN NOICA, Prospectiv şi retrospectiv în umanism 841
- V. MOGLESCU, Homo faber – între necesitate şi libertate 847

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- RADU TOMOIAGĂ, Antropologia filozofică a lui Mihai Ralea 857

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Umanismul lui Tudor Vianu (*Petru Vaida*) 869
- Fenomenologia şi problematica omului (*Cornel Damian*) 872

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Simpozion asupra teoriei sistemelor (*Alexandru Bădulescu*) 875

Rev. filoz., 20, 7, p. 745–876, Bucureşti, 1973

19081

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 20 N° 7 1973

SOMMAIRE

L'HOMME ET LA CONTEMPORANÉITÉ

En attendant le XVe Congrès Mondial de Philosophie,
17–22 septembrie 1973, Varna–Bulgarie

ÉTUDES ET ARTICLES Page

- DUMITRU MAZILU, Socialisme et humanisme 749
- RADU FLORIAN, Valeurs de l'humanisme marxiste 761
- SERGIU TAMAŞ, Le marxisme et l'écologie politique 769
- PETRU PÂNZARU, Le concept d'essence humaine dans la philosophie politique marxiste 775
- C. I. GULIAN, ,,Civilisation" et ,,culture" dans notre époque 783
- CĂTĂLIN MAMALI, Le ,,status" du sujet dans la recherche sociale. Conséquences épistémologiques et éthiques 791
- CORNEL POPA, La théorie des systémes et l'action basée sur les normes . . . 799
- AL. BOBOC, Quelques problèmes actuels de la théorie de la signification 807
- VICTOR SĂHLEANU, La théorie des systèmes comme acheminement vers une ,,Anthropologie abstraite" 813
- NADIA STAHOVSCHI, La structure de l'univers spinoziste et le destin de l'homme 821

NOTES PHILOSOPHIQUES

- HENRI WALD, Langage et création. 831
- CONSTANTIN NOICA, Prospectif et rétrospectif dans l'humanisme 841
- V. MOGLESCU, Homo faber – entre la nécessité et la liberte 847

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- RADU TOMOIAGĂ, L'anthropologie philosophique de Mihai Ralea 857

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- L'humanisme de Tudor Vianu (*Petru Vaida*) 869
- La phénoménologie et la problématique de l'homme (*Cornel Damian*) 872

LA VIE SCIENTIFIQUE

- Symposium au sujet de la théorie des systèmes (*Alexandru Bădulescu*) 875

Rev. Filoz.. 20, 7, p. 745–876, Bucureşti, 1973

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 20 № 7 **1973**

СОДЕРЖАНИЕ

ЧЕЛОВЕК И СОВРЕМЕННОСТЬ

Навстречу XV-му Всемирному Философскому Конгрессу,
17–22 сентября 1973 г., Варна – Болгария

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Стр.

- ДУМИТРУ МАЗИЛУ, Социализм и гуманизм 749
- РАДУ ФЛОРИАН, Ценности марксистского гуманизма 761
- СЕРДЖИУ ТАМАШ, Марксизм и политическая экология 769
- ПЕТРУ ПЫНЗАРУ, Понятие человеческой сущности в марксистской политической философии 775
- К. И. ГУЛИАН, ,,Цивилизация'' и ,,культура'' в нашу эпоху 783
- КЭТЭЛИН МАМАЛИ, Статус субъекта в социальном исследовании. Эпистемологические и этические следствия 791
- КОРНЕЛ ПОПА, Теория систем и нормированное действие 799
- АЛ. БОБОК, Относительно современных проблем теории семнификации . . 807
- ВИКТОР СЭХЛЯНУ, Теория систем как путь к ,,Абстрактной антропологии'' 813
- НАДЯ СТАХОВСКАЯ, Структура спинозовского универса и судьбы человека 821

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- ГЕНРИ ВАЛЬД, Язык и творчество 831
- КОНСТАНТИН НОЙКА, Проспективное и ретроспективное в гуманизме . . 841
- В. МОГЛЕСКУ, Homo faber между свободой и необходимостью . . . 847

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ РУМЫНСКОЙ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

- РАДУ ТОМОИАГЭ, Философская антропология Михая Рали 857

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Гуманизм Тудора Виану (*Петру Вайда*) 869
- Феноменология и проблематика человека (*Корнел Дамьян*) 872

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Симпозион по вопросам теории систем (*Ал. Бэдулеску*) 875

Rev. Filoz., **20**, 7, p. 745–876, Bucureşti, 1973

STUDII ŞI ARTICOLE

SOCIALISM ŞI UMANISM

DE

DUMITRU MAZILU

După cum se ştie, studiul problemelor omului, istoria umanismului cunosc o largă afirmare de-a lungul veacurilor, ceea ce demonstrează atît interesul constant îndreptat către o asemenea problemă, cît şi progresul pe care îl realizează cunoaşterea omenească. Astfel, dacă antichitatea greco-romană şi-a exprimat admiraţia şi încrederea în om, în puterea sa prometeică, Renaşterea a opus concepţiilor medievale — care înjoseau omul socotindu-l un fulg neputincios în bătaia vîntului — o concepţie *optimistă* despre om, virtual creator al culturii materiale şi spirituale. Adesea, însă, concepţiile umaniste au fost limitate, inconsecvente, prea abstracte. Fundamentarea umanismului socialist a constituit un moment de cotitură în întreaga istorie a umanismului şi a umanităţii.

1. CONŢINUT, TRĂSĂTURI DEFINITORII

Noua orînduire socială înfăptuieşte cea mai adîncă eliberare a oamenilor — eliberarea de exploatare, de asuprire — îi asigură omului posibilităţi de a se afirma liber şi nestingherit, de a-şi pune în valoare talentul, deprinderile, cunoştinţele. Socialismul îşi propune să ridice omul la înălţimea afirmării sale depline. Întreaga activitate socială şi politică în noua orînduire este pusă în slujba omului, dezvoltării şi afirmării personalităţii sale : „Trebuie să militäm cu consecvenţă şi hotărîre — sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu —, în spiritul înaltelor principii ale umanismului socialist, pentru a deschide fiecărui membru al societăţii posibilităţi nelimitate în vederea manifestării nestingherite a personalităţii sale, pentru a-i crea condiţii de a-şi aduce contribuţia la înflorirea societăţii socialiste la progresul şi prosperitatea patriei. [1]

Este astăzi un adevăr recunoscut că, esenţa noii orînduiri o constituie *umanismul său*, prin care idealurile de dreptate socială, de suveranitate a poporului, de dragoste şi respect faţă de om, de asigurare a unor drepturi

---

[1] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 93—94.

Rev. Filoz., 20, 7, p. 749—759, Bucureşti, 1973.

şi libertăţi consecvent democratice, a unor *condiţii* şi *şanse* egale de afirmare pentru fiecare cetăţean al ţării — în producţia materială, în creaţia ştiinţifică şi culturală, în activitatea politică şi socială — *devin o realitate concretă*, se înfăptuiesc în practică. Socialismul dă noi dimensiuni umanismului, în primul rînd, prin *consecvenţa sa teoretică şi legătura organică cu practica şi acţiunea socială*. În condiţiile socialismului, *umanismul reprezintă expresia celei mai înalte preţuiri a omului*, a valorilor produse de om, a aspiraţiilor acestuia. Acest umanism pune în centrul tuturor prefacerilor sociale, tuturor schimbărilor spre mai bine *omul concret*, un om real, cu probleme şi trebuinţe, cu aspiraţii, cu gînduri şi sentimente concrete, deoarece fericirea acestui om real nu poate fi făurită decît într-o societate *reală, concretă*. Avînd o asemenea viziune asupra umanismului, socialismul a înfăptuit eliberarea omului, a adoptat măsuri efective pentru a crea condiţiile afirmării lui depline, într-o orînduire în care — în mod necesar — poporul însuşi devine deopotrivă *obiectul* şi *subiectul* guvernării. Socialismul imprimă umanismului trăsături proprii, *cu forţă definitorie*, prin comparaţie cu tot ce a creat mai bun trecutul istoric. În primul rînd, îi conferă un *caracter constructiv, optimist*; socialismul porneşte de la ideea că lumea este produsul omului şi că stă în puterea lui să transforme lumea sa şi, totodată, să-şi creeze posibilităţi practice de a se transforma pe sine însuşi. În orînduirea noastră — profund angajată în opera de dezvoltare socialistă multilaterală, în condiţiile creşterii rolului factorului conştient, a organizării superioare a vieţii sociale — fiecare cetăţean îşi înţelege tot mai bine îndatoririle ce-i revin în perspectiva consolidării noului edificiu social. În acest context, omul pătrunde şi înţelege tot mai clar drumul şi rostul vieţii sale în viitor, ceea ce este de natură a-l orienta limpede spre participarea activă şi responsabilă la opera de edificare a unui viitor mai bun, de făurire a unor condiţii superioare de muncă şi de viaţă. Conştient de locul său în societate, omul se îndreaptă spre a realiza ceea ce este durabil în timp, util umanităţii, implicit lui însuşi, fiecare membru al comunităţii, întreaga comunitate umană dobîndind dimensiunea factorului decisiv al progresului.

Totodată, socialismul — propunîndu-şi drept scop crearea condiţiilor materiale, sociale, politice, juridice şi spirituale pentru formarea şi dezvoltarea multilaterală a omului — conferă umanismului un *caracter integral*. Socialismul presupune înflorirea capacităţilor creatoare şi afirmarea efectivă a personalităţii umane, dezvoltarea omului ca *lucrător*, ca *producător* de bunuri materiale şi spirituale, ca *activist pe tărîm social*, ca *persoană morală* şi cultă, purtătoare a înaltelor valori etice şi estetice, ca om *cu variate trebuinţe* materiale şi spirituale, capabil să se autodepăşească continuu, ca om cu un înalt simţ al responsabilităţii, atît faţă de acţiunile sale, cît şi faţă de activitatea colectivităţii din care face parte. Socialismul militează pentru înţelegerea faptului că educaţia socialistă a maselor implică—atît cunoaşterea temeinică a ceea ce este valoros în domeniul culturii, ştiinţei şi tehnicii contemporane, stăpînirea deplină a profesiunii—cît şi *însuşirea concepţiei filosofice despre lume şi societate* a partidului comunist, materialismul dialectic şi istoric, formarea unei atitudini civice înaintate[2]. Evident, între toate aceste cerinţe fundamentale

---

[2] Vezi Alexandru Tănase, *Cunoaştere—acţiune—conducere*, în *Sociologia şi ştiinţa conducerii*, Bucureşti, Edit. Academiei Republicii Socialiste România, p. 15 şi urm.

ale formării personalităţii umane în socialism există o intercondiţionare reciprocă. Capacitatea fiecărei personalităţi depinde de gradul în care recepţionează ceea ce este esenţial şi util din multitudinea de informaţii existente în prezent, precum şi de măsura în care le aplică în mod creator la locul său de muncă. Din optica instruirii, universalitatea nu înseamnă a şti şi a putea totul, ci a-ţi însuşi cunoştinţele necesare activităţii şi vieţii sociale, iar folosire raţională a timpului liber înseamnă a evita în mod conştient unilateralizarea posibilă a structurii personalităţii. Practica constructivă arată că înţelegerea justă a problemelor politice fundamentale — concomitent cu celelalte cunoştinţe — are o semnificaţie deosebită în formarea caracterului, în împlinirea şi realizarea armonioasă a personalităţii.

În acelaşi timp, socialismul conferă umanismului un *caracter militant*, care-şi află expresia în participarea activă a omului la procesul dezvoltării, la căutarea şi promovarea — cu un acut simţ al progresului — a noului, a tot ce este avansat, înaintat, şi combaterea hotărîtă a stărilor şi faptelor negative, a tot ce contravine dezvoltării. În condiţiile noii orînduiri, omul capătă un tot mai acut spirit novator[3] contribuind cu tot mai mult succes la înfăptuirea operei de înnoire socială şi înălţare umană[4].

2. SOCIALISM, DEMOCRAŢIE, UMANISM

Experienţa social-istorică a confirmat existenţa unei relaţii organice indestructibile între socialism, democraţie şi umanism în toate etapele luptei pentru socialism şi comunism. Această relaţie are un conţinut tot mai bogat de la o etapă la alta, începînd încă în condiţiile societăţii capitaliste, cînd mişcarea revoluţionară a proletariatului îşi pune ca ţel strategic cucerirea puterii politice, a unei adevărate democraţii, atît de necesare *înfăptuirii condiţiei umane*, realizării şi afirmării personalităţii. Merită să reamintim în acest sens, aprecierile lui V.I. Lenin : „Socialismul — atrăgea atenţia marele gînditor — nu este posibil fără democraţie în două sensuri : 1. proletariatul nu poate săvîrşi revoluţia socialistă dacă nu este pregătit în vederea acesteia prin lupta pentru democraţie ; 2. socialismul victorios nu poate să-şi menţină victoria şi să ducă omenirea spre dispariţia treptată a statului fără înfăptuirea democraţiei depline"[5] Desigur, fenomenele sînt deosebit de complexe în realitate[6] ; orice atitudine superficială în analiza efectuată fiind dăunătoare. Corelaţia socialism — democraţie — umanism se cere a fi cercetată într-un context mai larg, din care *determinările obiective*, factorii economici, nu pot lipsi. Interdependenţele sînt numeroase, posibilităţile de exagerare continuînd să existe. Unele interpretări se dau chiar şi în legătură cu locul şi rolul ştiinţei, tehnicii, surprinzîndu-se schimbările pe care le-ar putea genera, în climatul *democratic*, în *structura* și *finalitatea* condiției umane.

---

[3] Vezi, Leonte Răutu, *Dinamica structurilor şi relaţiilor sociale în societatea socialistă*, în „Era socialistă", nr. 2/1973, p. 5—6.

[4] Vezi, Călina Mare, *Personalitatea umană în socialism*, în „Era socialistă", nr. 3/1973, p. 15—16.

[5] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1957, p. 67.

[6] Vezi, Ioan Ceterchi, *Dezvoltarea democraţiei socialiste în actuala etapă*, în „Era socialistă", nr. 7/1972, p. 27—28.

Astăzi, este demonstrat deja că problemele *democrației*, *condiției umane* nu mai pot fi înțelese, explicate în afara evoluției științei și tehnicii, care triumfă în mod inevitabil asupra formelor tradiționale de producție și de viață. Întreprinderile izolate, unitățile teritoriale sînt înlocuite de un singur aparat de producție cu un *sistem automat* de mașini, unde fiecare verigă a producției nu poate să se dezvolte decît ca o parte dintr-un tot, în care trebuie să se respecte proporții severe, la baza cărora stă o riguroasă repartiție a muncii și un raport proporțional între diferitele elemente ale producției și oamenii folosiți într-un sector sau altul de producție și unde, în sfîrșit, evoluția tehnicii cere realizarea cuceririlor sale după un plan, în timp ce noile probleme ale științei și tehnicii dau loc, pe scară largă, la o concentrare a eforturilor într-o anumită direcție importantă[7]. Mijloacele actuale de transport înlătură distanța dintre oameni; telefonul, radioul, televiziunea favorizează înțelegerea mutuală etc. Indiscutabil că toate aceste tendințe obiective au o influență diferită asupra vieții sociale. Așa cum arată evoluția sistemului socialist de organizare a economiei, se poate îmbina *centralismul* generat în mod obiectiv de evoluția științei și tehnicii și o *democratizare* care se dezvoltă din ce în ce mai mult, adevărata putere populară[8]. Un astfel de sistem nu este o invenție. El a fost creat în cursul evoluției și al perfecționării *statului socialist*. Acesta este centralismul democratic. Condiția existenței sale este trecerea mijloacelor de producție din mîinile unor persoane particulare în mîinile poporului și crearea unui stat — ca organ al poporului, exponent fidel al intereselor sale.

Unii autori burghezi — exagerînd rolul tehnocrației în organizarea și conducerea vieții sociale[9] — sînt de părere că mijloacele noi ale științei vor exercita o influență deosebită asupra *condiției umane*, ajungîndu-se pînă acolo încît se vor produce în mod artificial oameni dotați cu calități psihice și fiziologice stabilite dinainte printr-o acțiune deliberată[10] asupra activității psihice a omului cu ajutorul unor metode și preparate farmaceutice, provocîndu-se individului o anumită stare psihologică sau fiziologică de natură a-l aduce în stare de robot[11]. În prezent este întreținută deja — în persoana unor savanți, tehnicieni și manageri — o elită științifică și tehnică, devotată capitalului, care acționează prin mijloace din cele mai diferite pentru a-i realiza, la nivelul exigențelor moderne, interesele, scopurile urmărite nu numai pe plan *individual*, ci și *social*.

Noua orînduire socială, constituită în alte condiții sociale și economice, înlătură treptat diferențele dintre munca intelectuală și munca fizică, dintre oraș și sat, și oferă tuturor posibilitatea de a urma un învățămînt superior și de a-și dezvolta capacitățile creatoare în domeniul pe care şi l-au ales. În societatea socialistă, ca urmare a adîncirii continue a *democratismului*, se creează asemenea condiţii în care oamenii sînt nu numai *instruiţi*, ci şi *educaţi* în spiritul celor mai înalte tradiţii elaborate în cursul istoriei umanităţii[12]. Acesta este un climat al dezvoltării personalităţii omului, afirmării sale depline ca expresie a adăugării unor *noi dimensiuni condiţiei umane.*

---

[7] Vezi, *Die Auswärtige Politic der Bundesrepublic Deutschland*, Köln, Verlag Wissenschaft, 1972, p. 93 și urm.

[8] Vezi, Gheorghe Stoica, *Perfecționarea cadrului organizatoric al democrației socialiste*, în ,,Era socialistă'', nr. 1/1973, p. 6—7.

[9] Vezi, Don. K. Price, *Science et Pouvoir*, Fayard, Paris, 1972 p. 208 și urm.

[10] Vezi, E. Mayar, *Biological Man and the Year 2000*, Daedalus, Cambridge, Mass., 1967, p. 832—836.

[11] *Ibidem*, p. 835.

Fiecare om, într-o societate întemeiată pe înalte principii morale, va avea posibilitatea să-şi dezvolte la *maximum gîndirea*, îşi va însuşi principiile purităţii morale şi ale perfecţiunii fizice[13]. Astfel de oameni nu vor accepta să fie cobai şi nu vor permite să se ia măsuri efective care să dăuneze vieţii lor, fiziologiei şi activităţii lor psihice. În condiţiile create de societatea socialistă, oamenii îşi hotărăsc ei înşişi soarta, folosind cuceririle dobîndite pe toate planurile în propriile lor interese.

Experienţa istorică demonstrează convingător că preluarea conducerii societăţii, cucerirea puterii de stat de către proletariat şi ceilalţi oameni ai muncii constituie condiţia *sine qua non* a desfiinţării bazelor obiective ale *alienării umane*, atît a celor economice, cît şi a celor politice[14]. Aceasta nu poate însemna, evident, că prin instaurarea puterii politice a poporului muncitor şi a proprietăţii socialiste se asigură, *ipso facto*, participarea întregului demos la conducerea societăţii. Democraţia nu se naşte pe deplin maturizată din noile relaţii de producţie, iar baza ei social-politică obiectivă nu semnifică un determinism automat. Îi revine factorului subiectiv, în speţă, partidului comunist[15] sarcina de a organiza şi conduce întregul proces de dezvoltare *conştientă* a societăţii socialiste, inclusiv a democraţiei. Experienţa mişcării muncitoreşti arată că, din punctul de vedere al *acţiunii politice*[16], abordarea justă a relaţiei socialism — democraţie — umanism are o deosebită însemnătate pentru elaborarea liniei strategice şi a orientărilor tactice de către partidul revoluţionar al clasei muncitoare[17]. În acest fel, relaţia socialism — democraţie — umanism nu constituie numai subiectul unor discuţii teoretice, ci şi al unei vaste activităţi pe terenul vieţii sociale practice, soluţionarea ei raţională, în funcţie de cerinţele *reale* ale progresului istoric, ale construcţiei socialiste şi comuniste, fiind o parte intrinsecă a întregii activităţi revoluţionare a partidului marxist-leninist.

Existenţa unui sistem suplu al democraţiei care se armonizează cu cerinţele fiecărei etape pe care o parcurge ţara noastră este oglindită în măsurile care s-au luat cu privire la *perfecţionarea* activităţii organelor de stat centrale şi locale[18], în creşterea rolului organizaţiilor de masă şi obşteşti, în întărirea legalităţii socialiste, în creşterea rolului opiniei publice etc. Sistemul democraţiei noastre socialiste conferă cetăţenilor drepturi şi libertăţi reale, care sînt garantate de statul socialist, cum ar fi dreptul la muncă, la învăţătură, la odihnă, accesul egal la valorile culturale, inviolabilitatea persoanei, dreptul de asociere, libertatea cuvîntului şi a presei etc. Pe baza relaţiilor socialiste, *drepturile se îmbină armonios cu îndatoririle*. Eforturile făcute de societatea noastră trebuie să-şi găsească rezonanţa in spiritul de răspundere şi iniţiativă din partea fiecărui cetăţean al ţării.

---

[12] Vezi, Dumitru Popescu, *Implicaţii ale programului ideologic al partidului în creaţia literar-artistică*, în *Perfecţionarea organizării şi conducerii vieţii economice, de stat şi sociale*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 369—371.

[13] Vezi, Leonte Răutu, *Pregătirea cadrelor — sarcină fundamentală a şcolii*, în *Perfecţionarea organizării şi conducerii vieţii economice, de stat şi sociale*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 387—388.

[14] Vezi, Călina Mare, *Op. cit.*, p. 15—16.

[15] Vezi, Mihai Petrescu, *Ştiinţa şi acţiunea socială în procesul conducerii politice*, în ,,Era socialistă", nr. 10/1973 p. 29—30.

[16] *Ibidem.*

[17] *Ibidem.*

[18] Vezi, Gheorghe Stoica, *Op. cit.*, p. 7—8.

Umanismul democraţiei noastre îşi găseşte expresia şi în faptul că a desfiinţat pentru *totdeauna* asuprirea naţională şi a creat condiţii egale de dezvoltare şi de afirmare tuturor cetăţenilor, fără deosebire de naţionalitate[19], care participă la edificarea noii societăţi în toate compartimentele de activitate.

Participarea conştientă a tuturor cetăţenilor la făurirea noii societăţi demonstrează că orînduirea socialistă creează *premisele materiale şi spirituale* de formare şi afirmare a personalităţii, tot astfel cum dezvoltarea continuă a ţării pe drumul progresului social presupune oameni multilateral dezvoltaţi.

3. UN CADRU ADECVAT AFIRMĂRII OMULUI

O orînduire consecventă principiilor sale *umaniste* are obligaţia să asigure omului un cadru firesc pentru afirmare ; este o *premisă indispensabilă* a realizării efective a condiţiei umane. În lume există diferite *opinii* — şi, după cum se ştie, — variate *practici* în acest sens. În România — mai ales în ultimii ani — s-a acordat o atenţie cu totul deosebită promovării unor coordonate necesare, după cum demonstrează experienţa, *fireşti*, afirmării omului. Au o semnificaţie deosebită în înţelegerea concepţiei umaniste a partidului şi statului nostru[20] adoptarea unui nou Cod penal şi a unui nou Cod de procedură penală [21] în anul 1968, a unor reglementări juridice în diferite domenii de activitate, a unor legi organice cu privire la activitatea organelor judiciare, urmărindu-se consecvent nu numai *proclamarea* drepturilor şi libertăţilor, ci şi ocrotirea, apărarea lor prin mijloace specifice dreptului[22].

În acelaşi spirit, Conferinţa Naţională a partidului a acordat o importanţă deosebită *dezvoltării* condiţiilor economice, sociale, juridice, necesare înfloririi continue a personalităţii umane, insistîndu-se asupra precizării mai riguroase *atît a drepturilor*, cît şi *a obligaţiilor*, a îndatoririlor ce-i revin omului, fiecărui cetăţean în procesul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Este semnificativ în acest sens faptul că în noul

---

[19] Vezi, Richard Winter, Ladislau Banyai, *Rezolvarea problemei naţionale — rezultat al făuririi societăţii socialiste*, în *Perfecţionarea organizării şi conducerii vieţii economice, de stat şi sociale*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 348 şi urm.

[20] Vezi, Ioan Ceterchi, *Noile realităţi economico-sociale şi legislaţia socialistă*, în ,,Era socialistă'', nr. 1/1973, p. 25.

[21] Modificările efectuate legislaţiei penale în cea de a X-a sesiune a celei de a VI-a legislaturi a Parlamentului nostru socialist, îi dau — după cum se ştie — noi dimensiuni umaniste. (Vezi, Dumitru Mazilu, *În spiritul umanismului societăţii noastre socialiste*, în ,,Pentru patrie'', nr. 4/1973, p. 2).

[22] Vezi, Dumitru Mazilu, *Funcţiile statului socialist*, Bucureşti, Edit. Academiei Republicii Socialiste România, 1972, p. 260—261.

Cod al Muncii se stipulează : „Drepturile şi îndatoririle fiecărui membru al colectivului de muncă din cadrul unităţilor socialiste sînt menite să asigure *participarea efectivă* la gospodărirea cu spirit de răspundere a mijloacelor materiale şi financiare încredinţate de stat colectivelor de oameni ai muncii, la valorificarea în grad superior a resurselor materiale şi umane ale ţării, pentru o înaltă eficienţă economică în toate compartimentele de activitate, în scopul *asigurării creşterii nivelului de civilizaţie şi bunăstare* a fiecăruia, a întregului popor" (subl. ns. — *D.M.*). În felul acesta, în temeiul analizei efectuate de către Conferinţa Naţională a partidului, se consemnează nu numai drepturile şi obligaţiile propriu-zise ale fiecărui membru al colectivului de muncă, ci sînt statornicite cu deplină claritate *sensurile majore, finalităţile* activităţii oamenilor muncii, dîndu-se expresie juridică locului şi rolului ce le revine în activitatea socială. În acelaşi timp, noile reglementări promovează *garanţii* puternice în ocrotirea şi apărarea drepturilor fiecărei persoane încadrate în muncă. Astfel, în temeiul normelor elaborate, drepturile persoanelor integrate în procesul activităţii profesionale în cadrul unităţilor socialiste *nu pot face obiectul vreunei învoiri sau tranzacţii* în vederea renunţării la aceste drepturi sau a limitării lor, fiind apărate de stat împotriva oricăror încălcări, a oricăror manifestări de subiectivism, abuz sau arbitrariu. Pe această cale, oamenii muncii au garantate *în mod efectiv* drepturile ce le revin în calitate de angajaţi, toţi factorii de conducere, toate celelalte persoane avînd obligaţia să respecte aceste drepturi, fiind interzisă orice încălcare a lor. Cetăţeanul, om al muncii, se bucură de protecţia legii, *nimeni nefiind în măsură să restrîngă sau să limiteze aceste drepturi prin manifestări de subiectivism, prin abuzuri, ilegalităţi sau acte arbitrare.*

În baza reglementărilor în vigoare, fiecare membru al colectivului de muncă dintr-o unitate socialistă are *dreptul* să i se asigure un loc de muncă potrivit aptitudinilor, pregătirii profesionale, aspiraţiilor, precum şi nevoilor unităţii; să fie retribuit potrivit principiului socialist de repartiţie, în raport cu cantitatea, calitatea şi importanţa socială a muncii pe care o desfăşoară; să i se asigure stabilitatea în muncă, contractul de muncă neputînd să înceteze sau să fie modificat *decît în cazurile prevăzute de lege*; să participe nemijlocit la conducerea şi organizarea activităţii unităţilor, să aleagă şi să poată fi ales în organele de conducere colectivă ; să beneficieze de condiţiile create pentru ridicarea pregătirii profesionale şi a nivelului general de cunoaştere, în raport cu dezvoltarea ştiinţei şi tehnicii şi cu cerinţele progresului social pentru formarea şi dezvoltarea conştiinţei socialiste; să fie promovat în categorii superioare de încadrare sau în funcţii de conducere în raport cu pregătirea, experienţa şi rezultatele muncii, beneficiind astfel de condiţiile create de orînduirea socialistă pentru afirmarea şi valorificarea aptitudinilor şi capacităţilor personale; să i se asigure repaus săptămînal şi concediu de odihnă anual plătit, să folosească condiţiile create de societatea socialistă pentru recreere, refacerea capacităţii de muncă, ridicarea nivelului de cultură, să beneficieze de înlesniri pentru trimiterea la odihnă şi tratament în staţiuni balneo-climaterice ; să beneficieze de condiţii corespunzătoare de muncă, asistenţă medicală gratuită şi protecţia muncii, în care scop se alocă importante fonduri pentru uşurarea efortului fizic, înlăturarea cauzelor care determină accidente de muncă şi îmbolnăviri profesionale, pentru îngrijirea sănătăţii precum şi pentru protecţia specială a femeilor şi tinerilor; să beneficieze de pensie pentru limită de vîrstă sau în caz de pierdere a capacităţii de muncă; să folosească baza materială a unităţilor socialiste destinată activităţii culturale şi sportive, să se asocieze în organizaţii sindicale şi în alte organizaţii obşteşti; să se adreseze organelor superioare, celor de jurisdicţie sau oricărui for competent, ori de cîte ori consideră că a fost prejudiciat în drepturile sale. Stipularea expresă a acestui cadru politico-juridic — parte esenţială a *statutului* social-politic şi juridic al oricărei persoane încadrate în muncă într-o unitate socialistă — este de natură să ajute fiecăruia să înţeleagă mai bine care sînt posibilităţile pe care le are pentru *a se afirma şi realiza în condiţiile create de orînduirea noastră în cadrul colectivelor de muncă.* Totodată, reglementarea drepturilor persoanei îngăduie înţelegerea în mod corespunzător a raporturilor ce se pot stabili şi se stabilesc între fiecare angajat şi unitate, precum şi între angajaţi în procesul îndeplinirii şi depăşirii sarcinilor de plan. În fond, după cum se releva la Conferinţa Naţională a partidului, astfel *devine posibilă perfecţionarea*, şi pe această cale, *a relaţiilor interumane* în societatea noastră[23], *cadrul* elaborat dînd *perspectiva condiţiei umane în procesul activităţii profesionale*, în eforturile comune de îndeplinire şi depăşire a planurilor economice, ca dovadă a poziţiei unui *om angajat*, responsabil şi conştient pentru propăşirea continuă a patriei noastre socialiste. Ceea ce nu înseamnă — cum înclină să creadă unii factori de răspundere — că acest cadru *în sine* rezolvă marile şi complexele probleme ale realizării efective a *condiţiei umane.* Se cer eforturi susţinute pentru înţelegerea conţinutului acestor coordonate şi, mai ales, pentru transpunerea corectă în viaţă a prescripţiunilor normelor-cadru elaborate. Acestea sînt *de iure* şi *de facto* sensurile majore ale dezvoltării şi înfloririi continue a personalităţii umane, în climatul democratic al afirmării tot mai depline a drepturilor şi libertăţilor cetăţeneşti.

4. UMANISM, RESPONSABILITATE SOCIALĂ

Înţelegerea obligaţiilor sociale şi efortul sincronizat, stăruitor pentru îndeplinirea lor în mod exemplar dă expresie *saltului săvîrşit* de către om în aceşti ani de transformări glorioase, *din imperiul necesităţii, în cel al libertăţii.* Avînd conştiinţa vie a cerinţelor sociale, omul acţionează cu o eficienţă sporită pentru a le da satisfacţie, parcurgînd în ritm accelerat importante etape ale progresului uman. Este o dovadă elocventă a *condiţiei actuale a omului* constructor al noii orînduiri sociale, devenit liber *nu numai în sens filosofic abstract,* ci şi *într-unul practic-politic concret.* De altfel, se ştie că *esenţa cu adevărat umană a libertăţii îşi are izvoarele în desfiinţarea inegalităţii social-economice*, generată de existenţa proprietăţii private, adică în lichidarea acesteia şi, implicit, a exploatării omului de către om şi a efectelor ei traumatizante pe planul conştiinţei[24]. Socialismul eliberează omul de asuprire şi de inegalitate. Devenit stăpîn pe mijloacele de producție, pe toate bunurile materiale, omul devine stăpîn și făuritor al propriului său viitor. *Conștiința responsabilității civice este fertilizată de dubla calitate a fiecărui om al muncii*, de *proprietar* și de *producător*. Ca producători, constructorii noii orînduiri sociale sînt cointeresați în dezvoltarea proprietății de stat, în creșterea continuă a avuției publice. Ca proprietari, ei sînt cointeresați în realizarea unei producții tot mai mari și de calitate superioară. Astfel, dezvoltarea liberă a fiecăruia constituie *o condiție a dezvoltării libere a tuturor*. Este o *importantă mutație umanistă* pe planul conștiinței sociale, determinată de natura bazelor economice ale noii orînduiri și a întregii vieți social-obștești, datorită cărora *omul a devenit cu adevărat scopul și valoarea supremă*. Deci, înlăturînd clasele exploatatoare și exploatarea, socialismul creează condițiile firești pentru manifestarea capacităților și energiilor creatoare ale fiecărui om în sînul colectivității. Totodată, conștiința responsabilității civice găsește un teren fertil în organizarea democratică a întregului sistem social-politic, democrația socialistă asigurînd manifestarea multilaterală a posibilităților de creație ale individului și colectivității, descătușînd personalitatea umană și creînd condiții pentru înflorirea ei, pentru afirmarea *deplină* a inițiativei, a talentelor, priceperii și înțelepciunii celor ce muncesc. Mai mult, *noua orînduire* socială — desființînd orice discriminare de sex, de rasă sau de naționalitate — *ridică* pe treapta pe care se cuvine *valoarea socială a omului ca om*[25], adică *demnitatea persoanei umane*. Iată de ce, orînduirea socialistă românească contemporană este — prin conținutul, formele și modalitățile de organizare a raporturilor umane, prin esența și profunzimea schimbărilor produse în toate domeniile de activitate — cea *mai democratică*, cea mai *umană* și, deci, cea mai înaltă formă de organizare a societății noastre, cunoscută pînă în prezent. Realitățile noastre socialiste demonstrează forța pe care o dau unui popor libertatea și democrația, conștiința că își făurește, dezvoltă și consolidează o orînduire socială în care *interesele generale se împletesc organic cu cele individuale*.

---

[23] Vezi, N. Niculescu, V. Constantinescu, *Corelaţia economic-politic-etic*, în „Era socialistă", nr. 10/1973, p. 31–32.

[24] Vezi, Călina Mare, *Op. cit.*, p. 17.

În climatul democratic existent astăzi în România, fiecare *cetățean acționează* mai susținut, mai liber și, deci, *mai responsabil*, *mai conștient*. „*O parte componentă indisolubilă a democrației socialiste* — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al X-lea al partidului — *este creșterea spiritului de răspundere civică, întărirea conștiinței îndatoririi tuturor de a-și consacra forțele, capacitatea, competența binelui public, intereselor generale ale națiunii*". Partidul nostru pornește de la concepția că socialismul trebuie să fie societatea *totalei împliniri a personalității umane*, în care fiecare cetățean să se simtă stăpîn pe destinul său, să poată gîndi și acționa nestingherit în folosul progresului societății. Și trebuie relevat că — mai ales în anii care au trecut de la Congresul al IX-lea al partidului — prin simbioza dintre economic, politic și etic s-au creat condițiile afirmării omului „*total*, *universal*, *omnilateral*" despre care vorbise Karl Marx. Milioanele de oameni ai muncii, în activitatea pe care o desfășoară, prin preocupările lor majore, sînt animați de sentimentul necesității și utilității lor în cîmpul larg și divers al vieții publice, au convingerea că activitatea lor constituie nu numai o necesitate socială, dar și împlinirea unui înalt *comandament moral*, posibilitatea afirmării plenare a individualității. În amplul proces de construcție a societății socialiste multilateral dezvoltate, cetățenii patriei — participînd activ la împlinirea idealurilor sociale și, implicit, a celor personale — își dovedesc atașamentul profund față de ideile înaintate ale socialismului și comunismului, răspunderea pentru bunul mers al treburilor obștești, pentru viitorul țării. *Sensul major al sistemului nostru democratic de organizare socială își găsește, deci, expresia și în spiritul de responsabilitate civică de care este animat fiecare cetățean* în îndatorirea lui de a acționa în virtutea imperativelor supreme ale societății, ale națiunii. În procesul construcției socialiste s-au adăugat noi condiții și s-au promovat noi garanții în măsură a face posibilă o mai largă și mai activă, mai profundă și multilaterală participare creatoare a celor ce muncesc la înfăptuirea programelor de dezvoltare a țării. *Participarea lor conștientă la viața publică*, efortul activ depus pentru transformarea și înălțarea patriei *este*, în mod necesar, *dimensiunea cea mai caracteristică a responsabilității civice*. Ca exponentul cel mai fidel al intereselor vitale ale poporului, partidul nostru — studiind realitățile și pornind de la cerințele dezvoltării socialiste a țării, a elaborat măsurile necesare perfecționării continue a conducerii vieții economice și sociale, dînd noi valențe participării și creînd mai largi posibilități de afirmare forței creatoare a maselor, fiecărui om al muncii. Ceea ce reflectă plenar această orientare este practica punerii în discuția maselor a planurilor cele mai îndrăznețe, a problemelor fundamentale ale dezvoltării țării, măsurile și hotărîrile fiind *o emanație a gîndirii colective*[26], o sinteză a valorificării fructuoase a experienței acumulate. Toate orientările și direcțiile majore ale procesului constructiv sînt examinate — din cele mai diferite unghiuri de vedere — în colectiv, pe baza participării, efortului de analiză și contribuției colective[27]. Numeroase proiecte pentru îmbunătățirea raporturilor noastre sociale, pentru asigurarea unui ritm mai intens procesului constructiv — cele privind perfecționarea conducerii și planificării economiei naționale, organizarea și disciplina muncii în întreprinderile de stat, în agricultură, constituirea comitetelor și consiliilor oamenilor muncii din întreprinderi și centrale industriale etc. — au fost supuse analizei colective, tineri și vîrstnici, fără deosebire de profesie și naționalitate, făcînd valoroase propuneri pentru definitivarea lor. Conștiința responsabilității civice se afirmă pe un făgaș nou, pe noi coordonate, *hotărîrile luate fiind fructul efortului colectivității*, cuprinzînd în ele suma potențelor creatoare ale unui popor întreg. O asemenea participare demonstrează înalta responsabilitate de care *sînt pătrunși* cetățenii țării, *pentru destinele economiei, științei, culturii*, pentru progresul României. Colectivitatea se ridică cu hotărîre *împotriva atitudinii înapoiate* față de muncă, pentru întărirea disciplinei și ordinii, pentru dezvoltarea proprietății obștești, a avuției noastre naționale. În acest proces complex și multilateral *se adaugă noi valențe conștiinței responsabilității civice* — în dublu sens, *social* și *individual*, ceea ce se concretizează în sporirea efortului creator al oamenilor care se dovedesc capabili să fie nu numai stăpîni ai ţării, ci şi buni gospodari ai tuturor bogăţiilor ei. Sub conducerea partidului, ei îşi făuresc noi planuri — concomitent cu realizarea şi depăşirea celor adoptate deja — privind înainte spre viitorul luminos al patriei şi făcînd totul pentru a contribui tot mai mult la propăşirea României.

---

[25] *Ibidem*, p. 15—16; Vezi și opiniile exprimate, dintr-un alt unghi de vedere, de Raymond Polin, în *L'obligation politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 5—33.

---

[26] Vezi, Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la ședința jubiliară a Marii Adunări Naționale consacrată celei de a XXV-a aniversări a proclamării Republicii*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 977.

[27] *Ibidem*.

În acest climat *social*, oamenii acţionează tot mai hotărît şi eficient, *angajaţi din plin* cu hărnicie, talent, pricepere şi dăruire la înălţarea patriei, la prosperarea ei, fiecare cetăţean al ţării integrîndu-se cu mai mult succes în condiţiile de *libertate* şi *demnitate* generate de o societate democratică, suverană şi independentă.

VALORI ALE UMANISMULUI MARXIST *

DE

RADU FLORIAN

Valorile filozofice care conturează umanismul marxist se întemeiază, pe de o parte, pe cunoaşterea determinaţiilor realităţii umane, iar pe de altă parte, pe desprinderea prospectivă a funcţionării lor umanizate, pentru oameni, în serviciul societăţii umanizate.

În seria valorilor umanismului marxist se situează, în primul rînd, acea valoare care rezultă din determinaţia primordială a societăţii de a fi subiect, de a crea o realitate obiectivă specifică, inexistentă ca atare în natură. Această determinaţie a societăţii conduce filozofia marxistă să fundamenteze sistemul ei de valori pe temeiul celei a *creativităţii*, care relevă ceea ce este profund original în uman, ceea ce este invariant, permanent.

Creativitatea dezvăluie că umanul se făureşte pe sine, că el nu datorează nimic nici unui pretins creator, că el îşi datorează totul numai lui însuşi. Creativitatea conferă valoare tuturor actelor şi produselor umane, ceea ce semnifică totodată că umanul, fenomen social-istoric îşi este sieşi propria sa măsură, propria sa valoare funciară.

Creativitatea reprezintă singura modalitate prin care omul îşi poate depăşi limitele existenţei sale biologice, prin care el se poate proiecta în timp.

Afirmarea *creativităţii* ca *valoare fundamentală* structurează întreaga concepţie a umanismului marxist. Pe temeiul ei, umanizarea integrală a societăţii este concepută ca înlăturare a oricăror obstacole din calea creativităţii sociale şi individuale, ca asigurare a condiţiilor pentru ridicarea activităţii umane la treapta de creativitate conştientă de sine.

Din faptul că umanul îşi este sieşi propria sa măsură, rezultă implicit că *umanul trebuie să fie propriul său scop*. Considerarea societăţii şi a indi-

---

* Fragment dintr-o carte în pregătire.

Rev. Filoz., 20, 7, p. 761–767, Bucureşti, 1973.

vidului ca fiind scop în sine, înseamnă afirmarea lor ca valori supreme, ca sistem de referință axiologic. Aceste valori — nerealizabile în condițiile alienării umane, ale subordonării societății intereselor unui grup social minoritar — sînt specifice societății socialiste, în sensul că ele pot să devină treptat reale, ca urmare a posibilității transformării societății și individului în țeluri ale activității și funcționalității sociale.

Afirmarea societății socialiste și a membrilor ei ca scop în sine înseamnă a postula opțiunea pentru o funcționare umanizată a relațiilor sociale, o funcționare în serviciul oamenilor, care să stimuleze și să dezvolte creativitatea membrilor societății. Este opțiunea pentru o funcționalitate opusă celei alienate și alienante, care strivește viețile individuale, opusă funcționalității antagonice în raport cu marea majoritate a oamenilor.

În condițiile societății socialiste, orice acțiune sau proces social are, pe lîngă criteriul său individual de apreciere, unul general, umanist, modul și măsura în care contribuie la dezvoltarea societății ca subiect, a creativității sale, la autorealizarea membrilor societății. Acțiunea socială are valențe umaniste și se încadrează într-o funcționalitate umanistă a societății, în măsura în care confirmă criteriul umanist al afirmării societății și individului ca scop în sine. Practica funcționării societății socialiste a pus în evidență posibilitatea reală a ivirii unei rupturi între criteriul individual de apreciere a unei acțiuni specifice unui domeniu social și criteriul umanist de apreciere a aceleiași acțiuni.

Conceperea societății socialiste și a membrilor ei ca scop în sine înseamnă asigurarea legăturii indisolubile dintre dezvoltarea potențialului creativ al societății și cel al persoanelor, ca și între autorealizarea lor și stimularea progresului social.

Ca valoare supremă, omul societății socialiste nu poate fi rupt sau opus orînduirii, tot așa cum aceasta nu poate fi opusă omului, persoanei.

Contribuție istorică deosebită a gîndirii filozofice din perioada progresistă a burgheziei la dezvoltarea umanismului teoretic, ideea afirmării individului ca entitate ruptă și opusă societății, poartă pecetea condițiilor sociale în care a fost elaborată, a unor condiții indiferente sau antagonice realizării individului. Referindu-se la aceste condiții, Marx scria că „în «societatea civilă» diferitele forme de legătură socială apar în raport cu individul izolat ca un simplu mijloc pentru atingerea scopurilor sale private, ca o necesitate exterioară"[1]. Ideea că individul se realizează ca entitate ruptă și opusă societății a ajuns să se identifice cu umanismul teoretic căpătînd caracterul unei prejudecăți de neclintit.

În fond, însă, realizarea omului în afara determinării sale sociale este himerică, imposibilă. Întemeietorii marxismului au epuizat, încă de acum un secol, argumentele științifice în această privință. „Numai în cadrul colectivității — scriau ei — individul capătă mijloacele care-i dau posibilitatea unei dezvoltări multilaterale a aptitudinilor sale; prin urmare, numai în cadrul colectivității devine posibilă libertatea personală"[2]. Chiar ideea afirmării individului are o profundă determinare socială, „epoca care generează acest punct de vedere, punctul de vedere al individului singularizat, e tocmai epoca celor mai dezvoltate legături sociale... Omul este, în sensul literal al cuvîntului... nu numai un animal social, ci un animal care numai în societate se poate singulariza"[3]. Creatorii marxismului subliniau, totodată, deosebirea fundamentală dintre determinarea socială a realizării individului în societățile antagonice și în cele „reale", lipsite de antagonisme sociale : „În surogatele de colectivități de pînă acum,... libertatea personală a existat numai pentru indivizii care s-au dezvoltat în cadrul clasei dominante și numai în măsura în care au fost indivizi ai acestei clase. Colectivitatea aparentă în cadrul căreia se uneau indivizii pînă acum, li se opunea întotdeauna ca ceva de sine stătător și, fiind produsul unirii unei clase împotriva alteia, a fost pentru clasa subordonată nu numai o colectivitate cu totul iluzorie, ci chiar o nouă cătușă. În condițiile unei colectivități reale, indivizii își dobîndesc libertatea în cadrul asociației lor și prin intermediul ei"[4].

---

[1] Marx-Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 658.

[2] *Idem*, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 76.

Umanismul marxist elaborează o viziune nouă asupra omului (individului) specifică socialismului. Reluînd ideea valorii supreme a omului din gîndirea renascentistă și cea iluministă, umanismul marxist o întemeiază științific, pe de altă parte îi dezvăluie coordonatele caracteristice societății socialiste. El pleacă de la faptul că orînduirea socialistă pune capăt adversității mecanismului social față de imensa majoritate a oamenilor, instaurează principiul egalității sociale și își asumă importante obligații față de membrii săi, ceea ce antrenează, pe baza unor relații contractuale obligații ale acestora față de societate. Tratarea permanentă a omului ca scop în sine — nu numai și nu atît ca mijloc — permite depășirea eventualelor contradicții ce pot să apară între satisfacerea nevoilor dezvoltării societății ca sistem global și interesele personale ale membrilor ei.

Valoarea omului ca scop în sine se poate înfăptui numai pe terenul egalității sociale. Pe de altă parte, făcînd din realizarea tuturor oamenilor — și nu numai a unui grup minoritar — țelul funcționării și dezvoltării sociale, aplicarea acestei valori supreme întemeiază și consacră egalitatea socială ca valoare.

Relația nouă dintre societate și membrii ei, care apare în socialism, nu poate să însemne în nici un fel idolatrizarea, sacralizarea societății în dauna membrilor ei. Un asemenea punct de vedere echivalează cu negarea valorii omului ca scop în sine, reducerea lui la postura de șurub al angrenajului social, de instrument, fiind de mare nocivitate, deoarece, așa cum arată experiența, poate genera grave surse de contradicții în funcționalitatea orînduirii. Acest punct de vedere echivalează, totodată, și cu contestarea sensului societății socialiste, care nu poate fi decît acela de a reprezenta un sistem de relații, menit să asigure, să stimuleze și să dezvolte realizarea membrilor lui.

Considerarea societății socialiste și a membrilor ei ca scopuri în sine reprezintă două fațete ale aceleiași valori a umanismului marxist. Se evidențiază, astfel, și concepția istorică a umanismului marxist despre om ca valoare a socialismului. Totodată, trebuie observat că ea cuprinde în sine și proiecția omului de mîine, a aceluia caracterizat de Marx ca fiind :

---

[3] *Idem, Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, p. 658.
[4] Marx Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 76—77.

„omul care *are nevoie* de o totalitate de manifestări de viață umane, omul la care propria sa realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca nevoie”[5]. Este omul care va face din creativitate, din autodepășirea sa, scopul existenței sale. Dezvăluirea lui, evident treptată și procesuală, presupune realizarea acelor transformări sociale capabile să determine mutații în scara valorilor, preponderența valorilor culturale și estomparea celor economice în făurirea intereselor.

Afirmarea societății socialiste, a membrilor ei ca valori supreme constituie terenul axiologic pe care se edifică principiile acțiunii umaniste, ale eticii socialiste ca ansamblu de relații interumane.

Din toate acestea rezultă că, indiferent de stadiul de dezvoltare a societății socialiste, este obligatoriu respectul față de om, față de demnitatea lui, grija pentru satisfacerea nevoilor lui, cultivarea condițiilor economice, politice și culturale care pot facilita afirmarea pe scară tot mai largă a membrilor orînduirii socialiste.

Caracteristica societății de a fi subiect, determinația creativității conferă realității umane încă o trăsătură specifică, aceea a *libertății*. Pe baza ei, umanismul marxist postulează valoarea fundamentală a libertății umane.

Procesul de umanizare a naturii și a relațiilor sociale înseamnă, printre altele, luarea în stăpînire de către societate a propriei sale condiții. Această relație de dominare treptată de către societate a naturii ca și a mecanismului său funcțional reprezintă libertatea sa. Ea exprimă măsura umanizării, fiind opusă relației de alienare umană, măsura manifestării societății ca subiect. Libertatea, cu cele două laturi ale ei, raportul societății față de natură ca și față de ea însăși, este un produs istoric.

În condițiile socialismului, libertatea devine una din premisele primordiale ale umanizării integrale a relațiilor sociale. Ea este o *valoare fundamentală* a societății socialiste, deoarece funcționalitatea sa presupune dezvoltarea largă a rolului societății de subiect conștient de sine.

Făurirea unei suveranități autentice a societății devine realitate numai prin extinderea continuă a ariei libertății umane în toate domeniile sociale, dar în mod deosebit a libertății sale politice. Suveranitatea societății, condiționată de proprietatea socială asupra mijloacelor de producție, se realizează numai prin transformarea acțiunii de determinare a funcționării orînduirii într-una bazată pe cunoaștere și pe participarea tuturor grupurilor sociale, numai prin democratizarea totală a relațiilor politice, prin instaurarea controlului societăți asupra mecanismului de elaborare și de înfăptuire a actului politic.

Libertatea este o valoare aplicabilă nu numai societății socialiste ca sistem, ci, în egală măsură, și membrilor ei. Libertatea societății, suveranitatea ei reală, este premisa și condiția libertății indivizilor, dar fără libera lor manifestare nu poate fi vorba de o libertate autentică a societății.

Însemnătatea de prim ordin pe care-o acordă umanismul marxist libertății individului se vădește printre altele și din considerarea ei de către Marx și Engels ca condiție a dezvoltării libere a societății.

Tocmai de aceea, pare cel puțin stranie optica unor marxiști care, în ciuda gravelor deformări petrecute în funcționalitatea politică a societății socialiste, într-un trecut nu prea depărtat, au putut să vadă în revendicarea libertății umane în socialism o lozincă burgheză, o manevră contrarevoluționară.

---

[5] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 574.

Libertatea este definită, după cum se știe, cel mai adesea, în lapidara formulă hegeliană, reluată de Engels, ca fiind necesitatea înțeleasă. Această formulă are nevoie de unele explicitări și completări.

Meritul ideii amintite constă, în primul rînd, în conceperea libertății în indisolubilă legătură cu determinismul și nu ca opusă acestuia. Libertatea nu se mai conturează, astfel, ca pretenția absurdă, lipsită de temei și rațiune, de a ignora determinismul. Ea nu mai pleacă de la ideea că realitatea umană ar exista în afara necesității sau în opoziție cu aceasta. Libertatea nu se mai definește, în acest context, ca expresie a unui voluntarism arbitrar individual sau colectiv, care pretinde, fie și verbal, să încalce funcționalitatea structurilor și sistemelor obiective. În felul acesta, conceptul de libertate nu se mai situează în planul speculațiilor himerice, al situațiilor-limită.

În al doilea rînd, importanța afirmației la care ne referim constă în aceea că ea concepe libertatea ca o relație a subiectului uman de cunoaștere a naturii și a propriului său mecanism funcțional.

Dar libertatea nu se reduce la cunoașterea determinismului, așa cum s-ar putea crede din formula că ea este necesitate înțeleasă. Avînd rădăcinile în cunoaștere, libertatea se realizează numai prin acțiunea practicii de dominare și umanizare a necesității, de punere a ei în serviciul societății, a umanității. Subliniem că libertatea nu se reduce la înregistrarea și respectarea determinismului, ci implică, obligatoriu, dominarea lui, ceea ce înseamnă depășirea necesității. Altfel, ar deveni justificabile — întrucît au fost și ele condiționate, determinate — diferitele erori și deformări care s-au produs în funcționalitatea societății socialiste.

Cunoașterea necesității nu se confundă cu acțiunea integrală de dominare și de umanizare a necesității. În timp ce cunoașterea dezvăluie o necesitate lipsită de alternative, acțiunea pentru satisfacerea și depășirea ei implică posibilitatea opțiunii între diferite alternative, mijloace, ritmuri. O caracteristică a libertății, ca relație specifică a praxisului, este deci alegerea, opțiunea.

Dar orice opțiune, pentru a fi expresia libertății, nu poate fi decît democratică, ceea ce în societatea socialistă presupune dezbaterea alternativelor în condiții de cunoaștere egală pentru toți participanții implicați în acțiune, presupune dreptul la exprimarea opiniilor, la confruntarea lor. Nu poate fi vorba de libertate, fără dreptul la exprimarea ideilor, la confruntarea lor democratică.

Chiar rezultatele procesului cognitiv formează obiectul unei confruntări de idei științifice. Trăsăturile specifice determinismului fenomenelor, cerințele sau, cum sînt numite adesea, interesele funcționării și dezvoltării societății trebuie demonstrate cu rigoare științifică. Știința nu impune concluziile sale prin nici un fel de mijloace de presiune, ea demonstrează și convinge cu argumente și prin înfruntarea ideilor.

Cu atît mai mult, în socialism, strategia acțiunii, politica trebuie discutată cu cei care sînt subiectul acțiunii și într-o formă sau alta, obiectul ei. Este premisa afirmării societății socialiste ca subiect conștient de sine, premisa acceptării de către cei în cauză a consecinţelor acţiunii, a preîntîmpinării unor efecte neumaniste.

Libertatea ca relaţie a praxisului, ca activitate umană în care acţiunea subiectivităţii se împleteşte cu cea practică, este obţinută şi materializată prin activitatea întemeiată pe cunoşterea determinismului fenomenelor, desfăşurată pe baza opţiunii, elaborată democratic, a subiectului social, în vederea umanizării realităţii, punerii ei în serviciul societăţii socialiste.

În această optică, libertatea umană ca valoare filozofică fundamentală a umanismului marxist se interferează indisolubil cu aceea a responsabilităţii umane. În accepţia în care am caracterizat-o, libertatea este de neconceput fără responsabilitate, care este, de fapt, un moment şi o latură esenţială a opţiunii unei alternative şi a înfăptuirii ei. Responsabilitatea, conştiinţa consecinţelor acţiunilor şi a obligaţiilor se referă în egală măsură, atît la societate, la instituţiile ei, cît şi la membrii societăţii. În primul caz, se referă la obligaţiile societăţii faţă de indivizi, în cel de al doilea la obligaţiile acestora faţă de societate.

Să observăm, în sfîrşit, că respectarea valorii supreme pe care o reprezintă societatea socialistă şi oamenii ei este imposibilă fără asigurarea şi extinderea continuă a libertăţii lor.

Considerarea societăţii socialiste, a oamenilor ei, ca valori supreme — conduce la o altă coordonată fundamentală a umanismului marxist, la o altă valoare filozofică, dar, implicit, şi etică — aceea a *unităţii dintre mijloc şi scop în acţiune.*

Unitatea dintre scop şi mijloace în societatea socialistă rezultă din faptul că scopul este produs de mijloacele folosite, poartă indisolubil pecetea lor, nu există independent de ele. Pentru a înfăptui scopul principal caracteristic socialismului — umanizarea treptată a relaţiilor sociale — scop care se diferenţiază într-o multitudine de ţeluri, specifice unui sau altui domeniu, trebuie folosite numai mijloace adecvate, care respectă şi aplică valorile umanismului marxist. Cu mijloace neadecvate scopului, neumaniste, nu se pot făuri scopuri umaniste.

Unitatea dintre mijloace şi scopuri în funcţionarea societăţii socialiste se întemeiază pe faptul că societatea, membrii săi, sînt atît mijloace ale activităţii, ale creativităţii sociale, ale realizării tuturor ţelurilor, cît şi scopul lor suprem.

Experienţa funcţionării societăţii socialiste relevă însemnătatea deosebită a respectării consecvente a acestei valori (totodată şi principiu de acţiune) precum şi faptul că ea nu se realizează spontan, automat. Gravele deformări, cu caracter neumanist, în funcţionarea societăţii socialiste au rezultat, printre altele, din încălcarea acestui principiu, din folosirea unor mijloace neconforme scopului societăţii socialiste.

Făurirea unităţii dintre mijloace şi scop, în socialism, nu este simplă sau facilă. În societatea socialistă trebuie creată, în fond, o nouă unitate între mijloace şi scop, deosebită de aceea care există în capitalism, o unitate conformă scopului de umanizare treptată a societăţii. Plecînd de la unele metode de organizare şi conducere, dar în special de la cele democratice, eliminînd însă orice metodă de presiune economică, politică şi spirituală, în socialism trebuie făurite, inventate — am spune —, mijloace şi metode noi, îndeosebi mijloace economice, politice şi culturale.

Dificultatea construirii noilor relații sociale, a procesului umanizării lor, rezidă — printre altele — în această cerință a elaborării unor noi mijloace de organizare, de participare democratică a grupurilor sociale, de manifestare liberă a opțiunii lor. Evident că în acest proces de invenție se poate greși, unele dintre mijloacele experimentate se pot dovedi ineficiente, lipsite de funcționalitate.

Fără găsirea și aplicarea, însă, a unor astfel de mijloace specifice, afirmarea și eliberarea societății socialiste și a membrilor ei nu poate fi asigurată și respectată.

Întrucît acțiunea conștientă, liberă, se caracterizează prin folosirea umanizată a determinismului, prin punerea lui în serviciul societății, nu există cerință a funcționalității orînduirii socialiste care să determine în mod obiectiv încălcarea principiului unității dintre mijloace și scop. Invocarea cerințelor determinismului nu poate fi decît un pretext, pretins științific, pentru a justifica încălcarea principiului, dar care nu trebuie confundat cu cauza reală a nerespectării lui.

Totodată, trebuie menționat că în societatea socialistă coerciţiunea nu poate fi un mijloc de edificare și de dezvoltare a noilor relații sociale, ci doar de apărare a acestora.

În sfîrșit, o ultimă coordonată a umanismului marxist, pe care o vom menționa, este *considerarea rațiunii umane drept criteriu, valoare fundamentală a activității umane*, a funcționalității relațiilor sociale.

Această valoare are în vedere, în primul rînd, efortul de statornicire a funcționalității orînduirii socialiste pe temeiul cunoașterii științifice. În măsura în care această cerință este respectată, rațiunea devine temeiul actelor sociale, ceea ce înseamnă că, implicit, sînt evitate deformările și abuzurile voluntariste, surse de generare a conflictelor, crizelor și zguduirilor sociale, care reprezintă — în fond — fenomene iraționale în funcționarea societății.

Considerarea rațiunii drept criteriu al funcționalității relațiilor sociale înseamnă, totodată, folosirea umanistă a științei, a rezultatelor ei. Cunoașterea științifică este, prin funcția ei, profund umanistă, dar nu întotdeauna rezultatele ei, care sînt indiferente față de valorile umaniste, se aplică ținînd cont de ele. Acest fenomen, vizibil în capitalism, poate fi evitat dacă rezultatele științei sînt aplicate prin respectarea consecventă a valorilor umanismului marxist.

Caracterul rațional al funcționării și dezvoltării societății socialiste, al acțiunilor ei, devine un criteriu esențial al aprecierii umanismului ei.

Se poate afirma că umanismul marxist face din rațiune o valoare de prim rang a practicii sociale, a activității umane. Înfăptuirea umanismului marxist trebuie să însemne, de aceea, continua implîntare și dezvoltare a rațiunii în funcționarea și dezvoltarea societății umane, continua afirmare și victorie a rațiunii.

Dificultatea construirii noilor relații sociale, a progresului umanismului, rezidă – printre altele – în aceea că sarcina a elaborării unor noi sisteme de organizare, de participare democratică a grupurilor sociale, de manifestare liberă a opiniilor lor. Evident că în acest proces de inovație se poate greși, unele dintre inițiativele experimentate se pot dovedi ineficace, lipsite de funcționalitate.

Fără greșeala și eșuarea, însă, e n-ar exista de inițiative specifice, [illegible] și afirmarea societății socialiste și a umanismului ei nu poate fi asigurată și respectată.

Întrucît afirmarea conștientă, liberă, se caracterizează prin înlăturarea [illegible] a determinismului, prin punerea lui în serviciul societății, nu există garanția a funcționalității oricărei soluții socialiste care să determine în mod obiectiv modalitatea principiului umanist dintre inițiative și ceea ce înseamnă [illegible] determinismului nu poate fi decît un pretext, invocat [illegible], pentru a justifica încălcarea principiului, dar care nu trebuie confundat cu cauza reală a nerespectării lui.

Totodată, trebuie menționat că în societatea socialistă consecvența sa poate fi un mijloc de edificare și de dezvoltare a noilor relații sociale, și deci de apărare a acestora.

În sfîrșit, o ultimă consecință a umanismului marxist, pe care o vom menționa, este considerarea rațiunii umane drept criteriu, valoare fundamentală a noutății umane, a funcționalității relațiilor sociale.

Această valoare are în vedere, în primul rînd, efortul de cunoaștere a funcționalității raționării socialiste pe temeiul cunoașterii științifice. În măsura în care această cerință e respectată, rațiunea devine temeiul relațiilor sociale, care se dovedesc că, implicit, sînt evitate deformările și abaterile voluntariste, sursa de generare a conflictelor, crizelor și rupturilor sociale, care reprezintă – în fond – fenomene iraționale în funcționarea societății.

Considerarea rațiunii drept criteriu al funcționalității relațiilor sociale înseamnă, totodată, folosirea umanistă a științei, a rezultatelor ei. Cunoașterea științifică este, prin funcția ei, profund umanistă, dar ea însăși, ca rezultatele ei, care sînt indiferente față de valorile umaniste, se aplică ținînd seama de ele. Acest fenomen, vizibil în capitalism, poate fi evitat dacă rezultatele științei sînt aplicate prin respectarea consecventă a valorilor umanismului marxist.

Conceptul rațional al funcționării și dezvoltării societății socialiste, al umanismului ei, devine un criteriu esențial al aprecierii umanismului ei.

Se poate afirma că umanismul marxist face din rațiune o valoare de prim rang a practicii sociale, a activității umane. Înfăptuirea umanismului marxist trebuie să însemne, de aceea, continua amplificare și dezvoltare a rațiunii în funcționarea și dezvoltarea societății umane, continua afirmare și extindere a rațiunii.

MARXISMUL ŞI ECOLOGIA POLITICĂ

DE

SERGIU TAMAŞ

În deceniul VII al secolului nostru, relaţiile dintre ştiinţă, tehnică şi dinamica societăţii au căpătat — în optica unor curente de gîndire şi acţiune socială — dimensiuni apocaliptice. Activitatea desfăşurată de Clubul de la Roma, lucrările echipei Meadows şi publicitatea puţin obişnuită făcută cărţii *The limits to Growth* * sînt doar o parte din dovezile care atestă existenţa acestei viziuni pesimiste.

Dezbaterile desfăşurate în jurul perspectivelor creşterii economice pe plan mondial au generat în ţările capitaliste dezvoltate şi o mişcare cvasipolitică, mişcarea „zegistă", mişcarea pentru „creşterea zero" (*zero growth*), care încearcă să introducă ideile sale în practica conducerii. În raport cu acest val de pesimism social şi tehnologic, gîndirea marxistă manifestă un activism inspirat de idealuri revoluţionare şi un optimism istoric străbătut de raţionalitate, umanism şi încredere în rolul istoric al clasei muncitoare. Cercetătorii marxişti au considerat aproape fără rezerve că ideile cuprinse în cartea *The limits to Growth* sînt inacceptabile pentru masele populare din ţările capitaliste dezvoltate şi pentru popoarele aflate în condiţii de slabă dezvoltare economică şi cu atît mai mult pentru ţările socialiste.

Învingerea decalajelor economice din lumea contemporană este incompatibilă cu ideologia şi politica mişcării „zegiste". Experienţa ţărilor socialiste demonstrează că dezvoltarea economică rapidă nu numai că este necesară şi posibilă, dar pe deplin compatibilă cu umanismul şi umanizarea raţională a naturii. Desigur această practică nouă dovedeşte că modificarea revoluţionară a structurilor economice şi sociale nu elimină efectele ambivalente ale progresului tehnic şi ştiinţific, ci doar creează un cadru nou pentru soluţionarea lor la un nivel superior în raport cu posibilităţile existente în societatea capitalistă.

---

* Universe Books, New York, 1972.

Rev. Filoz., 20, 7, p. 769–774, Bucureşti, 1973.

În consecinţă şi pe terenul societăţii socialiste apar contradicţii în evoluţia relaţiilor dintre civilizaţie şi natură, constituindu-se o problematică ecologică specifică, care solicită soluţii noi, pertinente cu structurile politice şi sociale.

În peisajul ideologic contemporan opoziţia dintre ,,zegism'' şi marxism interferează cu numeroase alte curente şi opinii care avansează adesea soluţii contradictorii pentru rezolvarea problemelor ecologice. Un interes deosebit prezintă însă mişcarea prospectivă inspirată de lucrările filozofului Gaston Berger. Orientarea prospectivă nu este omogenă, dar în liniile ei esenţiale manifestă un optimism istoric şi militează pentru realizarea unor mutaţii în gîndirea, atitudinea şi acţiunea socială în concordanţă cu schimbările produse de dinamica epocii noastre. În raport cu problemele creşterii economice, prospectiva adoptă o poziţie critică care vizează nu atît dezvoltarea, cît ,,raţiunile" generatoare de iraţionalitate în evoluţia economiei capitaliste.

Un militant remarcabil al prospectivismului, Bertrand de Jouvenel, a supus unei ample analize problemele creşterii în capitalism propunînd, între altele, elaborarea unei ecologii politice capabile după părerea sa să rezolve contradicţiile ce apar între dezvoltarea civilizaţiei şi natură şi să depăşească limitele economiei politice burgheze.

Dezbaterea teoretică a acestor mişcări de idei şi elaborarea principiilor şi strategiilor de acţiune pertinente prezintă un interes sporit pentru gîndirea marxistă în rezolvarea problemelor concrete de conducere socială din ţările socialiste. După o perioadă destul de îndelungată în cadrul căreia relaţiile complexe dintre civilizaţie şi natură au fost analizate în marxism numai sub aspectele mediului geografic şi al dinamicii populaţiei, asistăm la o revalorificare a potenţialului de idei din lucrările clasicilor marxism-leninismului cu privire la dialectica om-natură. Confruntarea poziţiilor principale ale marxismului cu dinamica contemporană a societăţii contribuie la conturarea unor elemente inedite în rezolvarea problematicii ecologice şi perfecţionarea conducerii societăţii socialiste.

,,Orice producţie — preciza K. Marx — înseamnă însuşirea obiectelor naturii de către indivizi în cadrul şi prin mijlocirea unei forme sociale determinate..."[1]. Relaţiile cu natura sînt mediate social şi această mediere are un caracter istoric. Această particularitate a vieţii sociale a fost în mod firesc subliniată în cadrul analizei marxiste şi chiar în mod necesar îngroşată din raţiuni generate de lupta ideologică. Dar de aici nu rezultă că marxismul a rupt evoluţia societăţii de natură, ci, dimpotrivă, el susţine că relaţiile dintre factorii sociali şi naturali sînt deosebit de complexe şi întotdeauna contradictorii. F. Engels scria că fiecare victorie a omului asupra naturii are drept revers urmări neprevăzute : ,,Şi astfel faptele ne amintesc la fiecare pas că nu stăpînim nicidecum natura aşa cum stăpîneşte un cuceritor un popor străin, că nu o stăpînim ca cineva situat în afara naturii, ci că, dimpotrivă, îi aparţinem prin carnea, prin sîngele şi prin creierul nostru, că ne aflăm în posibilitatea pe care o avem spre deosebire de toate celelalte fiinţe, de a-i cunoaşte legile şi a le aplica în mod adecvat"[2]. Aceste cuvinte au o puternică rezonanţă astăzi cînd puterea civilizației de a modifica mediul natural și social a devenit extrem de mare, cînd amploarea modificărilor produse de om a căpătat dimensiuni planetare și a apărut posibilitatea reală de a provoca profunde dezechilibre și procese ireversibile.

---

[1] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 661.

[2] *Idem*, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 478.

În ce măsură omul poate modifica natura ? Cît de eficientă e cunoașterea noastră pentru a ne avertiza asupra efectelor negative ale activităților civilizatoare ? Afirmarea unității dialectice dintre om și natură este necesară, dar insuficientă pentru a răspunde la aceste chestiuni și la altele asemănătoare.

Marxismul trebuie să elaboreze *modele concrete* ale dinamicii relațiilor dintre civilizație și natură care să orienteze activitatea de planificare economică și socială. În raport cu această exigență metodologică studiile actuale care ne atrag atenția asupra urmărilor negative ale intervenției umane în desfășurarea proceselor naturale cum ar fi poluarea, modificarea ciclurilor biologice, creșterea potențialului militar de distrugere, au devenit marginale și cu o eficacitate mai mult emoțională, decît socială. Locul avertismentelor trebuie să-l ia studiile concrete asupra impactului om-natură în scopul fundamentării unor politici sociale și economice. Dar acest gen de cercetări cere modificări de atitudini în gîndire și acțiune, întrucît practicile contemporane împing în mare măsură la investigația analitică care separă și limitează diversele fenomene naturale și activități umane.

Dimensiunile noi ale progresului, complexitatea acțiunii umane, mutațiile provocate de revoluția științifică-tehnică necesită și o abordare metodologică, aptă să realizeze *sinteza* diverselor procese și acțiuni, să *unifice* cunoștințe care provin din surse diferite și să integreze diversitatea proceselor studiate în sisteme complexe, pentru a se ridica astfel la nivelul înțelegerii *dinamicii sistemelor complexe.* După părerea noastră, în această zonă se poate realiza fuziunea dezirabilă și fecundă a fundamentelor filozofice cu cercetarea științifică.

În istoria științelor găsim un precedent care oferă elemente pentru realizarea unei abordări integratoare și sistemice : ecologia. Constituindu-se ca un capitol al biologiei, ea studiază relațiile dintre viețuitoare și mediul lor ambiant, ca un sistem complex și dinamic de relații reciproce. Abordarea ecologică prezintă avantaje metodologice incontestabile, analiza proceselor naturale ca sisteme avînd o mare complexitate dialectică ; menționăm primatul acordat dinamicii sistemelor și ideea de dinamică echilibrată a sistemelor.

În mod firesc interpretarea ecologică a exercitat o atracție intensă, fiind dezvoltată în diferite discipline, uneori cu un vocabular modificat. Elemente de analiză ecologică sînt vizibile în sociologia asociaționistă (Kurt Lewin), în psihologia gestaltistă. Teoria sistemelor și teoria organizării evoluează în direcție ecologică. Cercetările în domeniul sistemelor subminează viziunile unilaterale care împart activitățile umane și procesele naturale în segmente izolate artificial.

Care sînt bazele ecologice ale dezvoltării civilizației ? Rostul lor, fără îndoială, este să ofere cunoștințe pentru o politică ecologică. Atingerea acestor obiective poate fi realizată doar în parte prin intermediul ecologiei sistemelor naturale. Cunoștințele furnizate cu privire la dinamica spontană a ecosistemelor sînt utile în activitatea practică și vor trebui dezvoltate în continuare. Relaţiile omului cu natura diferă însă calitativ în raport cu ecosistemele naturale. Oamenii constituie stratul ultim al ecosferei şi constituie „un fund de sac ecologic". În această postură oamenii *produc* folosindu-se de toate celelalte nivele ecologice. Desigur umanitatea va depinde întotdeauna de disponibilităţile în resurse alimentare (şi nu numai alimentare), dar creşterea ei nu este limitată de consumatori şi factori de descompunere aşa cum se întîmplă la alte nivele ecologice, ceea ce creează situaţii specifice civilizaţiilor.

Ştiinţele sociale prezintă limite evidente în efortul lor de a rezolva acest tip de probleme. Economia politică sau sociologia sînt tributare gîndirii analitice, parcelare şi explorează zona relaţiilor sociale, relaţiile dintre oameni.

Conducerea societăţii moderne în condiţiile desfăşurării vertiginoase a revoluţiei tehnico-ştiinţifice şi a amplificării intervenţiei omului în sfera proceselor naturale impune includerea în sfera cunoaşterii ştiinţifice şi a relaţiilor dintre activitatea umană şi ansamblul proceselor naturale ce se produc în cadrul sistemului complex şi dinamic numit Terra.

Obiectivul acestei cercetări poate fi atins printr-o sinteză între ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale, capabilă să ne dezvăluie „metabolismul" societate-natură în corelaţie cu dinamica mediului social-politic şi socio-cultural. Vom putea înfăptui astfel noi paşi în direcţia unei viziuni sistemice asupra dezvoltării sociale. Bertrand de Jouvenel a avansat o idee îndrăzneaţă, aceea a trecerii de la gestiunea economică (izolată prin forţa lucrurilor la unele procese sociale) la *gestiunea biosferei* şi am adăuga noi, la *gestiunea ecosferei*. Dezvoltînd această temă, el a propus încă în 1957 trecerea de la economia politică la *ecologia politică*. Dacă atunci propunerea sa a fost primită cu îngăduinţă, astăzi preocuparea intensă pentru evoluţia relaţiilor dintre societate şi natură oferă un cadru mai propice pentru examinarea ei.

★

Critica desfăşurată de orientarea prospectivă vizează economia politică burgheză, căreia îi atribuie funcţia de mistificare a realităţilor sociale. Argumentele invocate sînt în principal următoarele : 1) creşterea economică e apreciată numai prin prisma circulaţiei monetare ; 2) creşterea produsului real nu este altceva decît creşterea unei valori monetare ; 3) viziunea monetară lasă la o parte numeroase probleme sociale privind viaţa muncitorilor, dezvoltarea oraşelor, protejarea naturii etc. ; 4) economia politică întemeiată pe exploatarea omului distruge natura, risipind resursele şi înrăutăţind condiţiile de viaţă. „Strînsa legătură dintre viziunea economică şi instrumentul monetar — scria Bertrand de Jouvenel — restrînge cîmpul ei vizual la domeniul circulaţiei banilor, existent numai între oameni, deci în interiorul organismului social, fără a-l aplica la raporturile sale cu natura. Viziunea monetară nu permite să vedem lucrurile decît în momentul în care ele intră în sistemul relaţiilor umane ca mărfuri şi atîta vreme cît ele îşi păstrează acest caracter ; înainte de a fi astfel percepute ele nu au existenţă economică, iar de îndată ce sînt aruncate ele îşi pierd existenţa economică"[3]. Bertrand de Jouvenel consideră că toată problematica creşterii economice ar putea căpăta o rezolvare diferită decît cea dată în cartea *Limitele creşterii*, dacă s-ar depăşi limitele istorice ale gîndirii economice burgheze. Alternativa propusă constă în modificarea atitudinii şi în definirea scopurilor dezvoltării, astfel încît în locul creşterii industriale capitaliste să se promoveze un alt tip de creştere potrivit cerinţelor umaniste.

---

[3] Bertrand de Jouvenel, *Sur la Croissance Economique*, în „Analyse et Prévision", T. XIV/1972.

După opinia noastră, realizarea acestor deziderate cere modificarea revoluţionară a mediului social, transformarea socialistă a societăţii. Numai pe acest teren este posibil să se renunţe la forţele motrice ale profitului şi concurenţei şi să se realizeze o creştere economică în acord cu interesele oamenilor muncii. Altfel, întreaga critică prospectivă rămîne abstractă, fără adresă precisă, fără un mesaj politic clar.

Desfăşurarea evenimentelor ne arată că societatea capitalistă are resurse pentru a prelua problemele mediului ambiant şi a le specula în folosul scopurilor sale înguste. Declaraţiile privind protecţia naturii au devenit un parametru al manifestărilor politice ale reprezentanţilor factorilor de guvernare din ţările capitaliste. Mai mult, referirile la problemele ecologice sînt folosite ca paravan pentru devierea atenţiei de la chestiunile sociale cum ar fi : nivelul salariilor, discriminarea rasială, pericolul de război, inflaţia, creşterea şomajului. Faptul că multe cercetări privind problemele ecologice sînt iniţiate de mari industriaşi (Dr. Aurelio Peccei şi alţii) şi finanţate de marile firme indică tendinţa de a face din politica mediului ambiant un nou „bussines'', ceea ce va duce la intensificarea luptelor pentru reîmpărţirea pieţii între monopoluri şi va înrăutăţi starea relaţiilor ecologice.

În acest context, proiectul prospectivei de a promova o „ecologie politică'' avansează încet, datorită în mare parte lipsei unui program concret de acţiune politică. Alternativa reală o oferă marxismul, prin orientarea sa fermă pentru transformarea revoluţionară a lumii. Tema unităţii dintre om şi natură departe de a fi pentru marxişti locul comun al unor visări abstracte despre „trecutul de aur'', constituie un motiv de reflecţie cu privire la construirea conştientă şi planificată a unui mediu social care să satisfacă şi exigenţele raţionalităţii economice şi dezideratele umanismului socialist. În această perspectivă, economia politică a socialismului este susceptibilă perfecţionării prin modificări interioare, care să ţină seama de natura problemelor ecologice, dar mai ales de colaborarea interdisciplinară cu alte ştiinţe.

Găsirea soluţiilor mobilizează toate resursele geniului uman, întregul ansamblu al cunoaşterii umane. În cadrul acestui efort fără precedent în istorie devine posibil şi real să elaborăm „ecologia dezvoltării'' printr-o operaţie de sinergism ştiinţific, de contopire într-un corp comun, într-un sistem coerent al cunoştinţelor provenind din diferite surse (ecologia sistemelor naturale, teoria sistemelor, economia politică, sociologie etc.) cu privire la impactul dintre societate şi natură. Pe această cale vom putea găsi legi şi principii ecologice care să ofere elemente pentru luarea deciziilor social-politice. Prin intermediul legilor şi principiilor de ecologia dezvoltării vor deveni probabil mai accesibile problemele dezvoltării marilor sisteme sociale (sistem naţional, sistem judeţean, zonă de amenajare teritorială complexă etc.), pentru care economia politică poate oferi doar modele *parţiale*, incomplete.

În viaţa ştiinţifică internaţională, cercetările de ecologie socială şi politică au anumite precedente. Recent în cadrul Asociaţiei internaţionale de sociologie s-a constituit un comitet de cercetare pentru ecologie socială (preşedinte : prof. Mattei Dogan de la Centrul Naţional de Cercetări Ştiinţifice din Franţa ; secretar general : prof. Frank L. Swettser de la Universitatea din Boston). Desigur, poziţiile teoretice şi metodologice ale celor care fac parte din acest comitet sînt eterogene şi unele din ele exprimă anumite tradiţii ale cercetării sociologice. Se ştie că în anii 20 ai secolului nostru s-a desprins în cadrul sociologiei o direcţie de cercetare denumită „ecologie socială'', care şi-a propus să cerceteze formele sociale în raport cu alţi factori sociali care îndeplineau rolul de „mediu''. În acest sens, s-au desfăşurat în S.U.A. studii privind viaţa urbană. Astăzi, însă, asistăm la modificări în direcţia unei înţelegeri mai largi, mergînd pînă la abordarea problemelor concrete de ecologia dezvoltării economice şi sociale. În aprilie 1972 la Varşovia a avut loc un seminar cu tema : *Indicatorii ecologici ai modificărilor sociale*, iar la cel de al IX-lea Congres Mondial al Asociaţiei internaţionale de ştiinţe politice (august 1973) se va dezbate tema *Impactul dintre politicile locale şi dezvoltarea socio-economică a comunităţilor umane.*

Treptat se conturează o problematică specifică a ecologiei dezvoltării : problema mediului ambiant ca problemă politică, structuri adecvate şi neadecvate pentru politica mediului ambiant, credinţe, valori şi atitudini în raport cu problemele mediului ambiant, constrîngeri ecologice şi dezvoltarea naţională, calitatea vieţii şi altele. Acest nou nivel de integrare a cunoştinţelor deschide o perspectivă largă asupra creşterii economice şi sociale în epoca contemporană. La dezbaterea lor marxismul poate aduce o contribuţie esenţială şi necesară cu urmări pozitive pe plan ideologic, ştiinţific, dar mai ales pe planul acţiunii sociale, prin îmbogăţirea mijloacelor moderne de analiză şi fundamentare a deciziilor în spiritul riguros al unei ştiinţe a conducerii societăţii socialiste.

CONCEPTUL DE ESENȚĂ UMANĂ ÎN FILOZOFIA POLITICĂ MARXISTĂ

DE

PETRU PÂNZARU

Concepția marxistă despre esența umană este *dialectic-integrativă*. Prin esență umană, în lumina acestei concepții, se înțelege *totalitatea* determinărilor care *împreună* definesc omul ca o ființă cu caracteristici bio-psihice și social-istorice structurate specific, manifestate și aflate într-un perpetuu dinamism dar în cadre calitative relativ stabile. Marx și Engels au pus temelii trainice pentru o știință *despre oamenii reali*, capabilă să elimine balastul ipotezelor filozofice speculativ agnostice sau al denaturărilor religioase. Prin însuși modul în care au purces la critica și înlăturarea acestui balast (anume, asociind perspectivei filozofice unghiul de vedere al economiei politice, al istoriei politice, sociale și culturale, al sociologiei și al altor științe sociale și umaniste), clasicii marxism-leninismului au plasat în centrul filozofiei lor politice o concepție multilaterală despre esența umană.

Marx, filozoful, a avut meritul de a fi fost și un remarcabil economist. La urma urmelor el a revoluționat filozofia și științele social-umanistice în genere, inclusiv cele politice, deoarece a regîndit critic moștenirea filozofică prin prisma unui sistem de concepte economice fundamentate științific.

Iar una din premisele importante, apoi una din constantele gîndirii *economice* a lui Marx, a fost concepția sa *filozofică* materialist dialectică despre om și natura umană. Considerarea omului ca ființă natural-socială, a esenței umane ca o structură complexă biologică și sociologică, psihologică și istorică, constantă și variabilă, unitară și diversificată a reprezentat și reprezintă în marxism o cucerire teoretică-metodologică de bază.

Din calitatea de ființă natural-socială decurge gama de *trebuințe* (primare și secundare) și obligativitatea absolută a satisfacerii lor pentru perpetuarea speciei și a societății. În fond, societatea este forma organizată, apărută în mod necesar, de satisfacere a trebuințelor omenești. Producția — activitate specific social-umană — este răspunsul primordial și peren-

Rev. Filoz., 20, 7, p. 775–781, București, 1973.

dat necesității obiective de a satisface trebuințele umane. Nu Marx a descoperit trebuințele, ci el a dezvăluit semnificațiile lor extraordinare pentru existența și dezvoltarea societății, a statului, a relațiilor politice. La Marx trebuințele și modul istoric de satisfacere a lor apar ca factor motivațional esențial al activităților și raporturilor economico-sociale, politice și culturale. Conștientizarea trebuințelor dă naștere *intereselor* și scopurilor care joacă în societate și istorie rolul de factori motivaționali decisivi ai relațiilor și acțiunilor politice. Conceptul de esență umană e indispensabil pentru a înțelege sensul *totalității* activităților și relațiilor umane, pentru a exprima atît continuitatea cu alte ființe biologice cît și discontinuitatea față de ele. Conceptul de esență umană este necesar pentru a exprima fără echivoc ceea ce leagă și ceea ce desparte între ei pe oamenii diferitelor epoci istorice, pe oamenii aceleiași epoci dar aparținînd unor societăți, clase, profesii, grupuri etnice, națiuni, vîrste diferite. În absența unui concept științific-filozofic de esență umană, al cărui conținut să fie cît mai riguros definit (întrunind calitățile unei definiri dialectice) ne lipsește un sistem precis de raportare pentru un șir întreg de activități, relații și creații umane de importanță majoră. Rămîne neînțeles conceptul de instruire, cel de personalitate, de artă, ca și cel de politică. Acceptînd și utilizînd conceptul de esență umană, marxismul nu subînțelege nici o „substanță” eternă și imuabilă, nici o „materie primă teoretică” din care se fabrică prin deducție celelalte concepte explicative ale vieții social-istorice.

A accepta definirea conceptului de esență umană ca expresie concentrată a determinărilor bio-psiho-social-istorice ale ființei omenești (individ și specie) înseamnă a înțelege omul ca reunire a trăsăturilor general-umane cu matricea datelor social-culturale, istorice, deci unitatea speciei în diversitatea raselor, națiunilor, culturilor, claselor, grupurilor, personalităților.

Insistența noastră pentru înțelegerea esenței umane ca o unitate integrală, indecompozabilă nu credem a fi inutilă sau a forța uși deschise, ținînd seama de împrejurarea că, implicit sau explicit, prin referirile la teza lui Marx (despre esența umană ca ansamblu al relațiilor sociale) nu arareori este exclusă sau eludată latura bio-psihică. Iar ca primă consecință se ajunge în situația că un șir întreg de fenomene *sociale* nu pot fi înțelese corect. Spre exemplu, faptul că *limita* (de jos) a umanului este existența și integritatea sa fizică și psihică, faptul că expresia cea mai odioasă a caracterului inuman sau antiuman al unui tip de relații sociale și politice este înfometarea majorității de către minoritate, torturile fizice, asasinatul, presiunea morală, intimidarea etc.

Totodată, a evalua relațiile sociale ca notă exclusivă a esenței umane, înseamnă a atribui acesteia un șir de elemente variabile, condiționate social-istoric. Spre exemplu, din relațiile sociale obiective (și cu reflexe subiective în conștiința și psihologia oamenilor) fac parte relațiile de proprietate (proprietatea privată). Dar acestea nu pot fi atribuite cîtuși de puțin naturii umane ca atare. La fel, agresivitatea — atît de crud manifestată în războaie imperialiste — este expresie nu a unui „instinct”, fie el și „social”, ci a unor relații sociale de clasă și politice concret-determinate. Faptul e relevat și de autori nemarxiști. Astfel Merton scrie : „În ciuda învățăturii unor psihologi amatori, panica oarbă și agresivitatea rasială nu sînt înrădăcinate în «natura umană». Aceste tipuri de comportamente sînt în mare parte produsul structurii sociale, care poate fi modificată".

Faptele, istoria și contemporaneitatea confirmă valoarea de adevăr a definirii marxiste a esenței umane, concepută ca sinteză dialectică între biologic-psihologic și social-istoric. Zestrea, matricea bio-psihică a individului și a speciei, poartă cu sine și realizează destinul condițiilor social-istorice concrete, irepetabile în forme identice. Concepția marxistă despre esența umană refuză absolutizările de orice natură, fie ele biologist-instinctualiste, fie spiritualiste.

Ce consecințe are înțelegerea nemarxistă (am spune chiar *pre*marxistă) a conceptului de esență umană în abordarea diferitelor aspecte ale vieții sociale, în cazul de față a politicului, ne-o arată clar voluminoasa carte a lui Julien Freund, *L'essence du politique*. Autorul *deduce* esența politicului din esența umană, ambele concepute în mod abstract, desprinse de fluxul istoric real.

Raportarea politicului — fie și în forma sa cea mai generală — la esența umană este un demers necesar. Acest demers devine însă și fructuos numai atunci cînd, atît esența politicului, cît și esența umană sînt înțelese în mod științific, materialist dialectic. Noțiunea de esență umană este privită de J. Freund ca exprimînd o realitate *imuabilă*, *an-istorică*[1]. Deși recunoaște schimbările de ordin fenomenal, el apreciază că, în fond, realitatea umană e invariantă. Noțiunea de esență a politicului e și ea socotită a exprima elemente constante din raporturile social-umane. ,,Nu e suficient a admite permanența naturii umane — scrie J. Freund în introducerea cărții sale — trebuie de asemenea afirmat că politica este o esență, adică o activitate permanentă, naturală și într-un anumit fel «înnăscută» a omului"[2]. Autorul rupe politicul (ca esență) de formele sale concrete de manifestare. ,,Politica trebuie explicată prin ea însăși, prin legile sale proprii, prin acțiunile specifice și nu prin alte lucruri ca economia, morala, biologia sau psihologia... Politica nu se definește prin obiectele cărora se aplică activitatea politică, ci prin aspectul politic pe care îl conferă acestora"[3]. Desigur, *identificarea* politicului cu alte sfere ale vieții sociale nu este justificată, dar nici separația tranșantă făcută de autor nu este corectă, deoarece, în acest ultim caz, nici *specificitatea* și nici *esența* politicului nu mai pot fi precizate. Evitînd *dizolvarea* politicului în celelalte domenii ale vieții sociale (economic, educațional, artistic etc.) trebuie înțeles însă clar că el nu este și nu poate fi un factor autonom în societate și că de aceea nici noțiunea de esență a politicului nu poate fi definită decît printr-o raportare la o pluralitate de relații sociale concret-istorice și nu exclusiv la o ,,natură umană" imuabilă. Nici distincția făcută între *politică* și *politic* nu-l scoate pe autor din frecventele contradicții cu realitatea, în principal din cauza ipotecii idealiste a concepției sale. El scrie textual : ,,*Politica* depinde de inteligența, voința și libertatea omului. Ea dă societății structuri, forme, crează convenții, instituții, legile și reglementările care modifică situațiile și permit omului să se adapteze condițiilor variabile de spațiu și timp. *Politicul*, din contra, nu se supune dorințelor și fanteziilor oamenilor...". „Economicul e un factor subsidiar"[4]. Aceste idei stau şi la baza criticii idealiste făcută de Freund concepţiei marxiste a alienării[5] pe care se vede că nu a înţeles-o din moment ce afirmă că termenul de alienare e doar un alt *cuvînt* pentru a desemna problema clasică a răului sau că marxismul ar concepe o societate umană fără contradicţii. Premisele teoretice şi prejudecăţile faţă de marxism nu-l duc prea departe pe Freund şi nici nu-l fac original atunci cînd ajunge să afirme că „politica, în ea însăşi, nu e nici liberală, nici socialistă, nici tiranică, nici democratică, ci ea devine astfel prin modul în care uzează de conducere şi supunere... Politica nu variază în esenţa sa"[6]. Un alt pasaj exprimă mai tranşant ideea invarianţei esenţei politicului ca şi a naturii umane. În paragraful *Putere şi culpabilitate* se conchide : „Pe scurt, permanenţa puterii rezultă din însăşi natura sarcinilor şi problemelor politice care, la rîndul lor, depind de ceea ce are etern natura umană"[7]. De aici n-a mai rămas decît un pas pînă la afirmaţia arhibanală că „războiul are rădăcini profunde în natura umană ; el e una din caracterele esenţiale ale condiţiei noastre"[8]. Şi, bineînţeles, perspectivele de eliminare a războiului sînt nule, deoarece esenţa umană — care constă în pasiuni, ambiţii, voinţe, interese, divergenţe etc. — este imuabilă. „Pacea perpetuă... e străină datelor naturii umane"[9]. Este evident că înţelegerea metafizică a conceptului de natură umană, împiedică pe autor să vadă — aşa cum relevam la începutul comentariului nostru critic — dialectica reală a generalului şi particularului, dinamicitatea esenţei umane în corelaţie inextricabilă cu aceea a socialului şi politicului.

---

[1] J. Freund, *L'essence du politique*, Ed. Sirey, 1965, p. 9 și 21.
[2] *Ibidem*, p. 20—21.
[3] *Ibidem*, p. 22.

Din esenţa umană putem „deriva" esenţa politicului, dar într-un alt spirit şi mod decît o face J. Freund. E vorba de faptul că factorul politic (ca instituţie şi acţiune) are un conţinut şi o funcţie care nu derivă din el însuşi, ci provine din raportarea la existenţa socială a marilor mase de oameni, a claselor sociale cu intenţia de a face ca această existenţă în toată complexitatea ei — cu nevoile ei economice şi spirituale — să se umanizeze, diminuînd contradicţiile şi decalajele socio-economice. Sens autentic politicul capătă numai în raport cu ansamblul nevoilor şi intereselor grupurilor umane, claselor, naţiunilor. Acest lucru apare şi este exprimat cu toată claritatea în politica de construire a orînduirii socialiste, al cărui ţel fundamental este satisfacerea raţională şi echitabilă a trebuinţelor materiale şi culturale ale maselor, prin dezvoltarea maximă a forţelor productive materiale şi umane. Este un ţel a cărui realizare impune mari eforturi mai ales ţărilor socialiste care au moştenit o subdezvoltare economică cronică şi care astăzi se confruntă cu exigenţele revoluţiei tehnico-ştiinţifice, cu decalaje considerabile faţă de ţările dezvoltate şi cu procesul amplificării şi diversificării trebuinţelor. În plus, în funcţie de idealul lor filozofic, etic şi politic umanist, ţările şi forţele politice angajate pe făgaşul socialismului, pe lîngă subdezvoltarea economiei trebuie să înfrîngă şi tendinţe tehnocrate, viziuni în care necesităţile producţiei primează asupra necesităților producătorilor. Ni se pare deosebit de important că în ultimii ani și în țara noastră capătă curs tot mai puternic concepția umanistă asupra dezvoltării economice, care vede scopul producției în satisfacerea echitabilă a trebuințelor raționale ale omului. Aici își afirmă, de asemenea, rolul decisiv tocmai factorul politic, forța conducătoare a societății socialiste, partidul comunist. La Conferința Națională a P.C.R. din iulie 1972 tovarășul Nicolae Ceaușescu a precizat din nou cu toată claritatea : „nu trebuie să uităm nici un moment că mai presus de orice se află omul; dezvoltarea lui multilaterală, trebuie să stea în centrul tuturor preocupărilor partidului nostru, trebuie să fie țelul suprem al societății noastre socialiste"[10].

---

[4] *Ibidem*, p. 45 ; a se vedea şi p. 47.
[5] *Ibidem*, p. 71—76.
[6] *Ibidem*, p. 104 ; a se vedea şi p. 113.
[7] *Ibidem*, p. 254.
[8] *Ibidem*, p. 597.
[9] *Ibidem*, p. 631.

Concepția marxist-leninistă despre esența umană are importante implicații politice pe care le-am sintetiza astfel :

1. Pe această concepție se fundează *practica umanismului socialist*, cu tot ceea ce presupune ea pe plan economic, politic, juridic, cultural-educațional. Partidul Comunist Român promovează măsuri hotărîte pentru afirmarea neabătută a principiilor fundamentale ale socialismului în toate domeniile vieții sociale, pentru curățirea raporturilor din societatea noastră de tot ceea ce poate altera conținutul lor socialist adînc uman; se acordă o atenție deosebită înfăptuirii consecvente a principiilor eticii și echității sociale, ale umanismului socialist, făuririi omului nou, înaintat.

2. Concepția marxist-leninistă despre esența umană stă la baza programului *dezvoltării multilaterale a personalității* tuturor celor ce muncesc, adică a afirmării nestingherite a originalității și creativității lor în folosul progresului social-general. Partidul nostru pornește de la concepția că socialismul trebuie să fie societatea totalei împliniri a personalității umane, în care fiecare cetățean să se simtă stăpîn pe destinul său, să poată gîndi și acționa nestingherit în folosul progresului societății. Un întreg program politic vizînd crearea societății socialiste multilateral dezvoltate este consacrat tocmai realizării acestui profund și inedit obiectiv umanist.

3. Din aceeași concepție decurge *practica dezvoltării democratismului socialist*, respectarea drepturilor și libertăților egale pentru toți, valorificarea capacităților personale într-o activitate civică organizată, participarea maselor la conducerea socială.

4. În sfîrșit, din concepția marxist-leninistă despre esența umană — în sensul prezentat anterior — decurge un alt argument politic și practic deosebit de important în zilele noastre, referitor la raporturile dintre națiuni, în particular, în cadrul relațiilor dintre națiunile mari, mijlocii și mici.

Concepția marxistă despre esența umană, despre unitatea speciei umane, nu admite ideea inegalității „înnăscute" dintre indivizi și nici a inegalității dintre națiuni și popoare, respinge orice pretinsă superioritate a unora față de altele, fie că se bazează pe considerente rasiale, numerice, ori de potențial economic, tehnic, militar etc. Un om aparținînd unui popor sau unei națiuni redusă ca număr, ca forță economică sau ca pondere teritorială între statele lumii, nu poate fi socotit în nici un caz — din aceste cauze — inferior, *ca om*, altora care fac parte dintr-o națiune foarte numeroasă și foarte dezvoltată economic, tehnic etc.

---

[10] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edt. politică, 1973, p. 541.

Dezvoltarea socială contemporană — în principal saltul țărilor sistemului socialist mondial (multe din ele în trecutul apropiat aflate pe trepte precapitaliste de evoluție social-economică) și avîntul spre civilizație și cultura modernă a popoarelor foste coloniale — demonstrează capacitatea oamenilor, indiferent de culoarea pielii, de limbă, de a-și însuși știința și de a mînui tehnica avansată, de a învăța și crea în cadența impusă de revoluția științifică-tehnică și de revoluția socială contemporană. Explicația ultimă o găsim în caracteristicile comune, în aptitudinile general-umane, *în fond* egale, ale tuturor celor ce trăiesc pe globul pămîntesc și a căror valorizare este într-adevăr condiționată de întrunirea unor premise social-economice și politice-culturale favorabile (în primul rînd, abolirea exploatării de clasă și naționale, implicit a raporturilor de dependență politică-economică și culturală).

Studiile de sociologie, psihosociologie, etnologie și mai recent cele de viitorologie, dar mai presus de toate însăși practica socială, au demonstrat convingător că puși în condiții social-culturale egale, oameni aparținînd unor rase, națiuni și clase diferite dovedesc — statistic vorbind — inteligență, capacități și aptitudini de creație științifică, tehnică, artistică egale. „Trebuie să avem permanent în vedere — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu — că fiecare popor, fie el mare sau mic, a contribuit, contribuie și va contribui la îmbogățirea patrimoniului civilizației universale, care se compune, pînă la urmă, din ceea ce au creat toate națiunile lumii. Din acest punct de vedere popoarele ca și oamenii, sînt pe deplin egale"[11].

Conceptul marxist de esență umană oferă argumente puternice în favoarea deplinei egalități în drepturi a popoarelor și națiunilor, indiferent de mărimea lor, de trecutul lor istoric, în favoarea respectării demnității naționale, a independenței și suveranității, a colaborării pe picior de egalitate, a întrajutorării și solidarității umane, a schimbului de valori materiale și spirituale pe care geniul uman și munca modestă a majorității covîrșitoare a omenirii le produce și le reproduce pe scară lărgită.

Sîntem deplin îndreptățiți să considerăm că viitorul — anume viitorul comunist al societății umane — rezervă un loc și un rol și mai important realizării esenței umane. Ea este condiționată de dispariția deosebirilor de clasă, a diferențelor esențiale dintre munca fizică și cea intelectuală, dintre sat și oraș, de egalizarea condițiilor de viață materiale și de posibilitatea egală pentru absolut toți indivizii umani, eliberați din tiparele diviziunii sociale permanente a muncii, de a-și manifesta aptitudinile și talentele, de a-și realiza integral potențialitățile umane de creativitate și originalitate.

Comunismul — scria Marx — trebuie privit „ca suprimare *pozitivă a proprietății private* — această *autoînstrăinare a omului* — și deci ca *apropriere* reală a *esenței umane* de către om și pentru om; așadar, ca o reîntoarcere completă şi conştientă, desăvîrşită în cadrul întregii complexități a dezvoltării de pînă acum, a omului pentru sine la starea sa de om *social*, adică de om uman... Acest comunism... este *adevărata* rezolvare a conflictului dintre om şi natură şi dintre om şi om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență şi esență, dintre obiectivare şi autoafirmare, dintre libertate şi necesitate, dintre individ şi specie. El este dezlegarea enigmei istoriei şi e conştient că este această dezlegare"[12].

---

[11] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. VI, București, Edit. politică, 1972, p. 683.

Este o caracterizare profundă şi amplă a societății viitorului, chemată să realizeze în plenitudinea practicii sociale şi politice, prin om şi pentru om, virtualitățile esenței sale.

---

[12] K. Marx şi F. **Engels**, *Scrieri din tinerețe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 576.

„CIVILIZAŢIE" ŞI „CULTURĂ" ÎN EPOCA NOASTRĂ

DE

C. I. GULIAN

În sens larg, marxismul înţelege prin cultură totalitatea actelor şi realizărilor de bunuri şi valori, începînd de la bunuri economice şi tehnice, trecînd prin instituţii politice şi juridice şi culminînd în manifestările morale, artistice şi teoretice. Într-un sens mai restrîns, prin *cultură* se subînţelege numai cultura spirituală — acele manifestări care intră în raza moralei, religiei, artei, filozofiei sau ştiinţei indiferent de valorizarea acestor forme ale culturii (de ex. religia sau o morală ascetică).

Faţă de această cuprindere a tuturor realizărilor omeneşti sub raza culturii, unii gînditori au ridicat obiecţii. Plecînd de la constatarea justă că între valori există deosebiri care permit o clasificare, H. St. Chamberlain, Oswald Spengler, O. Ewald, Georg Mehlis, etc., au ajuns însă să despice regnul valorilor materiale şi spirituale în *cultură* şi *civilizaţie.*

Ewald, de pildă, consideră doar valorile religioase, estetice şi teoretice drept valori culturale, iar valorile etice (!) juridice, economice, tehnice, drept valori ale civilizaţiei. Georg Mehlis decerne valorilor culturii spirituale atributul major de „valori absolute", lăsînd valorilor civilizaţiei numai titulatura — după el secundă — de „valori obiective". Totodată, după Mehlis, numai valorile obiective (ale civilizaţiei) ar avea caracter social, pe cînd cele absolute, nu. Clasificarea aceasta însă s-a dovedit de mult ca pur arbitrară, pentru că arta, religia, filozofia şi ştiinţa nu sînt mai puţin obiective, legate de dezvoltarea societăţii, decît formele politice sau juridice.

Sociologia istorică a culturii spirituale a arătat — şi mai are în faţă un larg cîmp de cercetare — că morala, religia, arta şi gîndirea nu s-au putut şi nu se pot sustrage impactului social-istoric, că prefacerile şi învingorările culturii se trag tocmai din capacitatea omului de a răspunde în chip creator problemelor existenţiale pe care i le pun în faţă istoria şi natura — aceasta din urmă totdeauna într-un context social-istoric definit.

Deosebirea dintre cultură şi civilizaţie a fost amplificată după cum se ştie, într-o fatidică construcţie antinomică de către Oswald Spengler. În *Declinul Occidentului,* Spengler susţine că „civiliza-

Rev. Filoz., 20, 7, p. 783 – 790, Bucureşti, 1973

ţia" este faza de decadenţă a „culturilor" şi că orice cultură a trecut şi va trece în mod *fatal* prin această fază de stingere. „Cultura" ar reprezenta apogeul spiritualităţii, pe cînd „civilizaţia" ar fi caracterizată prin excesul tehnicii şi al înfloririi bunurilor materiale. După Spengler, cultura europeană a ajuns în faza iernatică şi vlăguită a „civilizaţiei".

Nu-i greu de desluşit în această fatidică antinomie pe care o statuează Spengler un duh romantic şi o masivă doză de reacţionarism antitehnic. Plîngerile împotriva urmărilor negative ale industrializării au început din primele decenii ale veacului al XIX-lea şi s-au continuat pînă azi. Unii scriitori, artişti şi gînditori au avut bune temeiuri să deplîngă *urmările* progresului tehnic, dar n-au fost în stare să înţeleagă ireversibilitatea istoriei. Astfel Spengler nu se mulţumeşte să delimiteze sferele logice ale noţiunilor „cultură" şi „civilizaţie", aşa cum au făcut alţii înainte şi după el, ci construieşte o întreagă teorie arbitrară, menită să exalte „spiritualitatea" culturii şi să desconsidere „seaca" civilizaţie. Civilizaţia fiind caracterizată în chip esenţial prin progresul tehnic, prin dezvoltarea rapidă a mijloacelor de producţie şi prin problematica socială, reiese în mod limpede că, după Spengler, progresul tehnic ar purta *vina* crizei culturii, a decadenţei spirituale, a caracterului rece şi superficial, a lipsei de spontaneitate şi culoare specifică unei epoci raţionaliste, în sfîrşit a tuturor lipsurilor pe care le manifestă cultura societăţii industriale avansate.

Spengler n-a fost cîtuşi de puţin original în reluarea ieremiadelor romantice care deplîng implacabilul proces al tehnicii, vinovat de a fi ucis poezia vieţii patriarhale. Această concepţie retrogradă s-a născut în epoca în care dezvoltarea capitalismului grăbea descompunerea formelor de viaţă patriarhale. Primii romantici care au privit duşmănos progresul material al societăţii, propunînd „întoarcerea înapoi" la faza idilică a istoriei, erau totodată apologeţii regimului feudal, regim care nu se putea împăca cu noua etapă a dezvoltării capitaliste.

Deşi refuză teza despre succesiunea fatală între „cultură" şi „civilizaţie", Blaga constata, nu fără un vizibil regret, că „faptele de civilizaţie nu sînt destinate să *reveleze un mister* prin mijloace *metaforice*"[1], găsind că opoziţia dintre „cultură" şi „civilizaţie" trebuie nu numai menţinută, dar chiar accentuată. Cultura ar fi expresia *unui* mod de existenţă, iar civilizaţia expresia *altui* mod de existenţă. „Cultura răspunde existenţei umane întru mister şi revelare, iar civilizaţia răspunde existenţei întru autoconservare şi securitate"[2]. Numai creaţia culturală ar revela omul ca om; pe cînd „o civilizaţie ar putea fi produsă în cele din urmă şi de o specie animală, înzestrată cu o bună inteligenţă".

Psihologia animală contemporană a ajuns însă la concluzia că maimuţele pot cel mult *folosi* obiecte sau unelte, dar nu le pot *crea*, confirmînd astfel cunoscuta opoziţie pe care o scotea Marx în relief, atunci cînd compara realizarea perfectă a stupului albinei, cu făurirea imperfectă, *dar conştient anticipată*, a uneltei de către om.

---

[1] Blaga, *Trilogia culturii*, Bucureşti, 1944, p. 419.
[2] *Op. cit.*, p. 421.

Paleoantropologia, ca şi psihologia animală, sînt dispuse să acorde cît mai multe aprecieri inteligenţei animale, dar urmărind critic să nu extrapoleze atribute exclusiv umane animalului (ca Tolman de pildă), pentru că „...în timp ce animalul are posibilităţi limitate de adaptare la modificările condiţiilor naturale, omul se poate perfecţiona nelimitat, datorită complicării, în cursul dezvoltării societăţii, a proceselor de muncă şi uneltelor"[3], pentru că, „chiar la omul primitiv aflăm o folosire instrumentală a lucrurilor, — fabricarea şi păstrarea uneltelor...care domină foarte de sus uzajul instrumental"[4].

F.I.J. Buytendijk, socotit drept unul din cei mai competenţi savanţi contemporani în problemele de psihologie comparată, conchide şi el : „Orice activitate umană.. este totdeauna legată, direct sau indirect de o scară de valori"[5]. Ceea ce înseamnă, că invenţia tehnică, indiferent de urmările ei, invenţie ca atare, se înscrie în planul axiologic, deşi se prezintă sub forma culturii materiale.

Vorbind despre „culturi minore" şi „culturi majore", deosebire care ar echivala cu „culturi rurale" şi „culturi citadine", Blaga conchidea că o cultură citadinică, depărtează şi înstrăinează omul de natură.

Constatarea aceasta, valabilă pentru sensibilitatea poetică, şi cunoscută ca motiv central în poezia lui Leconte de Lisle, are însă implicaţii mai serioase; în diverse epoci ale istoriei culturii, ea trădează o certă valorificare a „satului faţă de oraş". „A trăi la oraş — scrie Blaga — înseamnă a trăi în cadrul fragmentar şi în limitele impuse la fiecare pas de rînduielile civilizaţiei. A trăi la sat înseamnă a trăi în zariştea cosmică şi în conştiinţa unui destin emanat din veşnicie"[6].

Opoziţia natură-civilizaţie s-a impus pentru conştiinţa exasperată a unor întregi epoci — sfîrşitul lumii antice, veacul al XIX-lea şi al XX-lea. Care este substratul ideologic şi apoi cel social-istoric prin care se poate explica sensibilizarea ostilă faţă de „civilizaţie"?

Blaga vorbeşte de o „înstrăinare a omului de natură". În fapt, înstrăinarea are o sferă mult mai largă, ea poate fi transcrisă prin ceea ce se poate numi „atitudine anexistenţială" : întreaga existenţă devine „străină" omului, de fapt omul se simte dezrădăcinat, dar nu în faţa naturii, ci a istoriei.

După cum am încercat să arătăm recent, se poate schiţa o „sociologie a atitudinilor anexistenţiale în epoci de criză"[7]. Concretizînd ideea de bază a dualităţii de atitudini — existenţiale şi anexistenţiale — în lucrarea noastră mai veche *Introducere în etica nouă* (1946), am ajuns la constatarea că astfel de atitudini se polarizează în epocile de criză istorică. În criza modernă declanşată la sfîrşitul veacului al XVIII-lea de către revoluţia industrială grefată pe antagonismul societăţii capitaliste, atitudinea de refuz existenţial s-a manifestat printr-o gamă de poziţii care cer aprecieri nuanţate: critica socială a socialiştilor utopici ca Fourier, patriarhalismul romanticilor şi a„ socialiştilor feudali" (Marx,

---

[3] M. F. Nesturh, *Originea omului*, Bucureşti, 1959, p. 167.

[4] J. Filloux, *Psychologie des animaux*, Paris, P.U.F., 1960, p. 123.

[5] F. I. J. Buytendijk, *L'homme et l'animal*, Paris, Gallimard, 1965, p. 46.

[6] Blaga, *Trilogia culturii*, Bucureşti, 1944, p. 421.

[7] C. I. Gulian, *Antropologie' filozofică*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, partea III-a.

Manifestul partidului comunist), pesimismul lui Schopenhauer, existențialismul lui Kierkegaard, paseismul în literatură și artă ca expresie a silei de prezent etc.

Spiritele pătrunzătoare au înțeles în general că în istoria socială și spirituală a Europei s-a produs o cotitură profundă: pe la 1820 Saint-Simon vorbește clar despre „criza" în care a intrat societatea modernă. Față de sau în această criză, gînditorii, doctrinarii politici, scriitorii etc. au luat atitudini diferite, dar care pot fi cuprinse în dualitate: pentru învingerea ei prin acțiune, efort (socialiștii utopici), modelarea omului, lupta pentru menținerea culturii, formarea personalității (Goethe) sau evaziunea în trecut ori în solitudine, exaltarea eului, opunerea îndîrjită față de realitatea urîtă (romanticii).

După cum a arătat Georg Lukács în luminoasa lui monografie despre *Goethe și epoca lui*, chiar la firi atît de viguroase și echilibrate ca Goethe se pot discerne momente de resemnare și utopism (în finalul cărții *Wilhelm Meister*)[8]. În fața urmărilor neașteptat de respingătoare ale „progresului", așa cum se înfățișau ele în societatea capitalistă de la începutul veacului al XIX-lea, era firesc ca dezabuzarea să nu fi permis *înțelegerea* fenomenelor economice și sociale care determinaseră criza modernă, era firesc ca mulți intelectuali, printre care scriitori și gînditori de seamă, să fi blestemat roadele civilizației; brutalitatea pe care a introdus-o în raporturile umane, goana după bani, a întunecat înțelegerea dialectică a noii structuri sociale, sentimentul inadaptării și sensibilitatea etică rănită s-au tradus și printr-o variată repudiere a realității. Explicația fenomenelor sociale și economice, avînd la origini mașinismul industrial, a dat-o după cum se știe abia Marx.

Explicația științifică marxistă a crizei societății capitaliste, a originii ei și a sentimentelor și stărilor de spirit pe care le provoacă, n-a putut împiedica să se manifeste în continuare, în prima jumătate a veacului al XIX-lea, ca și în epoca noastră, oroarea față de urmările, pe plan social-uman, ale progresului tehnic. Numeroși sociologi, gînditori și publiciști din Apus (Reisman de pildă) deplîng astăzi urmările neîndurătoare ale „societății industriale" sau „tehnologice". „Există posibilitatea...să ne îndreptăm spre o societate automatizată; nu spre regatul libertății, ci spre o societate în care regulile de comportare au pătruns atît de adînc în substanța umană...încît să nu-i mai pese nici de ceea ce denumim libertate, nici de scopurile înalte..societatea automatizată"[9]. Ceea ce ar duce la primejdia pierderii fanteziei, autonomiei, personalității — într-un cuvînt: a valorilor spirituale tradiționale.

În literatura noastră filozofică, Blaga a anticipat critica îndreptățită care poate și trebuie să fie adusă unei supraaprecieri a tehnicii, atunci cînd nu-i cumpănită de grija pentru valorile spirituale.

Să ne oprim însă la analiza antinomiei artificial creată între cultură-civilizație. Pe ce se bizuie ea? Orice cultură am lua ca exemplu — antică, primitivă sau modernă, egipteană sau chineză — vom constata că ea se sprijină totdeauna pe o anumită treaptă a culturii materiale, ceea ce înseamnă că între civilizație și cultură există o ***deosebire de natură***, dar niciodată o *opoziție de sens*. Dacă este adevărat că noțiunea de „civilizație” delimitează produsele și realizările care au drept scop, *utilitatea* aceasta nu înseamnă că a existat vreodată o cultură care să sfideze utilitatea și care să poată exprima numai setea de creație, fără să fie condiționată, stimulată sau inhibată, de regresul sau de progresul economic, tehnic, material.

---

[8] Georg Lukács, *Schriften zur Litteratursoziologie*, Luchterhand, 1968, p. 383—403.

[9] Max Horkheimer, *Gesellschaft im Übergang*, Frankfurt, Athenäum, 1972, p. 147.

Civilizația sau cultura materială nu este cîtuși de puțin o fază tîrzie a culturii spirituale, ci este însăși baza ei materială. O cultură poate fi rudimentară sau variată, frustă sau rafinată, colorată tehnologic sau purtînd marca iraționalistă. Dacă acordăm numele de cultură oricărui ansamblu de manifestări materiale și spirituale, cultura, indiferent de *expresia* ei, prin artă, tehnică sau moravuri, mitologie sau știință, *răspunde în mod unitar nevoilor existențiale* ale unei clase sau societăți. Este în spiritul marxismului să insiste asupra *unității* dintre cultura materială și cea spirituală, pentru că această unitate reprezintă însăși esența explicării marxiste a culturii: modul de producție sau cultura materială este, în ultimă instanță, factorul declanșator, condiția ultimă, de rădăcină, a prefacerilor și mutațiilor, în linii mari, ale istoriei culturii.

În societatea socialistă, cerința creșterii bunurilor materiale nu înseamnă că o personalitate completă se reduce la asimilarea cunoștințelor tehnice. Problema educării ideologice se află pe prim plan, căci de creșterea nivelului cultural, de dezvoltarea susținută a științei, învățămîntului, culturii, de educarea în spirit comunist a tineretului, depinde în mare măsură și realizarea bunăstării materiale și spirituale a întregii națiuni socialiste. „Desăvîrșirea socialismului și procesul creării condițiilor pentru trecerea în viitor la comunism — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — impun ca o necesitate obiectivă, o dată cu dezvoltarea bazei materiale și perfecționarea relațiilor de producție, ridicarea nivelului general de cultură al întregului popor, progresul rapid al științei și învățămîntului. Socialismul și comunismul sînt rezultatul a tot ceea ce a creat pînă acum omenirea mai bun, mai avansat, în domeniul producției și al cunoașterii umane”[10].

De o deosebită importanță ne apare precizarea pe care o face secretarul general al partidului, în expunerea sa la Plenara C.C. al P.C.R. din noiembrie 1971 în legătură cu faptul că noul tip de civilizație spre care aspirăm este strîns îngemănat cu un nou tip de personalitate: socialismul, arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, urmărește nu numai eliberarea omului de exploatare și asigurarea bunăstării lui materiale, ci și scopul „. . . de a făuri o civilizație spirituală superioară, care nu se poate realiza decît prin formarea unui om nou, cu o înaltă conștiință și pregătire culturală și profesională, cu un profil moral-politic înaintat”[11].

Cînd o cultură își atinge epoca de decadență, aceasta nu se datorește cîtuși de puțin unei fatalități misterioase, ci unor cauze multiple de ordin economic, social-politic și antropologic. În nici un caz, cultura antică n-a decăzut din cauza progresului tehnic, ci tocmai fiindcă economia sclavagistă a însemnat stagnare și măcinare, un consum fără producție.

---

[10] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, București, Edit. politică, 1969, p. 178.

[11] *Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român, 3—5 noiembrie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 20.

Dacă progresul material aduce moartea culturii, — cum sună teza spengleriană — atunci de ce nu consideră Spengler că „declinul"civilizației europene a început încă din secolele XV-XVI, cînd, după redresarea economică a Europei din veacurile XI-XII (Pirenne), Renașterea a strălucit nu numai prin arta ei, ci și prin setea de invenție tehnică? Genialul artist Leonardo da Vinci a fost totodată unul din cei mai pasionați inventatori. Miile de schițe și proiecte tehnice, pe lîngă realizările lui în domeniul irigației, asanării mlaștinilor, tehnicii militare etc. s-au împletit armonios cu spiritualitatea operei lui artistice.

Dacă Spengler ar fi fost consecvent, — dar ca intuiționist declarat el n-a ținut la această obsesie raționalistă, — ar fi trebuit să considere cultura medievală ca un apogeu al culturii europene, iar „civilizația" sau „sfîrșitul" culturii europene să fi început odată cu revoluția industrială!

Din punct de vedere strict științific, orice fenomen al culturii trebuie luat ca atare și explicat, indiferent de faptul că această cultură trezește anumite reacții etice. Dacă vrem să *explicăm* o cultură, nu ne putem bizui pe admirație sau repulsie. Evident, orice cultură nu poate fi valorificată decît din perspectiva actuală a cercetătorului. Enciclopediștii respingeau cultura medievală, așa cum Spengler respinge „civilizația". Dar nu mai putem vorbi de atitudine științifică, teoretică, dacă nu izbutim să sudăm *explicația* cu *valorificarea.* Oricît de fără sens ne-ar apărea o serie de trăsături ale culturii primitive, orientale sau medievale, nu trebuie să uităm că ea a funcționat ca un ansamblu de valori pentru oamenii dintr-o anumită orînduire.

Distincția dintre „civilizație" și „cultură" se menține îndreptățită atîta timp cît nu capătă un caracter de antiteză fixă, radicală, și prin aceasta, necorespunzătoare faptelor[12]. Ni se pare că este cît se poate de firesc să distingem *utilitatea* nemijlocită a uneltelor de producție, a căilor de comunicație, a tribunalelor și codicelor, a organelor și instituțiilor politice, de caracterul mijlocit neutilitar al sentimentelor morale și estetice, precum și al pasiunii pentru crearea și cercetarea plăsmuirilor minții. Dar se poate hotărî o graniță rigidă între *util* și *inutil*, între necesități și „lux", între Necesitate și Valoare?

Încă din paleolitic, arată arheologii și istoricii artei, valoarea artistică s-a împletit cu scopul practic, fie el materializat într-o armă, unealtă sau vas alimentar, fie într-o sculptură animalieră sau pictură murală în paleolitic. „Trebuie admis — scrie Herbert Read — că un principiu de eleganță pur estetic poate fi îmbinat cu un principiu de eficiență pur utilitar și să nu se distingă de acesta. Simetria, de pildă, o însușire estetică atunci cînd omul e conștient de ea, a fost la început, în mod neîndoielnic, o necesitate tehnică : un vîrf de săgeată asimetric n-ar fi zburat drept"[13]. Pe de altă parte, atunci cînd ignorăm contextul social al artei primitive de pildă, ea ne poate apărea ca joc de forme pure și pură fantezie. „Arta aplicată în Africa — scrie un eminent africanist, — este poate cea mai variată și mai bogată printre cele ale popoarelor naturii"[14]. Bauman arată că în civilizaţiile africane, înflorirea artei aplicate, care dovedeşte o mare măiestrie şi ingeniozitate, o nesecată varietate şi un gust rafinat, a fost legată de rolul esenţial pe care l-a jucat, din cele mai vechi timpuri în Africa, metalurgia.

---

[12] Vezi, Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, București, Edit. științifică, 1968, partea a II-a.

[13] Herbert Read, *Originile formei în artă*, București, Edit. Univers, 1971, p. 84.

În ce măsură putem vorbi apoi despre caracterul de „lux", caracterul „gratuit" şi non-necesar al culturii spirituale ? Dezvoltarea vieţii materiale, lărgirea orizontului prin călătorii, exersarea spiritului de observaţie şi satisfacerea constantă a curiozităţii, setea de amuzament şi inovaţie, nevoia de varietate şi surpriză — şi multe alte stări de spirit şi năzuinţe care stau la rădăcinile marilor perioade de înflorire a culturii — au fost istoric „necesare" categoriilor sociale care şi-au creat cultura. Nevoile culturale, deşi sînt de alt ordin decît cele materiale — şi *tocmai fiindcă nu sînt elementare* — nu pot funcţiona autonom în dezvoltarea societăţii.

Este un fapt cunoscut încă de Aristotel, că o anumită cultură artistică şi teoretică nu se poate naşte decît atunci cînd sînt împlinite nevoile economice sau cînd o anumită categorie socială este liberată de grija existenţei. Astfel s-a atras atenţia asupra cercetărilor astrologice şi matematice pe care le-a putut întreprinde clasa sacerdotală în Orient şi Egipt, ea fiind la adăpostul grijilor materiale.

Faptele acestea, astăzi banale, nu mai permit negarea raportului de condiţionare dintre cultura materială şi cultura sa spirituală, dintre economic şi spiritual. Ar fi însă o greşeală să mărginim raportul dintre economic şi spiritual numai la acest tip de exemple. Factorul economic are influenţă asupra culturii nu numai în chip *direct şi pozitiv* (bogăţie şi cultură) aşa cum a fost văzut de Aristotel, Buckle, Clough. Nu numai prisosul economic condiţionează cultura, dar şi *lipsurile* sau *contradicţiile economice* pot influenţa (rămîne de văzut cum) asupra tematicii şi stilului, asupra preocupărilor şi gusturilor artistice, asupra caracterului unei viziuni despre lume.

După cum am arătat cu alt prilej, în *Istoria, omul şi cultura*, criticînd cartea dealtfel bine intenţionată teoretic şi avînd un apreciabil orizont umanist a lui S.B. Clough (*Măreţia şi decăderea civilizaţiilor*, trad. fr.1954) aplicarea şi valorizarea culturii universale nu se poate reduce la „excedentul economic, adică de a poseda produse agricole, produse industriale sau de a dispune de servicii în cantitate superioară..."[15]. Dacă lucrurile ar sta astfel nu ne rămîne decît să sărbătorim societatea de consum drept apogeu al civilizaţiei, — ceea ce nu face nici Clough.

Dacă legăm cultura într-un chip simplist de dezvoltarea economică, nu ne putem explica perioade importante din istoria culturii universale, nu putem înţelege cum „popoarele sărace" — şi popoarele primitive sau astăzi unele ţări subdezvoltate se află în această situaţie — şi-au putut şi îşi pot crea anume tip de cultură, o cultură a lipsurilor sau crizei dar şi a efortului şi luptei. Culturile născute din lipsuri şi nevoi materiale, dacă nu pot străluci prin tehnici şi ştiinţă de înalt nivel, pot păstra cu fermitate şi demnitate ţeluri nu mai puţin *umane*, deci nu mai puţin importante. „Am defini cultura, — scrie Marcuse — ca un proces de *umanizare*, caracterizat prin efortul colectiv de a apăra existenţa omului, de a satisface lupta pentru existenţă sau de a o ţine sub control, de a întări organizarea productivă a societăţii, de a dezvolta capacităţile spirituale ale omului, de a micşora şi sublima agresiunile, violenţa şi mizeria"[16].

---

[14] În *Geschichte des Kunstgewerbes* (sub red. lui Bossert) vol. II, Berlin, 1929, p. 51.
[15] S. B. Clough, *Grandeur et décadence des civilisations*, Paris, Payot, 1959, p. 13.

În spiritul umanismului rămîne efortul stăruitor de a ţine cumpăna între civilizaţie şi cultură ca rezultat unitar al activităţii umane nu numai asupra naturii, ci, aşa cum o înţelegea multilateral Marx, şi ca rezultat al dominării (şi îmbunătăţirii) raporturilor sociale, precum şi al dominării şi modelării individului însuşi.

Numai în acest sens echilibrat, care, fireşte, nu-i uşor de realizat, ne vom putea bucura de tehnică : atunci cînd vom făuri o nouă societate şi un om nou pentru că ambii factori îşi au răspunderi specifice : „...de a înlocui individul parţial, simplu purtător al unei funcţii sociale, parţiale, cu individul dezvoltat în toate privinţele..."[17].

---

[16] Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, II, Suhrkamp, Frankfurt, 1967, p. 148.

[17] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Edit. politică, p. 495.

STATUSUL SUBIECTULUI ÎN CERCETAREA SOCIALĂ. CONSECINȚE EPISTEMOLOGICE ȘI ETICE

DE

CĂTĂLIN MAMALI

Proliferarea cercetărilor din domeniul social, pe fondul general al revoluției științifice-tehnice, lasă oare neschimbat obiectul de studiu din acest domeniu ? Statusul subiectului* rămîne oare nealterat sub acțiunea cercetărilor al căror obiect este, sau după reorganizarea spațiului social care urmează de obicei unei cercetări sociale operaționale ?

În studiul prezent vom încerca să analizăm cîteva din modificările care se produc la nivelul obiectului de studiu, în statusul acestuia și corelația acestora cu puternicile transformări din științele sociale contemporane.

Revoluția științifică contemporană determină schimbări profunde, atît în aparatul conceptual și instrumentele de cercetare, cît și în domeniul cercetat. „Conduși de paradigme noi, oamenii de știință adoptă instrumente noi și privesc în locuri noi. Mai mult, în timpul revoluțiilor, oamenii de știință văd lucruri noi și diferite chiar cînd privesc cu instrumente familiare în locuri pe care le-au văzut înainte... oamenii de știință reacționează la o lume diferită"[1].

În științele sociale, datorită specificului obiectului de studiu, această revoluție este sesizată și apreciată dintr-o dublă perspectivă : *din perspectiva celor ce fac cercetarea și din cea a celor care constituie obiectul cercetării (subiecții)*.

Înainte de a discuta statusul subiectului în cercetarea socială, vom puncta cîteva fenomene care au apărut în cercetarea socială și care o pot influența la rîndul lor.

1. *Creșterea rapidă a numărului de cercetări* : sociologice, psihologice psiho-sociale, psiho-medicale, psiho-terapeutice etc.

---

* Termenul subiect este luat în sensul de persoană, individ studiat în cadrul unei cercetări psihologice, sociologice, psiho-sociale etc.

[1] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. Second Edition, England, The University of Chicago Press, Chicago, 1971, p. 111.

Rev. Filoz., 20, 7, p. 791–798, București, 1973.

2. *Mărirea numărului de persoane care au participat ca subiecţi* în diferite cercetări sociale.

3. Folosirea din ce în ce mai frecventă a unor *mijloace tehnice*, atît în procesul *culegerii* datelor, cît mai ales în cel al *prelucrării* şi *înmagazinării* lor. Folosirea computerelor este cel mai semnificativ exemplu. ,,Creşterea capacităţii de manipulare a informaţiei oferită de mijloacele electronice de prelucrare şi înmagazinare vor încuraja strîngerea unei informaţii mai individulizate''[2].

4. *Creşterea numărului de cercetări publicate.* A crescut numărul *acţiunilor de popularizare* (publicaţii, TV, radio) a lucrărilor din domeniul social.

5. *Modificările mediului social ca urmare a cercetărilor*, fie că aceste modificări sînt o urmare a cercetărilor operaţionale, fie că ele apar ca efecte colaterale neintenţionate ale procesului de cercetare.

Toate aceste fenomene care se dezvoltă şi se acumulează în timp, influenţează raportul dintre obiectul de studiu şi sistemul de cercetare (metode, cercetător, teorie etc.) în ştiinţele sociale.

În cele mai diverse domenii ştiinţifice se poate constata că obiectul cunoaşterii nu rămîne indiferent în raport cu acţiunea de cunoaştere exercitată asupra lui. Mijloacele folosite în cunoaşterea obiectului pot fi uneori şi cauze ale deformării obiectului de studiu (şi a datelor obţinute) pe parcursul cunoaşterii acestuia.

Evoluţia cunoaşterii ştiinţifice a pus în evidenţă posibilitatea transformării unui fenomen studiat în tehnică de cercetare, uneori chiar înainte ca proprietăţile fenomenului folosit ca tehnică de studiu să fi fost în întregime cunoscute. Acest lucru constatat în primul rînd în ştiinţele naturii unde ,,... ceea ce era pînă mai ieri un obiect de studiu şi de interes prin sine... devine astăzi o unealtă de cercetare şi de noi descoperiri''[3] a fost exemplificat în istoria descoperirilor ştiinţifice de folosirea electricităţii, plăcii fotografice, razelor X etc. În procesul cunoaşterii unui obiect se dezvăluie atît caracteristici ale obiectului respectiv, cît şi caracteristici ale metodelor folosite în cunoaşterea lui, metoda de cunoaştere devenind ea însăşi obiect de studiu.

Dat fiind faptul că cercetarea realităţii sociale este făcută de *fiinţe sociale*, asupra unor *obiecte sociale* şi într-un *context-social*, raportul obiect de studiu — metode de cercetare este influenţat de *similaritatea* existentă între cei ce fac cercetarea şi cei ce *constituie obiectul cercetării.*

Responsabilitatea cercetătorului din ştiinţele sociale nu priveşte doar modul de aplicare şi utilizare a rezultatelor cunoaşterii sale (aşa cum se întîmplă mai ales în ştiinţele fizice), ci *ea este angajată direct chiar în procesul de cunoaştere prin efectele pe care le poate avea acest proces asupra realităţii sociale studiate.*

I. EFECTUL METODEI ASUPRA OBIECTULUI DE STUDIU

Modificarea, deformarea chiar a obiectului studiat pe parcursul cercetării, datorită acţiunii instrumentelor de cercetare, a devenit un lucru obişnuit pentru fizica modernă. Hans Reichenbach[4] exemplifică foarte sugestiv această situaţie : „... pentru a vedea o particulă noi trebuie s-o luminăm şi luminarea unei particule este ceva foarte diferit de luminarea unei case. O rază de lumină căzînd asupra unei particule o împinge pe aceasta afară din drumul ei : de aceea ceea ce observăm noi este o ciocnire şi nu o particulă călătorind liniştită pe drumul ei. Imaginaţi-vă că vreţi să urmăriţi o minge rotundă rostogolindu-se pe drumul său într-o cameră întunecoasă; cînd aprinzi lumina, în momentul în care lumina ciocneşte mingea (deci o face observabilă,— *C.M.*) ea şi aruncă mingea din drumul ei. Unde era mingea înainte de a aprinde lumina ? Nu sîntem capabili să spunem".

---

[2] Arthur R. Miller, *The Assault of Privacy. Computers, Data Banks and Dossier*, Ann Arbor The University of Michigan Press, 1970, p. 111.

[3] J. R. Oppenheimer, *La science et le bon sens*, Paris, Gallimard, 1955, p. 37.

Aparatul de măsură provoacă o perturbare în fenomenul studiat, din interacţiunea instrument de cunoaştere — obiect de studiat, apărînd fenomenul de nedeterminare : „... datorită existenţei cuantei de acţiune orice dispozitiv de măsură acţionînd asupra unei particule îi perturbă starea şi nu ne poate da simultan valorile exacte după măsurare ale mărimilor canonic conjugate q_i şi p_i. Din aceasta nu rezultă de fel că particula n-ar putea avea înainte şi după acţiunea dispozitivului de măsurare a poziţiei şi o viteză bine determinată"[5].

Fenomenul acesta de nedeterminare este prezent oare doar în domeniul fizic, el nu se poate manifesta şi la nivel social ? Noi credem că da. Modificarea obiectului de studiu din ştiinţele sociale sub acţiunea de cercetare poate fi generată de :

a) *acţiunea directă* a tehnicilor de cercetare asupra omului şi relaţiilor sale sociale;

b) de *capacitatea* specifică omului, inexistentă la obiectele fizice, de *a observa că este observat* şi de a reacţiona intenţionat la acest proces de observare a sa. În acest caz *omul poate reacţiona la procesul de cunoaştere orientat asupra sa, nu ca un obiect oarecare, ci ca un obiect dotat cu capacitate de cunoaştere.*

Posibilitatea omului de a-şi da seama că este studiat se poate modifica în funcţie de *experienţa sa în statusul de obiect de studiu.* Privită din acest unghi poziţia celui studiat dezvăluie următoarea problemă : mărirea numărului şi ariei cercetărilor sociale poate genera pe de o parte o dezvoltare a tehnicilor de investigaţie, a experienţei şi abilităţii cercetătorilor care observă viaţa socială, iar pe de altă parte generează o exersare, un antrenament continuu al celor studiaţi în ipostaza de obiect de studiu. Or aceste două consecinţe, pot să nu fie întotdeauna în concordanţă, iar ultima poate determina chiar distorsiuni ale procesului de cunoaştere.

Dacă prima consecinţă este cunoscută, cea de-a doua a fost mai puţin analizată. Acomodarea unui număr din ce în ce mai mare de indivizi din mediul social cu situaţia de posibili subiecţi de studiu, duce implicit la modificarea raportului obiect de studiu — metodă (sistem de cercetare) în viaţa socială.

---

[4] Hans Reichenbach, *Are there atoms?* în *The Structure of Scientific Knowledge*, Kegan Paul, 1962, p. 101—102.

[5] L. de Broglie, *Interpretarea mecanicii ondulatorii*, în : *Dialectica marxistă şi ştiinţele moderne*, vol. III, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 180.

Acest proces de acomodare şi antrenare apare şi în alte domenii ale cunoaşterii, dar în cazul indivizilor umani el este profund influenţat de capacitatea omului de a învăţa în mod conştient şi intenţionat. Nu este vorba de o simplă învăţare de către subiecţi a unei tehnici de cercetare, fie acesta un test, ci de faptul că *indivizii învaţă să se comporte în statusul de obiect de studiu* [6].

Această problemă se complică cu atît mai mult cu cît datele rezultate din studiul vieţii sociale sînt comunicate unui număr din ce în ce mai mare de indivizi. Dacă în ştiinţele fizice rezultatele cercetării nu trebuie şi nici nu pot fi comunicate obiectelor studiate, în domeniul social această comunicare este posibilă şi uneori necesară.

Credem că este necesar să operăm următoarea diferenţiere în ceea ce priveşte caracterul modificărilor suferite de obiect pe parcursul studierii lui : existenţa unor modificări intenţionate şi a unor modificări neintenţionate.

1. *În cazul modificării intenţionate a obiectului de studiu* — cercetătorul admite conştient modificarea obiectului pe parcursul cercetării şi chiar doreşte această modificare. În acest caz este pus în discuţie raportul dintre acţiunea de cunoaştere a obiectului şi acţiunea de modificare a obiectului.

Freud, analizînd caracteristicile curei psihanalitice, a surprins această problemă : „O psihanaliză nu este o cercetare ştiinţifică imparţială, ci un act terapeutic, ea nu încearcă în esenţă a demonstra, ci a modifica ceva”[7].

În terapia psihanalitică fiecare etapă a cunoaşterii conflictelor, obsesiilor etc. pacientului înseamnă şi o modificare a stării acestuia. În analiza sociologică, D. Gusti vedea o strînsă legătură între cunoaşterea socială şi acţiunea socială. De asemenea, în cercetarea activă problemele de aplicare nu sînt exterioare procesului de cercetare[8].

În cadrul acestor tipuri de metode, pentru ca cercetătorul să poată înainta în cunoaşterea subiectului, el trebuie să-l modifice pe acesta. Într-un fel se poate spune că progresul cognitiv realizat de cercetător este în strînsă corelaţie (şi uneori dependent de) cu modificările survenite în comportamentul subiectului. Cunoaşterea de către cercetător a subiectului şi a spaţiului psiho-social al acestuia, poate fi adîncită de gradul în care subiectul însuşi se cunoaşte pe sine şi mediul său de viaţă.

2. *Modificările neintenţionate şi uneori necontrolabile ale obiectului studiat pe parcursul cercetării lui.*

De fapt, în acest caz avem de-a face direct cu deformarea obiectului în timpul cercetării lui.

J.N. den Hollander, René König, Donald Rugg, Hadley Cantrill etc. au arătat diferite situaţii în care subiectul cercetat se poate transforma odată cu studierea lui. Luînd ca exemplu numai cazul tehnicii chestionarului, s-a observat că „foarte adesea răspunsurile nu corespund întrebărilor puse, ci unui lucru despre care subiecţii cred că au fost întrebaţi”[9].

---

[6] Cătălin Mamali, *Statusul de investigator spontan al subiectului în cercetarea psiho-socială*, comunicare susţinută la Cluj, 1972.

[7] S. Freud, *Cinq psychanalyses. Dans un cas d'hystérie. Le petit Hans: une phobie. L'homme aux rats: une névrose obsessionnelle. Le président Schreber : une paranoïa. L'homme aux loups: une névrose infantile.* Les éditions Denoël et Steele, Paris, 1935, p. 193.

[8] J. Dumazedier, *Loisir et culture*, Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 311.

Chestionarul poate *induce* uneori o opinie acolo unde aceasta nici nu există de fapt (R. König)[10].

Acest tip de modificare se poate produce şi în cazul în care modificarea subiectului pe parcursul cercetării este un scop explicit al cercetătorului. În ambele cazuri imaginea despre sine şi despre lume (inclusiv despre cercetător, metodele, tehnicile şi scopul activităţii lui) constituie parametri ce pot modifica valoarea datelor culese.

Deci, recapitulînd, modificarea obiectului de studiu în timpul cercetării se produce în principal datorită :

a) *acţiunii directe* a tehnicii de studiu folosite asupra obiectului studiat ;

b) *fenomenul de inducţie* generat în timpul cercetării ;

c) *restructurării cîmpului social iniţial* prin prezenţa cercetătorului (mai ales în studiul direct al relaţiilor interpersonale) ;

d) *personalitatea cercetătorului,* chiar atunci cînd acesta încearcă „să fie invizibil sau constant”[11] influenţează comportamentul obiectului de studiu din domeniul social ;

e) *gradul de informare* al subiecţilor asupra unor cercetări sociale anterioare şi *experienţa lor în statusul de subiecţi.*

II. STATUSUL CELUI STUDIAT—PE PARCURSUL CERCETĂRII

În sociologie, psihologie socială etc., subiectului i se acordă un rol din ce în ce mai activ. În anchetele de tip coparticipativ o parte din subiecţii din mediul studiat sînt incluşi în echipa de cercetare, devenind observatori ai mediului din care provin. Folosirea frecventă a unor tehnici şi procedee ce implică autoaprecierea, autoobservarea, autoanaliza colectivă[12], autoanaliza socială, cere o reconsiderare a poziţiei subiectului în cercetarea psiho-socială.

Explicarea şi înţelegerea comportamentului social al unui individ pot fi întregite de cunoaşterea modului în care individul însuşi îşi explică şi înţelege propriul său comportament.

Fiecare persoană poate juca mai bine sau mai puţin bine rolul de observator al relaţiilor existente între el şi mediul său social. Calitatea de *observator spontan,* de *investigator natural* a individului explică în parte şi capacitatea crescută a membrilor colectivităţii umane de a percepe chiar faptul de a fi percepuţi. Asch spune : „. . . Faptul esenţial în interacţiunile umane este acela că ele cînd se produc sînt reprezentate în mod psihologic în fiecare dintre participanţi. În relaţia noastră cu un obiect, perceperea, gîndirea şi simţirea au loc numai pe o latură, în timp ce în relaţiile dintre persoane aceste procese se produc de ambele părţi şi în dependenţă unul faţă de celălalt. Noi ne interacţionăm cu celălalt nu aşa cum face paramecium care alterează mediul lui înconjurător în mod chimic, şi nici cum face furnica prin miros, ci pe calea emoţiilor şi gîndurilor care sînt capabile să ia în consideraţie emoţiile şi gîndurile celuilalt"[13].

---

[9] A. J. N. den Hollander, *Problématique de la description de la réalité sociale,* în „Revue de Psychologie des peuples”, 1/1966, p. 102.

[10] R. König, în *Das Interview,* Kipenheimer & Witsch, Berlin, 1969.

[11] Sidney M. Jourard, *Desclosing man to himself,* O van Nostrand Company, New York, 1968, p. 22.

[12] Este vorba în general de laboratoarele sociale ale lui K. Lewin şi în special cele realizate ca „autoanalize colective” (cazul anchetei Northown) care reprezintă un exemplu de anchetă participantă atît în planul cercetării, cît şi în cel al acţiunii („The Journal of Social Issue”, 1949, nr. 2).

Spre deosebire de celelalte sisteme cercetate, omul posedă intenţii, motive, aspiraţii, voinţă şi mai ales capacitatea de a observa că este observat, fapt ce-i dă posibilitatea să-şi modifice comportamentul său atunci cînd este observat şi uneori tocmai pentru că este observat.

Analiza psiho-socială poate evita unele deformări ale obiectului studiat, dacă se analizează subiecţii şi în ipostaza de posibili *cercetători naturali* ai spaţiului social în care trăiesc. Individul poate exista ca subiect pentru cercetător şi în acelaşi timp el poate exista ca subiect împreună cu întregul său spaţiu de acţiune şi de relaţii şi pentru el însuşi.

Din punctul de vedere al comportamentului individual, consecinţele acestei ipostaze de observator natural sînt greu de sesizat. Este cunoscut faptul că orice individ îşi poate construi o imagine proprie, uneori chiar o teorie, atît asupra vieţii lui interioare cît şi asupra lumii externe[14]. Desigur această reconstruire a universului poate varia, în funcţie de individ, de la o formă implicită şi confuză pînă la o imagine organizată şi explicită de care individul este conştient.

Individul, jucîndu-şi rolul de observator natural al mediului său de viaţă, poate să elaboreze o serie de explicaţii asupra evenimentelor ce se produc în acest mediu. Valoarea acestor explicaţii nu constă în primul rînd în caracterul adevărat sau fals, sau în logica lor, ci în orientarea pe care ele o dau comportamentului individului.

Această capacitate specifică obiectului de studiu în acelaşi timp şi obiect de studiu şi obiect cunoscător, privită de această dată din unghiul cercetării psiho-sociale, ne pune în faţă următorul fenomen : avînd posibilitatea de a observa inclusiv faptul că sînt observaţi, subiecţii îşi pot exercita capacitatea lor de a observa chiar asupra metodelor, tehnicilor etc. folosite pentru cercetarea lor.

În acest domeniu al cunoaşterii, tehnicile de cercetare, metodele, scopurile, consecinţele cercetării etc. pot fi analizate, atît de cei care fac cercetarea, cît şi de cei care constituie obiectul cercetării. Comunicarea de către subiecţi a observaţiilor lor atît asupra mediului în care acţionează, cît şi uneori asupra cercetării (aşa cum au văzut-o ei) este supusă unui întreg sistem de filtre de care subiecţii pot sau nu să fie conştienţi. Atingînd această problemă, mai ales sub aspectul *manipulării subiecţilor* în experimente, G.C. Homans scrie : „... Americanii naivi sînt oameni drăguţi, şi ei vor da investigatorilor tot ceea ce aceştia doresc, atîta timp cît ei înşişi nu vor suporta un cost prea mare făcînd acest lucru"[15].

---

[13] S. E. Asch, *Social psychology*, New York, Prentice-Hall, 1952.

[14] G. Kelly a elaborat o teorie care pleacă tocmai de la această idee, a reconstruirii de către individ a universului (Vezi *The evaluation of personal constructs* de D. Banister şi J. M. Mair, New York, 1968). Iar Presscott Lecky afirmă că asimilarea elementelor exterioare în concepţia despre sine şi lume a individului se face în funcţie de gradul de consistenţă al acestor elemente cu concepţia individului.

Subiectul poate deveni interesat în cercetarea ştiinţifică realizată asupra sa, deoarece pe această cale el poate afla lucruri care scapă forţei şi mijloacelor sale de cunoaştere, dar în acelaşi timp se poate ca el să nu fie la fel de interesat în furnizarea către cercetător a unor date a căror unică sursă este el.

Caracterul parţial al explicaţiilor [16] care se dau de cele mai multe ori comportamentului psiho-social al individului, poate fi atenuat în parte, prin aprecierea explicită a subiectului ca un *posibil observator natural.*

III. PERMISIVITATE LA CUNOAŞTERE ŞI INTERES

Una din problemele cele mai acute ale relaţiei sistem de cercetare-obiect de studiu, este cea a manipulării care apare între experimentator şi subiect.

Într-o mare parte a cercetărilor din domeniul social întîlnim două mijloace de manipulare a subiecţilor :

1. prin *experimentele cu sarcina dublă* unde i se prezintă subiectului un obiectiv capcană tocmai pentru a studia nestingherit un alt fenomen pe care şi l-a propus investigatorul. Aceste tipuri de experimente sînt larg folosite în psihologie, psihologia socială etc. Un subiect al lui L. Cottrel a sesizat aceasta spunînd că niciodată experimentatorul nu prezintă adevăratul obiectiv al cercetării, dar el nu a fost capabil să „ghicească" obiectivul real al cercetării la care a participat ca subiect.

2. Cunoaşterea realizată prin tehnici combinate asupra unui individ sau membrilor unui grup sau organizaţii este (nu excludem şi excepţii) mai completă şi mai operaţională decît gradul în care fiecare membru al grupului respectiv cunoaşte cu propriile sale mijloace aceeaşi situaţie [17]. Atunci cînd cercetarea îşi propune şi scopuri practice, deci în funcţie de rezultatele ei se arată ce modificări trebuie realizate, şi mai ales cum trebuie realizate, foştii subiecţi pot deveni obiectele unor schimbări ale căror motive nu pot, şi uneori nici nu trebuie, să le cunoască în toată complexitatea lor.

Datorită numărului crescut de cercetări sociologice şi psihologice un număr din ce în ce mai mare de posibili subiecţi devin familiarizaţi cu statusul de obiect de studiu. În acest context apare o problemă deosebit de importantă : *de ce depinde permisivitatea subiecului la acţiunea de cunoaştere al cărei obiect este?*

Prin permisivitatea subiectului la acţiunea de cunoaştere înţelegem gradul în care acesta permite să fie supus acţiunii de cercetare şi cantitatea de informaţie despre sine şi despre spaţiul său social, cunoscută de el, pe care el vrea s-o dezvăluie cercetătorului.

---

[15] George Caspar Homans, *Social behavior. Its Elementary Forms.* Harcourt, Brace & World Inc, 1961, p. 101.

[16] Carl C. Hempel, *Explanatory Incompleteness,* în *Redings in the Philosophy of Social Sciences,* ed. by May Brodbeck, New York, 1968, p. 401—406.

[17] Această problemă o vom prezenta pe larg într-un studiu numit *Tehnica situaţiilor simetrice.*

S. Jourard afirmă că *autodezvăluirea* depinde de tendința audienței (cercetătorului) de a se dezvălui în aceeași măsură în care ea așteaptă ca subiectul să i se autodezvăluie. Ideea lui Jourard care s-a născut în psiho-terapie ni se pare valabilă mai ales pentru acest domeniu în care s-a născut. Totuși, pentru domeniul larg al cercetărilor sociale, considerăm că permisivitatea subiectului (care se deosebește de autodezvăluire prin relația directă pe care o implică cu tehnicile de studiu) este dependentă în primul rînd de perceperea corelației dintre zonele lui de interes și acțiunea de cercetare — inclusiv consecințele ei.

Permisivitatea subiectului poate depinde de următorii factori: modul în care subiectul percepe cercetătorul, de abilitatea și prestigiul cercetătorului, de contextul în care se face cercetarea, de reciprocitatea permisivității, de gradul de cointeresare a subiectului în acțiunea de cercetare efectuată asupra lui, de tipul de personalitate al subiectului, de experiența lui în statusul de subiect.

Presupunem că factorul cel mai important în determinarea permisivității subiectului în acțiunea de cercetare este dat de relația pe care subiectul o percepe între actul de cercetare al cărui obiect este și efectele acestuia asupra sa, pe de o parte, și perceperea propriilor sale interese, pe de altă parte.

TEORIA SISTEMELOR ŞI ACŢIUNEA NORMATĂ

DE

CORNEL POPA

Paternitatea teoriei sistemelor este revendicată, paradoxal deopotrivă de legitim, de ingineri şi economişti, de biologi şi sociologi, de matematicieni şi logicieni. Este greu de arbitrat, dacă nu imposibil, într-o astfel de dispută.

Demn de reţinut ne pare faptul că teoria sistemelor, asemenea ciberneticii cu care este înrudită, fără a se identifica, este rezultatul dobîndirii de către cercetătorul modern a unei perspective largi, interdisciplinare, logico-metodologice, care presupune o relativă detaşare de profesia strictă, în scopul cuprinderii şi dominării ei printr-un aparat conceptual abstract şi formal.

Teoria sistemelor ca şi semiotica, cibernetica, informatica etc. aparţine familiei de discipline metateoretice. Este pretimpuriu să-i facem istoria. Menţionăm doar închegarea ei din observarea organismelor vii, agregatelor tehnice, activităţilor economice, politice, psihice şi cognitive etc., în condiţiile cînd reflecţia de specialitate a beneficiat de o instrumentaţie matematică logico-formală adecvată sau a fost călăuzită de o fericită intuiţie filozofică.

Ne propunem în cele ce urmează să facem mai întîi cîteva observaţii asupra *conceptului de sistem* şi *implicaţiilor* lui asupra abordării unor probleme filozofice şi apoi să utilizăm perspectiva sistemică pentru explicarea mecanismului formal al calificării acţiunilor umane într-un sistem normat de activitate. Consideraţiile pe care le facem în acest sens se înscriu în efortul de a elabora o teorie generală a sistemelor de norme care să permită cuprinderea şi dominarea sub raport logic formal a calificării conduitei umane din punctul de vedere al unui sistem de norme şi să faciliteze adecvarea normelor la situaţia acţională şi ţel, deziderat esenţial al actului de conducere.

Rev. Filoz., 20, 7, p. 799–805, Bucureşti, 1973

1. TEORIA SISTEMELOR ŞI FILOZOFIA

Termenul de sistem, aşa cum este utilizat în ştiinţele şi gîndirea filozofică contemporană adăposteşte o mulţime de accepţii între care adesea nu există decît o asemănare superficială. În această accepţie generală conotaţia conceptului cuprinde : 1) ideea de *obiect complex* alcătuit dintr-un număr de *elemente* între care 2) există un număr de *relaţii* caracteristice ce alcătuiesc o *structură* (endostructură) dispusă sau nu pe mai multe nivele ierarhice. Proprie de asemenea, ideii de sistem îi este 3) *ireductibilitatea* obiectului complex la suma elementelor ; 4) *distinctibilitatea* acestuia de mediul ambiant şi angajarea sa în raporturi specifice cu acesta ; 5) oricărui sistem, material sau ideal îi este asociată o anumită *funcţie*.

Astfel definită ideea de sistem este destul de generală pentru a cuprinde, deopotrivă, sistemele materiale, fizice şi biologice, aşa numitele *sisteme naturale* (sistemul solar, sistemul nostru planetar, sistemul ecologic, organismul), sistemele *artificiale*, agregatele şi dispozitivele tehnice, sistemele economice şi instituţionale, sistemele semiotice şi conceptuale, aşa-numitele *sisteme ideale*, specifice disciplinelor matematice sau logico-matematice. Din nefericire, un astfel de concept este, în acelaşi timp, destul de vag pentru a fi metodologic operant în călăuzirea activităţilor umane concrete, fie ele practice sau teoretice.

Pentru atingerea unui astfel de obiectiv avem nevoie de o teorie a sistemelor care să depăşească vagul şi banalul unor prime constatări de tipul celor mai sus enumerate şi să permită definirea unor relaţii precise între starea iniţială a unui sistem, valorile variabilelor de intrare, structura şi caracteristicile sistemului şi modul în care acesta reacţionează la „stimulii" mediului ambiant. În prezent există o teorie matematică a sistemelor dinamice complexe la elaborarea căreia au avut contribuţii substanţiale L. A. Zadeh, R. E. Kalman etc.

Principala caracteristică a sistemului din perspectiva acestor teorii algebrice ce descriu sisteme cibernetice este considerarea *interacţiunii* în timp dintre sistem şi mediul ambiant. Sistemul este privit ca o structură în care ceva este introdus şi ceva iese la un moment dat. Asimilarea dimensiunii *timp* este esenţială pentru orice sistem dinamic. (În teoria algebrică timpul intervine ca o variabilă independentă definită pe mulţimea numerelor reale). Un număr de specialişti tind să identifice ideea de sistem dinamic cu ideea de sistem cauzal. Cauza este în acest caz identificată cu mulţimea valorilor mărimilor de intrare, iar efectul cu valorile mărimii de ieşire. Este important de reţinut că valoarea mărimilor de ieşire nu depinde exclusiv de valoarea momentană a mărimilor de intrare, ci depinde, totodată, de valorile anterioare ale acestora, de *istoria sistemelor*. Teoria algebrică a sistemelor dinamice este astfel în consonanţă cu reliefarea dimensiunilor *diacronice* a evenimentelor actuale. Ea nu numai că relevă dar şi determină precis modul în care trecutul şi prezentul influenţează viitorul, fără ca relaţia conversă să fie adevărată. Observăm, într-o primă instanţă, că teoria sistemelor pune în discuţie o serie de concepte ontologice majore cum ar fi cele de interacţiune cauzalitate, finalitate, schimbare sau devenire, ca să nu mai enumerăm ideile de structură, stare, eveniment etc.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

Este oportună explicarea semnificației filozofice a fiecăreia dintre mărimile și relațiile utilizate în definiția formală a conceptului de sistem dinamic. Dacă mulțimea funcțiilor de intrare și mulțimea funcțiilor de ieșire definesc *exorelațiile* unui sistem, funcțiile de tranziție definesc *endorelațiile* sistemului, devenirea acestuia sub influența cauzelor externe declanșatoare. Dar endorelațiile nu sînt într-un sistem complex doar un ecou al stimulărilor externe. Este rațional să admitem într-un sistem dinamic evenimente interne mai mult sau mai puțin autonome, legate de procesele fizico-naturale energetice sau informaționale specifice componentelor sistemului. Aceasta înseamnă că o sursă de evenimente aleatorii, neașteptate, exprimate prin anumite particularități ale valorilor de ieșire o constituie procesele energetice și informaționale autonome ale componentelor sistemului.

Teoria sistemelor, în particular realizările ciberneticii, reclamă o regîndire critică a modului de tratare a problemelor de teorie a cunoașterii. Orice agent cunoscător poate fi privit ca un sistem dinamic complex care recepționează, stochează și emite informație utilizînd pentru aceasta, deopotrivă, codul analizatorilor audio-vizuali etc. și sistemele de semne lingvistice. Am asociat altădată fiecărui agent cunoscător un anumit limbaj particular sau idiolect prin intermediul căruia subiectul cunoscător codifică informația nouă dobîndită și decodifică informația emisă de alți agenți sau de un calculator care poate interveni ca o entitate cu statut cvasiautonom în fixarea, prelucrarea și emiterea informației. Este de prisos să mai menționez aici importanța abordării sistemice a teoriei limbajului.

Teoria sistemelor pare a avea ample implicații asupra modului de tratare a teoriei sociale, în speță a activităților productive la nivel macrosocial, a instituțiilor politice și obștești, a normelor și valorilor. Dintre acestea ne vom ocupa în cele ce urmează doar de ultima.

2. TEORIA SISTEMELOR ȘI ACTIVITĂȚILE NORMATE

Imensa majoritate a activităților umane sînt activități normate. Prin normă înțeleg o regulă ce prescrie pentru fiecate clasă de agenți conduita pe care trebuie să o adopte în diferite condiții. Normele asociază fiecărei clase de agenți mulțimi de obligații, interdicții și permisiuni. După modul cum sînt îndeplinite obligațiile, respectate sau nerespectate interdicțiile, conduita agenților este calificată ca „legală" sau „ilegală". Cazurilor de „ilegalitate" le sînt asociate sancțiuni iar celor de conduită legală exemplară gratificații. Nu ne ocupăm aici de geneza normelor într-un gen de activitate sau de temeiurile axiologice ce stau la baza unuia sau altuia dintre sistemele de norme. Presupunem instituit un sistem de norme oarecare ce guvernează activitatea unei mulțimi de agenți dispuși pe mai multe trepte ierarhice. Problema ce ne-o punem este de a determina condițiile formale și sistemul de concepte asociat cu ajutorul cărora, fiind dat un sistem de norme și anumite informații despre conduita unui agent sau grup de agenți, să conchidem strict formal asupra legalității sau ilegalității conduitei în cauză. Cu alte cuvinte, punem mai întîi problema *descrierii formale a sistemelor de norme juridice*, administrative, reguli de circulaţie, prescripţii sanitare sau tehnologice etc. şi, în al doilea rînd, problema *modelării actului de decizie juridică*, în condiţiile cînd cunoaştem sistemul de norme şi conduita agenţilor acţiunii. Un progres în această direcţie ar izbăvi, pe de o parte, logica deontică de reproşul inadecvării ei la descrierea ştiinţelor juridice, politice, morale etc. şi, pe de altă parte, ar pregăti aplicarea calculatoarelor în ştiinţele juridice, administrative etc.

În rîndurile următoare, vom încerca sprijinindu-ne pe formalizarea teoriei sistemelor să definim conceptul de *acţiune normată*, vom propune două noi tipuri de logică deontică adecvate scopului mai sus menţionat şi vom introduce conceptul de „funcţie de legalitate", instrument esenţial în calificarea acţiunilor umane.

Definirea conceptului de sistem de acţiune normată reclamă introducerea unor simboluri şi concepte prealabile. Acestea sînt:

X = mulţimea stărilor posibile ale sistemului de acţiune sau ipotezele * considerate de un sistem de norme. O stare sau o ipoteză particulară oarecare o vom nota prin x, de exemplu $Oa_i y/x$ care se citeşte: „a_i este obligat să execute y în condiţiile x;

A = mulţimea agenţilor;

T = mulţimea treptelor ierarhice;

Y = mulţimea acţiunilor;

U = conduita agenţilor acţiunii, şiruri de acţiuni executate şi de acţiuni neexecutate. Conduita unui agent sau grup de agenţi va fi descrisă printr-o mulţime de propoziţii asertorice (declarative);

F = mulţimea propoziţiilor marcate de functori praxiologici sau deontici: „Este obligat să...", „Îi este interzis să..." „Îi este permis...", „Execută...", „Se abţine de la...", „Este constrîns să...", „Este liber să..."

Ω = o clasă de funcţii de intrare:

$\omega: A \times T \times X \times Y \to U$;

Φ clasă de funcţii de legalitate:

$\varphi: U \times F \to L$;

$L = \{\mathcal{L}, \widetilde{\mathcal{L}}\}$;

S = o mulţime de sancţiuni;

G = o mulţime de gratificaţii sau recompense, premii;

Γ = o clasă de funcţii „penale"

---

* Termenul de ipoteză este luat aici în accepţia utilizată de jurişti ca propoziţie care descrie condiţiile aplicabilităţii unei dispoziţii.

$\gamma : U \times F \times L \rightarrow S$;

$\Delta =$ o clasă de funcţii de „premiere";

$\delta : U \times F \times L \rightarrow G$

Definiţie : Vom numi *sistem de norme în acţiune* sau *acţiune normată* o relaţie :

$$\Sigma \supset X \times A \times T \times Y \times U \times F \times \Omega \times \Phi \times L \times S \times G \times \Gamma \times \Delta$$

care satisface condiţiile :

1) $T = t_1 + \ldots + t_n$

2) $\forall a \; [(a \in A) \rightarrow (a \in t_i) \qquad 1 \leqslant i \leqslant n$

3) $\forall a \forall x \forall y \forall z \; [Ua/x = Eay/x \,\&\, \overline{E}az/x] \qquad y,\ z \in Y$

4) $\forall a \forall x \; [(a \in A) \rightarrow (Ua/x | \overline{U}a/x)]$

5) $\forall a \forall y \forall x [(a \in A.\ \ y \in Y.\ \ x \in X) \rightarrow (Fay/x | \overline{F}ay/x)]$

6) $\forall a \forall y \forall x \; [(a \in A \,.\, y \in Y \,.\, x \in X) \rightarrow (\overline{\mathcal{L}} (Eay/x) | \overline{\mathcal{L}}(\overline{E}ay/x)]$

7) $\forall a \forall y \forall x \, \{(a \in A \,.\, y \in Y \,.\, x \in X) \rightarrow [\mathcal{L}(Eay/x) \rightarrow \overline{\mathcal{S}} \, (Eay/x)]\}$

8) $\forall a \forall y \forall x \, \{(a \in A \,.\, y \in Y \,.\, x \in X) \rightarrow [\overline{\mathcal{L}}(Eay/x \rightarrow \mathcal{S} \, (Eay/x)]\}$

9) $\forall a \forall y \forall x \, \{[(a \in A \,.\, y \in Y \,.\, x \in X) \rightarrow \mathcal{L}[(Eay/x \rightarrow \mathcal{G} \, (Eay/x)]\}$

Prin „|" s-a notat incompatibilitatea iar prin „$\mathcal{S}$" şi „$\mathcal{G}$" s-au notat doi factori ce determină acţiuni executate ce se citesc „Se sancţionează...", „Se gratifică...".

Condiţia 1) cere ca treptele ierarhice să fie disjuncte şi să acopere universul lui T. Condiţia 2) cere ca orice agent să aparţină unei trepte ierarhice. Condiţia 3) defineşte conduita unui agent drept conjuncţia dintre acţiunile executate şi acţiunile neexecutate în condiţii determinate. Condiţia 4) formulează *principiul bivalenţei unei acţiuni*, respectiv al conduitei unui agent. Un agent a a avut sau nu a avut conduita U în condiţiile x. Condiţia 5) arată că orice acţiune este în raport cu un agent marcată sau nu de un anumit functor deontic. Se cere, deci, ca orice acţiune să aibă un statut normativ determinat. Condiţia 6) postulează legalitatea executării sau legalitatea neexecutării de către un agent a unei acţiuni în condiţii determinate. Condiţia 7) enunţă adevărul banal că nici o acţiune legală nu poate fi sancţionată iar condiţia 8) afirmă că orice acţiune ilegală trebuie sancţionată. În sfîrşit, condiţia 9), cere ca orice acţiune legală să fie gratificată.

Este firesc să ne întrebăm care sînt caracteristicile unui astfel de sistem din punctul de vedere al teoriei algebrice a sistemelor? Este sistemul în cauză un sistem dinamic sau nu? Putem face în cadrul lui totală abstracţie de variabila T prezentă în orice sistem dinamic complex? Este un astfel de sistem strict cauzal în sensul în care sînt dinamice şi cauzale sistemele fizice, biologice, tehnice sau intervine în acest caz o îmbinare specifică între sistemele formale de tip logic sau matematic şi sistemele dinamice, cibernetice?

În Σ nu intervine în mod explicit o variabilă independentă T dar intervine o mulţime X de stări ale sistemului acţional sau de ipoteze considerate de legiuitor sau moralist în prescripţiile sale juridice sau morale care presupun evident determinări temporale. Pe de altă parte, comportarea unui astfel de sistem, în cazul modelării lui pe calculator, nu ar putea fi decît dinamică. Căci, în utilizarea unui astfel de sistem nu facem decît să asociem unei mărimi de intrare definite pe mulţimea conduitelor umane o mărime de ieşiri definită pe mulţimea valorilor juridice sau morale „legal" sau „ilegal", „bine" sau „rău", „corect" sau „incorect" etc. Dacă sînt determinate conduita agentului şi sistemul de norme, atunci este în mod necesar determinată calificarea juridică sau morală. Pe scurt, aprecierile axiologice sînt funcţie de conduita agenţilor şi de normele ce reglementează această conduită. Această chestiune va deveni mult mai clară după ce vom da unele precizări despre mulţimea F şi logica deontică asociată sistemului Σ şi după ce vom defini „funcţiile de legalitate".

În conceptualizarea propusă facem abstracţie de mecanismul concret al acţiunilor umane, de condiţionare fizic-naturală a acestora, de baza lor material-energetică * precum şi de stările psihice intime ale agenţilor acţiunii. Ceea ce vom lua în considerare sînt conduitele sau şirurile de acţiuni sau de abţineri de la acţiuni în condiţii determinate şi raportarea acestora la prescripţiile regulamentare.

Admitem, de asemenea, că orice prescripţie sau normă de acţiune aparţine domeniului posibilului fizic şi logic.

Prescrierea unor acţiuni logic imposibile, inconsistente, autocontradictorii face o normă ineficientă. În mod similar, ordonarea sau prescrierea unor acţiuni fizic irealizabile eliberează pe agenţii vizaţi de responsabilitatea nonexecutării dispoziţiei, căci imposibilul nu poate fi obligaţie în raport cu nici un agent. Nici logicul necesar sau legicul necesar nu pot face obiectul activităţii de prescriere juridice-morală etc. Ar fi ilariantă o prescripţie juridică alcătuită pe structura unei legi logice ca de exemplu „orice cetăţean este obligat să-şi plătească sau să nu-şi plătească impozitul". La fel este lipsită de sens formularea unei norme coercitive pentru o clasă de acţiuni fizic necesare: „Fiecare cetăţean este obligat să respire".

---

* Admitem evident, că acţiunea umană se subsumează unei clase de evenimente fizice cosmice fiind o specie de schimbare, temei pentru care Wright defineşte conceptele logicii acţiunii ca o particularizare a logicii schimbării („logic of change"). Intervenţia agentului induce însă o deviere de la cursul spontan al evenimentelor spaţio-temporale, impunînd interacţiuni între acestea care în final se încheie prin producerea de valori. Valorile nu sînt altceva decît rezultatul acţiunilor umane din trecut sau prezent.

Întemeiată pe legile logice şi pe legile obiective ale sistemelor naturale şi sociale, activitatea de normare are aşadar drept cîmp de acţiune domeniul *evenimentelor fizic şi logic posibile.*

Vom mai observa în continuare că ieşirile unui astfel de sistem sînt date, într-o primă instanţă, de mulţimea judecăţilor de valoare ca, de exemplu, $\mathcal{L}\,(Eay/x)$, $\mathcal{L}\,(Eaz/x)$ mediate de un sistem de norme şi în final de asocierea unor sancţiuni determinate fiecărui tip distinct de conduită ilegală (infracţiune). Aplicarea unei sancţiuni s pentru o acţiune y executată de agentul a în condiţiile x ar putea fi notată : $\mathcal{S}(Eay/x,\ s)$. Orice sancţiune presupune calificarea ca ilegală a unei acţiuni, astfel încît, în ipoteza respectării prescripţiilor, vom avea relaţia

2.1. $\mathcal{S}\,(Eay/x) \rightarrow \overline{\mathcal{L}}\,(Eay/x)$

În mod analog o acţiune premiată implică aprecierea ei ca legală.

2.2. $\mathcal{Q}\,(Eaz/x) \rightarrow \mathcal{L}\,(Eaz/x)$

Într-o primă instanţă cercetarea noastră ar putea fi restrînsă la teoria determinării calificărilor axiologice (juridice, politice, morale etc.) de către informaţiile deţinute despre conduita agenţilor, normele în vigoare, statutul social al acestora şi condiţiile în care au acţionat. În măsura în care prescripţiile unui sistem de norme au fost transpuse în memoria unui calculator şi au fost satisfăcute exigenţele logico-formale ale funcţiei de legalitate, corectitudinea unei calificări axiologice, a unei sentinţe, de exemplu, va depinde exclusiv de autenticitatea informaţiei despre conduita agentului introdusă în calculator. În ipoteza că faptele, conduita au fost corect determinate, calculatorul ar funcţiona ca un judecător imparţial determinînd fără echivoc aprecierea de „legal" sau „ilegal", „guilty" or „not guilty". În faţa acestei perspective ademenitoare care ar reduce cîmpul de acţiune al factorilor subiectivi în decizia judecătorească etc. stau încă, evident, o serie de dificultăţi teoretice şi practice dintre care menţionăm : construirea unei logici care să includă functorii praxiologici de „executat" sau „neexecutat", întrucît calificarea juridică este funcţie de execuţia sau neexecuţia unor acţiuni, codificarea normelor juridice potrivit exigenţelor noii logici deontice, învingerea unor prejudecăţi etc.

Prima dintre dificultăţile menţionate nu este insurmontabilă. Un mijloc de a o depăşi este, după opinia noastră, elaborarea unui nou tip de logică deontică care să asimileze în formalismul său anumiţi functori praxiologici cum ar fi, de exemplu, cei de „executat", „neexecutat", indispensabili pentru descrierea conduitei unui agent şi pentru aprecierea acesteia conform prescripţiilor unui sistem de norme. Rezultatele obţinute în această direcţie * vor face obiectul unui alt articol.

---

* Rezultatele au fost prezentate în referatul pe care l-am susţinut la simpozionul despre *Teoria sistemelor* organizat de Catedra de filozofie a Institutului politehnic din Bucureşti în zilele de 21—23 mai 1973. Ele au făcut, de asemenea, obiectul unor expuneri la seminarul de „Logică deontică şi praxiologie" organizat la aceeaşi catedră cu participarea unor cadre de la alte catedre şi a unor cercetători de la Centrul de logică şi Institutul de filozofie.

ÎN JURUL PROBLEMELOR ACTUALE ALE TEORIEI SEMNIFICAȚIEI

DE

AL. BOBOC

1. După Aristotel, la care în *Metafizica* și *Hermeneia* întîlnim „o clară teorie semiotică a adevărului"[1], rețin atenția stoicii, prin deosebirea între semnificant (*cuvînt*), semnificat (*obiectul* pe care cuvîntul îl are în vedere) și *lucru*; *semnificantul* este *sunetul* însuși (de exemplu sunetul „Dion"); *semnificatul* este *faptul* pe care îl clarificăm prin acest sunet; *lucrul* este existentul (de exemplu Dion însuși). Distingem astfel două corpuri — sunetul și lucrul — și ceva necorporal, anume faptul semnificat (λεκτόν), care nu este obiect al gîndirii, ci, cum ar spune Frege, este sensul (*Sinn*) expresiei[2].

În articolul *Sens și semnificație* (1892)[3], Frege a supus unei ample analize noțiunea de *sens*, noțiune cu rol fundamental nu numai în lingvistică, ci și în logica modernă. Cu aceasta, el a repus în discuție, pe alt plan însă, problema numelor (întrucît sensul se leagă de nume). Numele ce desemnează obiecte sînt „nume proprii". „În limbile formalizate — scria *A. Church* — noi transpunem din limbile obișnuite unul dintre cele mai răspîndite tipuri de expresii, și anume *numele proprii* (proper names). În rîndul lor, noi includem nu numai numele proprii, arbitrar destinate pentru desemnarea nemijlocită a obiectului..., ci și astfel de nume care posedă o construcție ce oglindește modul prin care ele desemnează obiectul"[4].

După Frege, „putem asocia unui semn (nume, cuvînt compus, semn scris) nu numai denotatul (*Bezeichneten*), pe care îl vom numi semnificația (*Bedeutung*) lui, ci și ceea ce înțeleg eu prin sensul (*Sinn*) semnului, adică modul în care este dat obiectul" în felul acesta, *semnificația* cuvin-

---

[1] I. M. Bochenski, *Formale Logik*, Verlag Karl Albert, Freiburg-München, 1956, p. 55.

[2] *Ibidem*, pp. 126—127.

[3] Vezi G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, în culegerea *Funktion, Begriff, Bedeutung*, 3. Aufl., Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1969, pp. 40—65.

[4] A. Church, *Introducere în logica matematică*, ed. rusă, Moscova, 1960, p. 17.

Rev. Filoz., 20, 7, p. 807—812, București, 1973

telor compuse « luceafăr de seară » și « luceafăr de dimineață » este aceeași, sensul însă nu [5]. Legătura dintre semn, sensul și semnificația acestuia este conformă regulii după care „semnului îi corespunde un sens determinat, iar acestuia, la rîndul său, o semnificație determinată, pe cînd unei semnificații (unui obiect) nu-i corespunde numai un semn"[6].

Tratatul logico-filozofic (1920) al lui *L. Wittgenstein* dezvoltă cîteva idei importante de semantică. Pe lîngă ontologia „atomismului logic", el a tratat problema „tabloului", a numelui și a sensului și condițiile unui simbolism precis. „Numele desemnează obiectul. Obiectul este semnificația lui"; „configurației semnelor simple în sensul propozițional îi corespunde configurația obiectelor în starea lucrurilor"[7].

Trebuie reținut însă că, după anii 1935—1936, *R. Carnap*, este cel care aduce o nouă metodă a analizei semantice a semnificației. Această metodă, numită metoda *extensionalului* și *intensionalului* [8], a fost elaborată pe calea modificării și extinderii cîtorva noțiuni obișnuite, îndeosebi a noțiunilor de clasă și însușire.

Este vorba, consideră Carnap, de două operații în legătură cu expresia unei anumite limbi, în particular cu propoziția și părțile ei: (1) analiza expresiei cu scopul de a înțelege, de a sesiza semnificația ei; această operație este logică sau semantică; (2) cercetarea situațiilor faptice la care se referă expresia dată; această operație are o natură empirică. Cu ajutorul primului proces stabilim semnificația expresiei, și el se cheamă *intensional*, iar, știind semnificația, cu ajutorul cercetării faptelor descoperim unde se îndeplinește expresia; acest din urmă factor se cheamă *extensional*. Deci, pentru fiecare expresie se ridică problema semnificației ei și a înfăptuirii ei reale, și, prin aceasta, noua metodă este opusă metodei analizei relației de denumire, care nu poate distinge cele două aspecte [9].

Carnap dezvoltă o metodă semantică de analiză a semnificației, care este aplicată la acele expresii ale sistemului semantic *S* pe care le numește *designatori*; ele includ propozițiile declarative, expresiile individuale (adică, constantele individuale sau descripțiile individuale) și predicatorii (adică, expresii predicative). Termenul *designator* „este introdus pentru toate acele expresii la care este aplicată analiza semantică a semnificației" [10], adică găsirea unor concepte adecvate ca instrument pentru această analiză.

Carnap continuă și ridică la un nivel mai filozofic problematica fregeană. Semantica devine, după el, „acea parte a filozofiei limbajului, care se ocupă cu relațiile dintre expresiile lingvistice, numite în general *designatori*, și *designații* indicați prin ele. În esență, avem de a face deci cu reguli de interpretare pentru calcule formale (sisteme sintactice)"[11].

Nu demult, Hintikka aprecia că punctul central al lucrărilor de interes filozofic în logica mai recentă este *teoria modelelor*, a cărei perspectivă, numită pînă de curînd *semantica logică*, duce la considerarea logicii nu ca o „limbă caracteristică", ci ca un sistem formal; metodele teoriei modelelor concordă cu teoria wittgensteiniană a limbajului ca tablou al realității [12].

---

[5] G. Frege, *op. cit.*, p. 41.

[6] *Ibidem*, p. 42.

[7] L. Wittgenstein, *Tratatul logico-filozofic*, ed. rusă, Moscova, 1958, p. 38 (3.2; 3.201; 3.202; 3.203; 3.21; 3.22).

[8] R. Carnap, *Semnificație și necesitate*, Edit. Dacia, Cluj, 1972, p. 262.

[9] *Ibidem*, pp. 262—263.

[10] *Ibidem*, p. 44.

[11] L. Krauth, *Die Philosophie Carnaps*, Springer Verlag, Wien—New York, 1970, p. 23.

Principala lucrare a lui Carnap—*Meaning and Necessity* — „reprezintă culmea epocii de aur a semanticii (logice)... Această epocă... s-ar întinde de la Frege la Carnap și ar fi caracterizată prin acel familiar contrast, care în diferitele lui variante, a fost cunoscut sub numele de *Bedeutung* versus *Sinne*, referenți (sau nominata) versus sensuri, sau extensiuni versus intensiuni"[13]. Carnap reprezintă tradiția lui Frege și prin aceea că subliniază primordialitatea *intensiunilor* asupra *extensiunilor*.

Postularea unor entități *intensionale* a determinat reacția lui Quine împotriva semanticii lui Carnap. Ideile acestuia din urmă permit însă dezvoltări care, „arată că dihotomia strictă între extensiune și intensiune este un cadru prea restrîns pentru o semantică realistă și că propriile idei ale lui Carnap pot fi lesne extinse spre a lărgi în mod esențial acest cadru"; Carnap devine „primul și cel mai de frunte herald al unei noi epoci, a semanticii lumilor posibile"[14].

„Frege spunea că intensiunea (Sinn) unui nume trebuie să includă mai mult decît numai referentul lui. Ea trebuie de asemenea să includă modul în care este dat acest referent"[15]. „Răspunsurile și expunerile" lui Carnap din volumul lui Schilpp [16], cuprind o schiță a ceea ce el numește „traducerea unui limbaj modal într-un limbaj intensional", traducere care este „o schiță a unei abordări a intensiunilor în termenii teoriei modelelor, unde modelele joacă rolul lumilor posibile"[17]. „Semantica lumilor posibile", în anumite privințe, pune întreaga semantică clasică a lui Frege și Carnap într-o perspectivă radical nouă, mai ales „arată în mod concludent insuficiența unei semantici bazată îndeosebi pe distincția „intensiune-extensiune"[18].

Distincția *extensiune-intensiune* sau *Sinn und Bedeutung* „este corectă numai că ea nu rezolvă total și nici măcar o parte foarte importantă din ceea ce trebuia să rezolve o teorie semantică satisfăcătoare. De aceea, semantica clasică a lui Frege-Carnap este în mod serios incompletă"[19]. Ea este, mai ales, insuficientă pentru logica modală cuantificată și pentru explicarea eșecului generalizărilor existențiale; de aci reacția lui Quine și a altora, care și-au concentrat atacul împotriva ideii unei logici modale cuantificate.

2. Este interesant că, pe linia *orientărilor* neokantiană și fenomenologică, legătura dintre semnificație și adevăr, și în genere problematica fregeană, își află o tratare filozofică mai pronunțată și în scopul unei re-

---

[12] J. Hintikka, *Language and Philosophy*, în culegerea *Contemporary Philosophy. A Survey*, vol. I, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1968, pp. 11—14.

[13] J. Hintikka, *Semantica lui Carnap în retrospectivă*, C.I.D.S.P., nr. 1, București, 1972, p. 5.

[14] *Ibidem*, p. 7.

[15] *Ibidem*, p. 11.

[16] *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. by P. A. Schilpp, Oppen Court, La Salle, Illinois, 1963, pp. 894—896.

[17] J. Hintikka, *Op. cit.*, p. 12.

[18] *Ibidem*, p. 13.

[19] *Ibidem*, p. 18.

construcţii radicale a unor domenii filozofice fundamentale. În încercarea de depăşire a aporiilor criteriului pur formal al adevărului, E. Cassirer ajunge să considere teoria cunoaşterii şi a adevărului drept ,,cazuri particulare ale problemei semnificaţiei''[20].

Husserl consideră îndreptăţită maniera de a începe reconstrucţia logicii cu o cercetare care să deosebească riguros între *expresie* (*Ausdruck*) şi *semnificaţie* (*Bedeutung*), precum şi între semn şi expresie. ,,Orice semn — scrie el — este semn pentru ceva, însă nu fiecare semn are o « semnificaţie », un « sens » care este exprimat cu ajutorul semnului''[21]. Există *semne* care nu exprimă nimic, care nu au o funcţie de semnificare, ci sînt doar *indicii* (*Anzeichen*); *expresiile* sînt însă semne cu *semnificaţie* [22].

Expresia are o funcţie ,,de manifestare'' (Kundgabe)[23] şi o funcţie de denumire. În expresie distingem : (a) actul conferirii, al simplei semnificaţii (bedeutungverleichender Akt); (b) actul care realizează intenţia, ceea ce este vizat în intuiţie (bedeutungerfuellender Akt)[24]. Expresia şi semnificaţia sînt ,,unităţi ideale''; prin intermediul semnificaţiei expresia indică ,,obiectul'', care nu este obiect în sens real, ci este ,,conţinutul ideal'', intenţional al actului logic, este ,,obiectualitate'' (*Gegenständlichkeit*)[25]. *Semnificaţia* nu este identică cu *obiectul*, ci este : (1) intenţia prin care expresia capătă sens; (2) ,,unitate ideală'', independentă de actele în care se poate exprima. Idealitatea semnificaţiei nu are însă un sens normativ, ci ,,este un caz particular al idealităţii speciei în genere''[26].

Astfel, după Husserl, semnificaţiile constituie o clasă de ,,specii ideale''; ele nu sînt, deci, numai semnificaţii ale unor expresii, ci şi ,,în sine''. Nu există ,,o conexiune necesară între unităţile ideale, care figurează efectiv ca semnificaţii, şi semnele de care sînt legate...Nu putem deci să afirmăm că toate unităţile ideale de acest fel ar fi semnificaţii propriu-zise... Există deci nenumărate semnificaţii care, în sensul comun şi relativ al cuvîntului, sînt doar semnificaţii virtuale...''[27].

Prin teoria ,,semnificaţiilor intenţionale'' Husserl a pus problema reală a raporturilor dintre *semnificaţie* şi *sens*, precum şi pe aceea a sferei şi specificului semnificaţiilor ideale, atît de importante pentru înţelegerea procesului complex al idealizării în ştiinţă, fără a explica însă obiectivitatea sensului. Întrucît însă în fenomenologie expresia este doar o modalitate de realizare a actelor intenţionale şi nu şi de redare a reflectării şi în genere a informaţiei, nu se poate vorbi de un sens obiectiv, ci de un sens-obiect. Se confundă astfel ,,obiectul'' (,,existenţa'') cu sensul; *a fi* înseamnă, după Husserl, *a avea sens* [28].

3. În fond, tradiţia fregeană, căreia Husserl şi Carnap i-au dat o interpretare filozofică idealistă, este (cu toate rezervele formulate de

---

[20] E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpschycologie*, în ,,Jahrbücher der Philosophie'', hrsg. von W. Moog, Band III, Berlin, 1927, p. 34.

[21] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, I. Teil, 4. Aufl., M. Niemeyer, Halle, 1921, p. 23.

[22] *Ibidem*, p. 30.

[23] *Ibidem*, p. 33.

[24] *Ibidem*, p. 38.

[25] *Ibidem*, p. 42.

[26] *Ibidem* p. 101.

[27] *Ibidem*, pp. 104—105.

[28] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, M. Niemeyer, Halle, 1929, p. 242.

Hintika cu privire la logica modală cuantificată) încă de o mare actualitate pentru înțelegerea problematicii logico-epistemologice și în genere gnoseologice. Fără celebra distincție a lui Frege, o reconstrucție filosofică veritabilă (nu numai a teoriei cunoașterii și adevărului, ci și a axiologiei și ontologiei umanului) este astăzi de neconceput.

De fapt, „momentul semnificației este momentul esențial și definitoriu al semnului”[29]. Spre aceasta gravitează orice definiție a semnelor, indiferent de particularitățile ei. De asemenea, orice definire a sistemelor de semne (semne convenționale) și a semnificației (a obiectului) și, în genere, a unei situații semiotice nu poate să nu țină cont de faptul reflectării, de interacțiunea dintre obiect și semn, precum și dintre semn și subiect.

Relația între semn și obiectul semnificat este o relație de desemnare. De aceea, operînd cu semnele noi avem în vedere nu însuși semnul, ci ceea ce el semnifică. Sensul semnului este informația pe care el o poartă despre obiectul semnificat. Definirea semnificațiilor rămîne oarecum încă în discuție. În raport cu cuvîntul, semnificația este în genere acceptată ca fiind noțiunea pe care o exprimă. În mod similar, *semnificația* „semnului” în sistemele de semne se definește ca fiind *obiectul* pe care acesta îl desemnează.

Cu alte cuvinte, sensul se constituie ca urmare a faptului că semnul (limbajul) exprimă gîndirea despre un obiect; aceasta echivalează cu a spune că sensului îi corespunde o anumită semnificație, întrucît el (sensul) exprimă cu mijloacele limbajului o anumită gîndire (conținut informațional) despre un anumit obiect. *Semnificația* nu este, deci, nici obiectul exprimat în limbaj, nici obiectul pe care-l reflectă gîndirea, ci obiectul (real, abstract, ideal) desemnat (denotat sau denumit) cu ajutorul limbajului.

În semne subiectul exprimă o anumită informație despre obiectele semnificate, materializează un anumit sens (un conținut, un înțeles) despre o anumită semnificație. „Relația dintre un nume propriu și ceea ce el denotă—scrie Church — o vom denumi relație de denumire (*name relation*), iar lucrul pe care îl denotă îl vom numi denotat (*denotation*)”[30]. Pe lîngă acest denotat, atribuim fiecărui nume propriu „un alt gen de conținut, anume sensul” care este „ceea ce prindem cînd înțelegem un nume”[31]. De aceea, vom spune că „un nume *denotă* sau *denumește* pe denotatul său și-și exprimă sensul său ... Despre sens spunem că *determină* denotatul sau că *este un concept* al denotatului”[32].

Rezultă deci că nu există semnificații doar „în sine” (ca la Husserl) și că nu putem reduce semnificația la informația despre un „obiect dat” sau la reflectarea fixată în semn, deoarece se ajunge la confundarea semnificației cu sensul.

Pentru clarificarea accepției conceptului de *semnificație* considerăm utilă preluarea ideii unui „triunghi al relațiilor”, dînd însă sensuri precise, pe terenul dialecticii materialiste, raporturilor între simbol, gîndire și referent. Distingem astfel următoarele relații : a) de adevăr (între gîndire și obiect); b) de exprimare (între limbaj și gîndire); c) de desemnare sau denotare sau denumire (între limbaj și obiect). Renunțăm, deci, la termenul tehnic de „referent", introdus de Ogden și Richards, propunînd termenul „obiect", și reformulăm, inevitabil, regula corectă a lui Frege: semnul exprimă sensul său și semnifică sau desemnează semnificația sa [33]. Semnului îi corespunde un sens determinat, adică un anumit conținut informațional despre semnificația sa (despre obiectul semnificat cu ajutorul semnului). Cu alte cuvinte, semnul exprimă sensul și desemnează semnificația. Precizăm, totodată, că semnificația poate fi un lucru real, un obiect abstract sau ideal de la care se pleacă în constituirea conținutului (informației) pe care semnul îl exprimă ca un sens pentru gîndirea unui anumit subiect. Numai astfel se păstrează esențialul: *caracterul obiectiv al sensului.*

---

[29] I. Irimie, *Semiotica și problematica ei*, în „Studia”. Cluj, 1966, p. 89.
[30] A. Church, *op. cit.*, p. 149.
[31] *Ibidem*, p. 151.
[32] *Ibidem*, p. 152.

Cu alte cuvinte, semnul *exprimă* sensul și *desemnează* semnificația. Într-o situație semiotică avea neapărat trei elemente: semn, sens, semnificație. În sistemele de semne, semnificația nu are accepția din semantica lingvistică (unde deosebirea dintre sens și semnificație este neesențială), ci se definește ca obiectul pe care semnul îl desemnează (denotă), este *denotatul* sau *referentul* din celebrul „triunghi al relațiilor" (propus de C. K. Ogden și J. A. Richard, în *The Meaning of Meaning*, 1923).

Astfel se justifică, totodată, obiectivitatea sensului și capătă un înțeles *obiectualitatea* semnificației. Numai concepînd situația semiotică (prin care semnul semnifică și capătă sens) în sistemul de relații simbol–gîndire–obiect, putem să înțelegem constituirea sistemelor de semne (esența științei moderne) în strînsă legătură cu fenomenul reflectării complexe a realității, evitînd astfel orice convenționalism. Căci, așa cum spuneam, coordonatele fundamentale care justifică sistemele semantice (formele de ființare ale științei) sînt: relația de adevăr, relația de exprimare și relația de denotare sau desemnare, sau denumire. Aceasta este, de fapt, veritabila *orientare către obiect*, spre care s-au îndreptat odinioară aspirațiile lui Husserl, Cassirer și ale altor filozofi de seamă, fără să poată ajunge însă la împlinire.

---

[33] G. Frege, *op. cit.*, p. 46.

TEORIA SISTEMELOR CA O CALE CĂTRE O „ANTROPOLOGIE ABSTRACTĂ"

DE

VICTOR SĂHLEANU

ABORDARE SISTEMICĂ ŞI ABORDARE „SISTEMATICĂ"

Abordarea *sistemică* în antropologie trebuie deosebită de abordarea *taxonomic-sistematică* şi de abordarea *organismic-sistemică*.

A. Vom înţelege prin *abordare taxonomic-sistematică*, tradiţionala apropiere de fenomenul uman prin mijlocirea schemelor clasificatoare ale biologiei clasice. În momentul de faţă, sistematicienii tind să confunde prezentarea *sistematică* a lumii vii cu prezentarea lor *istorică* ori *filogenetică*. Pentru că în cursul istoriei vieţii pe pămînt, organismele au progresat, clasificarea naturală este identificată, totodată, cu o prezentare *anagenetică* [1]. Dar prezentarea *sistematică* a lumii vii *actuale* este în primul rînd o prezentare (panoramică) a diversităţii acesteia, după criterii *logice* — şi această prezentare este numai parţial paralelă sau congruentă cu o prezentare *istorică* (paleontologică).

B. Vom înţelege prin abordarea *organismic-sistemică* cercetarea „sistematică" a unui sistem organismic după grupele de organe şi ţesuturi conectate funcţional, cum ar fi „aparatele" şi „sistemele" tradiţionalei anatomii şi fiziologii : sistem nervos, sistem cardiovascular. Aceste „sisteme" sînt *subsisteme* în cadrul *organismului privit ca sistem.* Criteriul de grupare este, cum spuneam, fiziologic dar şi morfologic, iar vechii anatomişti ţineau să facă distincţia între „aparat" şi „sistem" după gradul de omogenitate histologică a organelor alcătuind subsistemul. Abordarea organismic-sistemică este în mare măsură o abordare *concretă*, în spiritul tradiţional al biologiei care, ca „istorie naturală", era înţeleasă *mai ales* ca o descriere ştiinţifică de detalii particulare şi particularizante.

---

[1] Prin *anageneză*, B. Rensch înţelege ridicarea în „scara vieţuitoarelor", superiorizarea.

Rev. Filoz., 20, 7, p. 813–820, Bucureşti, 1973

C. Prin *abordare sistemică* vom înţelege, în cazul special al antropologiei, analiza omului cu instrumentele teoretice (conceptuale) ale unei *teorii generale a sistemelor.* Cu alte cuvinte, vom considera *omul ca sistem* nu pentru a folosi o nouă terminologie pentru fapte cunoscute mai de mult, ci mai ales pentru a vedea dacă o astfel de abordare aduce contribuţii reale la interpretarea şi la înţelegerea faptelor cunoscute, ca şi la metodologia dobîndirii unor fapte noi. *Omul ca sistem* este, în accepţia noastră, o încercare de *antropologie abstractă*, căci apropierea de fenomenul uman se va face pornind de la abstract către concret, *ridicîndu-ne* de la abstract la concret (conform unei indicaţii generale metodologice date de K. Marx). În esenţă, procedeul pe care-l preconizăm (şi pe care încercăm să-l realizăm, într-o primă aproximaţie) este următorul : omul va fi definit, notă cu notă, prin încadrarea sa în „clase de sisteme", în clase definite la rîndul lor printr-o caracteristică *abstractă* (nu numai *generală*). O asemenea cale ne poate duce, mai întîi, la *caracterizarea* sa prin note „caracteristice" dar nespecifice (sau cu grade diferite de specificitate), dar, în cele din urmă, şi la caracterizarea sa prin note „specifice", *generice* pentru om. Pornind mai departe de la caracteristicile generice pentru om, vom putea ajunge, eventual, la caracterizări *individuale.* Vom sesiza *concretul* uman fie prin „cumularea" de note abstracte (în care caz, *concretul* se va găsi la *intersecţia* unor abstracţiuni), fie prin *atribuirea* unor valori cantitative anumite, la anumiţi parametri caracteristici (proces care s-ar putea numi „determinare")[2]. Note caracteristice, dar nespecifice, sînt, de exemplu, cele referitoare la calitatea de sistem deschis; note specifice sînt, de exemplu, cele referitoare la autodepăşire.

Abordarea *taxonomic-sistematică* defineşte omul pe „seria" de concepte : animal, pluricelular, vertebrat, mamifer, placentar etc., concepte provenite din abstractizarea (pe linia reţinerii caracterelor *comune*, importante în filiaţia paleontologică) unor date concrete *specific biologice.* Abordarea *sistemică* îl defineşte pe o „serie" de concepte cu valabilitate biologică şi extrabiologică, general-naturală (am zice : *fizică*, gîndindu-ne la înţelesul etimologic al cuvîntului *physis* = natură)[3]. Abordarea *taxonomic-sistematică* ne permite să situăm anatomo-fiziologic omul în cadrul naturii vii. Abordarea sistemică ne permite să-l raportăm la coordonate natural-cosmice (ontologice) mai cuprinzătoare ; în acest fel se poate obţine eventual o caracterizare mai de „esenţă", care depăşeşte orizontul anatomo-fiziologic, prezentîndu-l în semnificaţiile sale biosferice, sociale, culturale, chiar trans-terestre.

---

[2] *Mutatis mutandis*, în geometria analitică „determinăm" o elipsă (sau o *anumită* elipsă) dintr-o infinitate de conice caracterizate prin *ecuaţia generală a conicelor* : $Ax^2+By^2+Cxy+Dx+Ey+F=0$: a) adoptînd pentru coeficienţii numerici, valori astfel ca să fie satisfăcute anumite „condiţii generale" = generice, de ex. $AC^2-B>0$; b) dînd anumite valori numerice tuturor coeficienţilor.

[3] De fapt „seria" de concepte folosite este de nuanţă „fizică" şi în alt sens : ele au fost elaborate, în majoritate, în cadrul *fizicii.* Se poate discuta dacă o teorie generală a sistemelor, edificată adecvat, nu ar putea fi privită ca un capitol introductiv *la* fizică (sau ca un capitol introductiv *al* fizicii). Dacă (aşa cum pretindeau unii neopozitivişti), logica este „fizica obiectului oarecare", Teoria sistemelor poate fi „*fizica funcţională* a obiectului consistent". Din nefericire, fizica *clasică* a folosit prea puţin, în mod *explicit*, conceptul de sistem (şi a avut tendinţa să-l folosească într-un sens *astructural* : sistemul „închis" al termodinamicii clasice este masa haotică de gaz, conţinută într-un recipient). Mai curînd au „gîndit" sistemic, inginerii — fapt care poate să explice de ce (bio)cibernetica a apărut cu un aport al inginerilor, mult mai însemnat decît cel dat de fizicieni.

UNELE AVANTAJE EURISTICE ALE ABORDĂRII SISTEMICE

„Teoria sistemelor" este un instrument euristic a cărui utilitate nu este la fel înţeleasă de către cercetători. Am putea deosebi trei tendinţe principale. Unii dintre ei (printre care şi Sadovski) preconizează constituirea unei *teorii generale a sistemelor* înţeleasă ca o metateorie, preţioasă în diferite domenii de elaborare a teoriilor despre obiecte, fenomene etc. Alţii sînt preocupaţi de elaborarea unui formalism matematic riguros, preţios mai ales în sectoare diferite ale tehnicii (printre ei menţionăm pe Zadeh, Kalman şi, la noi în ţară, pe C. Penescu). Noi ne raliem celor care văd în abordarea sistemică o cale de abordare *ameliorată* a cercetărilor concrete, cu aplicaţii practice ubicuitare. Este o abordare *abstractă* a concretului, o *transcriere* abstractă a concretului pentru o înţelegere mai bună a acestuia, o mediere abstractă între două apropieri de concret. Este o cale de îmbogăţire a teoriilor speciale, între altele prin mecanismul unui „transfer de concepte" şi de modele : aceeaşi abordare abstractă sistemică, adecvată în două sau mai multe sectoare ale realităţii, stabileşte asemănări (deci legături) nebănuite de cel care rămîne pe planul concretului intuitiv, face posibilă studierea *unui sector* prin mijlocirea *celuilalt* (sau, cel puţin, face posibilă formularea unor noi probleme, sugerate de studierea sectorului „analog"). Teoria sistemelor este valoroasă şi pentru că, graţie ei, se realizează cîteodată transformarea unei *metafore* în *model euristic*. Astfel, este veche asemănarea (poetică şi filozofică) a vieţii cu o flacără. Metafora a „prins consistenţă" odată cu descoperirea importanţei oxidaţiilor în metabolismul substanţial şi energetic (flacăra este „un gaz care arde", adică un gaz care se oxidează; respiraţia este o „ardere lentă"). Dar *valoarea de model* a acestei comparaţii s-a dezvăluit abia odată cu subsumarea, atît a flăcării, cît şi a organismului viu, conceptului de sistem deschis[4].

După opinia noastră, esenţa abordării sistemice este folosirea (operatorie şi operaţională) a ceea ce am numit *lege de sistem*[5]. Prin *lege de sistem* vom înţelege legea care exprimă caracterele funcţionale şi evolutive ale unui ansamblu structurat. Orice ansamblu structurat are o schemă de compoziţie, de conectare şi de structurare a elementelor componente, schemă care face, de exemplu, ca un aparat de radio să fie un aparat de radio — şi nu o aglomerare nefuncţională de circuite, condensatori, rezistenţe, triode etc. Ce este *definitoriu* pentru un astfel de sistem : prezenţa componentelor sau modul lor specific de structurare ? Atingem, în felul acesta, faimoasele probleme privind „emergenţa" şi „saltul calitativ". S-ar putea răspunde că *importante* sînt, în egală măsură, atît elementele cît şi *structura* pe care o alcătuiesc. Dar structuri *analoge* funcţional (şi evolutiv) se pot obţine cu alte mulţimi de elemente, iar elementele pot fi *înlocuite* — nu numai prin altele similare (la uzura unei lămpi de radio, de pildă) ci şi prin altele *izo-funcţionale*. Pentru ca un element să fie funcţional într-un sistem anumit, el trebuie să aibă cîteva *condiţii necesare şi suficiente* particulare, în funcţie de „natura" (= specificul calitativ al) *sistemului*. *Orice* conductor, indiferent de calitatea metalului (= a „elementului"), de unele caracteristici cantitative ale sale, poate satisface cerinţa de a lega între ele două borne dintr-un sistem electrotehnic. *Orice* corp insolubil în apă, de o anumită formă geometrică şi de anumite dimensiuni, poate „funcţiona" ca dop, oprind scurgerea apei dintr-un vas cu orificiu. Înţelegem că există o *relativă independenţă a legii de sistem faţă de natura elementelor constitutive*; elemente de diferite naturi pot fi elemente constitutive, dacă posedă capacitatea de a intra în relaţiile respective specificante. *Într-o abordare sistemică, ceea ce interesează este „rolul" funcţional şi evolutiv al elementelor* şi nu, în primul rînd, detaliile care-i precizează compoziţia şi morfologia. Rezultă că abordarea sistemică este mai interesată de *analogii* decît de *omologii*.

---

[4] *Fenomenologic*, însuşirile flăcării şi ale organismului viu au fost analogate încă la sfîrşitul secolului al XIX-lea de către Max Verworn, în a sa *Allgemeine Physiologie*. Teoria organismului ca „sistem deschis" a fost clar dezvoltată de L. v. Bertalanffy în 1942 (*Theoretische Biologie*, Bd. II).

[5] *Operatorie* — căci presupune asimilarea conceptului pînă cînd devine *modalitatea curentă de gîndire* a problematicii curente din sistem ; ...„*operaţională*" — căci cere folosirea acelor elemente de caracterizare care sînt *necesare* şi *suficiente* pentru rezolvarea acestor probleme şi diferă, aşadar, de acumularea cunoştinţelor „pentru ele-înşile" şi nu pentru *cunoaşterea* semnificaţiilor funcţionale şi evolutive.

Mai rezultă că *legile de sistem sînt cele care definesc specificul calitativ al unui sistem.*

Abordarea sistemică nu este numai o apropiere de *ansamblul structurat*, de „pădure", cu ignorarea „copacilor întrucît sînt copaci" ai *pădurii*. Utilitatea epistemologică şi praxiologică de bază este, după opinia noastră, acea dată de *clasificarea atributivă* (de exemplu, de caracterizarea sistemului ca sistem deschis, sau ca sistem cu autoorganizare etc.). O astfel de încadrare într-o „clasă abstractă" se face prin constatarea unor *calităţi* (note) necesare şi suficiente. Această etapă este o caracterizare *calitativ-sistemică*. Dintr-o astfel de caracterizare se „deduc", ca aparţinînd sistemului în cauză, şi alte note caracteristice clasei respective de sisteme. Teoria specială a clasei respective ne arată „raţiunea profundă" a legăturii dintre toate aceste note caracteristice[6].

Abordarea sistemică va cerceta într-un mod propriu relaţiile dintre *componente* şi *ansamblu*. Anume, va putea examina „competenţa" fiecărui element component individual, măsura în care el satisface cerinţele constitutive. Va putea analiza felul în care se reflectă, în caracteristicile calitativ-sistemice, natura particulară a componentelor (substratarea)[7] şi măsura în care există *servituţi* ale „legilor de sistem" sau ale desfăşurării existenţei sistemelor faţă de aceste componente[8]. Va putea studia şi alte aspecte ale dialecticii dintre „element" şi „organizare".

Un capitol însemnat al abordării sistemice îl reprezintă analiza *forţelor motrice concrete*, în dublu sens : funcţional şi evolutiv. Fiecare element constitutiv va putea fi apreciat ca atare în ce priveşte *rolul* său în procesele funcţionale (sincronice) şi evolutive (diacronice) : rol pozitiv, negativ sau neutru.

---

[6] De exemplu, sistemele cu cauzalitate „circulară" (avînd circuite cu reacţie) pot oscila. Demonstraţia *poate fi* matematică.

[7] De exemplu, natura electronică a semnalelor în computere se manifestă prin rapiditatea de desfăşurare a operaţiilor (pînă la multe milioane pe secundă).

[8] De exemplu, durabilitatea unui sistem depinde de viteza de uzură a componentelor; natura electrică a semnalelor radio explică supărătorul „zgomot de fond".

Abordarea sistemică poate avea grade diferite de concreteţe. Alături de caracterizarea *calitativ-sistemic* abstractă, abordarea sistemică va duce la o caracterizare *calitativ-concretă*, în termenii care reflectă specificul calitativ al fenomenelor manifestate (ex. în termeni biologici). Gîndirea sistemică, întrucît este o *gîndire operatoare*, va tinde spre o cuprindere sintetică, în care raportarea funcţională la întreg presupune o gîndire *teleonomică*, şi nu numai o gîndire cauzală ; o gîndire în *reţele deterministe* (inclusiv în „circuite cauzale") şi nu o gîndire în „spiritul cauzalităţii liniare" ; o gîndire determinist-dialectică, în care necesitatea se împleteşte cu întîmplarea, şi nu o gîndire *strict* cauzală. Gîndirea sistemică nu poate fi o gîndire *elementocentristă*, care foloseşte dicotomia *element/mediu*, ci o *gîndire inter-relaţionalistă*.

Abordarea sistemică poate ajunge la o analiză *idiografică*. Prin acest termen se înţelege, după cum se ştie, o descriere ştiinţifică relativă la un „obiect" singular. De la Aristotel ne-a rămas teza după care ştiinţa se ocupă *numai* cu generalul (şi cu „universalul") — dar această teză nu a fost interpretată întotdeauna în mod adecvat. Cunoaşterea *concretului* înseamnă de obicei cunoaşterea particularului, individualului, chiar a singularului ; dar ea se face *prin mijlocirea* unor concepte generale (cu grad variabil de generalitate). Poate exista o *ştiinţă* a unui obiect particular ? De vreme ce s-au constituit o geografie, o geofizică, o seleneologie etc., răspunsul este afirmativ. Ni se pare perfect argumentabilă ideea după care se poate constitui o ştiinţă despre *un anumit om* (ex. o „eminescologie"). Mai mult, ni se pare că o astfel de ştiinţă este *în mod obligatoriu* schiţată de către orice medic sau psiholog care doreşte să *individualizeze* tratamentul sau opera de *counselling*. Cu cît ne este mai particularizată fiinţa, cu atît este mai legitim să vorbim despre o anatomie, o fiziologie şi o psihologie „proprie", manifestată, de exemplu, în reacţiuni de „idiosincrazie"

Abordarea *concretă* este, de obicei, o abordare *multi-* sau *interdisciplinară*. Concretul natural (şi nu numai el) nu este, de obicei, diferenţiat după criteriile care au stat la baza diferenţierii disciplinelor ştiinţifice tradiţionale ! În cîmpul realităţii, rareori există fenomene „pur" fizice, sau „pur" chimice. Omul concret nu este *cînd* anatomie, *cînd* fiziologie, *cînd* psihologie, *cînd* cultură.

O DEFINIŢIE CUPRINZĂTOARE PENTRU „SISTEM"

Propunem o definiţie proprie pentru *sistem*, pe care o vom discuta în contradistincţie cu alte definiţii acceptate, dar (după părerea noastră) nesatisfăcătoare din punctul de vedere pe care ne situăm.

Vom înţelege prin sistem, o mulţime de „elemente" între care presupunem, constatăm, stabilim sau instaurăm relaţii apte de a fi definite. Explicit :

1. a) între elementele componente, relaţiile pot fi „presupuse" ; de exemplu, *sistemul* astronomic geocentric al lui Ptolemeu nu corespunde realităţii, dar a fost admis multe secole ca un *als ob* ;

b) între elementele componente, relaţiile există şi este sarcina ştiinţei să le constate ;

c) între elementele componente ale unei maşini în stare de proiect, inginerii şi constructorii vor instaura relaţii topologice, funcţionale etc.

2. ,,Relaţii apte de a fi definite" înseamnă postularea capacităţii noastre cognitive, de modelare etc.

Definiţia pe care o propunem se continuă într-o primă clasificare.

A) Vom numi *sisteme gnozice*, acele sisteme între elementele cărora vom stabili relaţii pe plan gnoseologic: relaţii de asemănare, analogie, ordonare, simbolizare; relaţii logice, cantitative etc.

Sistemele taxonomice, sistemul periodic al elementelor (Mendeleev) sînt exemple de sisteme gnozice.

B) Vom numi *sisteme ontice*, acele sisteme între elementele cărora există efectiv interacţiune pe plan obiectiv (,,material", ontologic). Sistemul solar sau biocenoza sînt sisteme ontice.

C) În afară de planul gnoseologic şi cel ontologic, avem de luat în considerare şi un *plan median*, în care între elementele unui sistem interacţiunile sînt virtuale sau facultative. Relaţiile presupuse, constatate sau instaurate pot fi, de exemplu, genetice şi de înrudire, sau ele se pot produce în virtutea unor norme (de ex. o bună parte din relaţiile din cadrul ,,sistemelor lingvistice").

Vom putea numi *sistem nominal*, sistemul gnozic care ne ajută la clasificare, sistematizare, orientare. Aci se includ atît sistemele taxonomice cît şi sistemele tipologice şi, de asemenea, ,,arborii genealogici". Abordarea prin mijlocirea sistemelor nominale este o *abordare sistematică* (în sens restrîns). Vom putea numi *sistem real*, sistemul ontic, care se cere studiat în complexitatea sa de relaţii interne şi externe. Abordarea sistemelor reale în conformitate cu principiile teoriei sistemelor este o *abordare sistemică*.

SISTEM ŞI STRUCTURĂ

În literatura tehnică şi matematică, schema unui ,,sistem" este dată ca o schemă de *black-box* (cutie neagră), cu intrări şi ieşiri, ,,structura" sistemului exprimîndu-se *parametric* prin funcţii de transfer etc. Alături de descrierea parametrică, sistemele sînt apte de a primi o descriere *funcţională* (inclusiv teleonomică) şi o descriere de *comportament*.

Subliniem necesitatea descrierilor ,,morfologice", de substrat şi de *structură* propriu-zisă, pe care o explicităm în cele ce urmează.

I. *Componenţa* o vom caracteriza, abstract, după criteriul omogenitate -heterogenitate. Heterogenitatea, la rîndul ei, poate fi apreciată după criteriile de varietate, complexitate, entropie taxiologică, specificare[9].

II. *Structura arhitectonică* se defineşte aplicînd sistemului un model de ,,construcţie edilitară". În acest cadru vom avea de cercetat : relaţii de incluziune sistemică; nivele de organizare (,,etajele" : organismic, subsistemic, visceral etc.); relaţiile topologice (de conexiune spaţială) şi cele topografice (cu aspecte de continuitate şi contiguitate).

III. *Structura morfologică propriu-zisă* poate fi surprinsă pe următoarele căi : plastica suprafeţelor, topometrica detaliilor anatomice, tipostilistica planului de organizare, matricea de relaţii alometrice valabile în cursul creşterii etc.

---

[9] Posibilităţile de cuantificare a acestor caracteristici sînt discutate în V. Săhleanu, *Ştiinţa şi filozofia informaţiei*, Bucureşti, Edit. politică, 1972.

IV. *Structura funcţională* poate fi definită printr-un graf topologic, o schemă-bloc, o matrice de corelaţii actuale sau virtuale.

UNELE CARACTERIZĂRI SISTEMICE ALE ORGANISMULUI UMAN

Într-o analiză special destinată acestui subiect[10] am trecut în revistă cîteva dintre caracterizările care se pot aplica *organismului* uman, pornind de la datele anatomo-fiziologice (dar fără a ne limita la ele). Iată-le, în ordinea prezentată acolo : sistem integral, heterogen, anizotrop, geometric, deschis, substanţial, compartimentat, energetic, cu autoreglare, cu retroacţiuni, informaţional, cibernetic, reactiv, ierarhizat, oscilator, neliniar, automat, „dinamic", evolutiv, antientropic. Fiecare dintre aceste 20 de caracterizări, *explicitată*, are la rîndul ei *„implicaţii explicative*" şi pretinde o *precizare adecvată* ori de cîte ori se ia în considerare unul sau altul dintre aspectele fiinţei umane.

Dezvoltările suplimentare, necesare pentru ca *antropologia abstractă* să nu fie doar o *antropo-biologie* abstractă, pot să pornească (credem) de la constatarea *auto-izomorfismului* fiinţei umane (izomorfismul *funcţional* între planul fiziologic şi cel psihologic), dar mai ales de la analiza implicaţiilor marii dezvoltări a aspectelor *informaţionale*[11] (şi mai ales de bio- şi socio-comunicaţie) în specia *Homo*. Lumea „semnalelor" se prelungeşte într-o lume a „semnelor" şi a simbolurilor : *omul este un sistem semiotic*. Comportamentul reactiv se prelungeşte într-unul de joc strategic. Programelor înăscute de comportament li se substituie programele *interiorizate*, „modelele" imitative şi de enculturaţie. Prin complexificarea „universului informaţional" s-au constituit semnificări şi resemnificări, în funcţie de starea de informabilitate a sistemului, dar şi în funcţie de context : apar dimensiunile *semantice* (concretizate, de pildă, în limbaj)[12]. Circuitul cu reacţie (*feed-back*) al „conştiinţei" este premisa unei autoreflectări şi autocontrolări de „ranguri" tot mai înalte (orice *cogito* poate fi „cogitat"; orice atitudine poate fi ea însăşi obiect de atitudine): în acest sens Omul este un *sistem* cu *autodepăşiri*, virtual repetabile la infinit („sistem transfinit"). Schimbul de informaţii este el însuşi factorul *structurant* pentru personalitate : omul este o realitate „sinformaţională"[13].

*

„Deschiderile" propuse de o teorie generală a sistemelor şi (concomitent, dar şi ca un corolar al abordării sistemice a interacţiunilor din realitate) de o teorie generală a legăturilor de tip informaţional [14] cer o elaborare consistentă a unei *antropologii sistemice şi informaţionale*, care să nu se mărginească la analiza nivelului individual-organismic. Perspectivele unei *etnologii informaționale* au fost dezbătute într-un Simpozion al Comisiei de antropologie și etnologie a Academiei R.S.R., în vara anului 1972. Pe de altă parte, I. Peatnițchi[15] a arătat că unele considerații de pe platforma teoriei sistemelor automate aduc clarificări în probleme antropologice de mare relevanță, cum sînt : antropogeneza, sexualitatea (,,cibernetica sexualității''), creativitatea. De pe această platformă, susține autorul, se poate schița o tipologie formalizabilă a indivizilor umani pentru sugerarea ,,direcțiilor și modalităților optime ale influenței sociogene asupra individului uman, (privit) ca subsistem integrat în suprasistemele social și ecologic''.

---

[10] *Omul ca sistem* (*încercare de antropologie abstractă*), „Varia Anthropologica" (Bucureşti), 1 (1972), p. 34–78.

[11] În această ordine de idei, a se vedea : V. Săhleanu, *Eseu de biologie informaţională* Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1973.

[12] Titlul cărţii lui C. Bălăceanu şi Edm. Nicolau : *Personalitatea — o interpretare cibernetică*, Iaşi, Edit. Junimea, 1972, este semnificativ.

[13] Cf. Ed. Pamfil şi D. Ogodescu, *Psihologie şi informaţie*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1973.

[14] V. Săhleanu, *Ontologia şi metodologia „universului informaţional"*, „Revista de filozofie", 1971, nr. 9, 1149–1157.

Punctul de vedere sistemic poate fi, așadar, o *cale de unificare* a *antropologiilor* atît de ,,dispersate'' în ultimele decenii (antropologia fizică, socială, culturală, filozofică etc.), pentru o *integrare* a rezultatelor cercetărilor parțiale, necesară nu numai din cerințe teoretice — ci și din interes praxiologic.

---

[15] Cf. ,,Probleme de automatizare'', VII (1972), ca și în comunicări personale.

STRUCTURA UNIVERSULUI SPINOZIST ŞI DESTINUL OMULUI

DE

NADIA STAHOVSCHI

Soluţionarea problematicii umane ca *ultim scop* al ansamblului demersului filozofic reprezintă o trăsătură caracteristică a marilor sisteme de gîndire, cel puţin din epoca modernă a istoriei filozofiei. Ea este proprie în cel mai înalt grad şi filozofiei lui Spinoza, constituind una din problemele euristice fundamentale ridicate de sistemul său şi avînd rezonanţe teoretico-metodologice contemporane.

Secolul al XVII-lea, continuînd procesul deschis în mod atît de inspirat de către gînditorii Renaşterii, a marcat reconsiderarea multilaterală a poziţiei omului în univers, simultan cu reconsiderarea sistematică a însăşi structurii universului natural, social şi spiritual. Dimensiunile noi introduse de Spinoza în această reconsiderare şi specificul mesajului lui teoretic au fost mai puţin abordate în lumina *unităţii* structurale dintre ontologia, gnoseologia şi antropologia spinozistă. În studiul de faţă ne propunem să tratăm un singur aspect al acestei complexe dependenţe : să arătăm că *particularităţile soluţionării problematicii umane sînt corelate organic cu arhitectonica ontologiei spinoziste.*

Această pistă de cercetare, după cum se va vedea, permite o descifrare şi valorizare mai adecvată a unor aspecte complexe şi contradictorii ale antropologiei lui Spinoza, se evidenţiază, cu toată claritatea, că filozofia sa nu reprezintă un sistem în care se încearcă numai o sinteză a unor tendinţe din gîndirea medievală şi renascentistă cu filonul raţionalismului secolului al XVII-lea, ci el conţine, simultan, şi *anticiparea* unor *dimensiuni fundamentale* ale gîndirii filozofice moderne şi contemporane.

1. Ontologia lui Spinoza expresie a două abordări metodologice deosebite. Ineditul ontologiei spinoziste constă în efortul de a construi un tablou *unitar* al universului, folosindu-se *două* principii metodologice diferite. Evident, Spinoza nu a fost conştient de „dualitatea'' metodologiei sale. Aici se află, după părerea noastră, izvorul principal al

Rev. Filoz., 20, 7, p. 821–829, Bucureşti, 1973.

contradicţiilor şi dificultăţilor reale în interpretare a concepţiei filozofice a lui Spinoza[1].

Dualitatea menţionată conferă multor categorii spinoziste un dublu conţinut. De pildă : categoria de parte (în raportul ei cu întregul), de necesitate etc. ; la o categorie fundamentală, ca cea de cauzalitate, Spinoza detaşează explicit două conţinuturi : cauza internă (sau imanentă) şi cea externă (de fapt mecanică). Linia aproape imperceptibilă, de *unire* şi simultan de *fisură* a unui sistem, în aparenţă atît de unitar — expresie a unei metodologii cu o dublă provenienţă — trece prin conţinutul categorii de *modus*.

În ce constă această dublă şi contradictorie natură a metodologiei lui Spinoza ? După opinia noastră, dualismul metodologic spinozist este produsul unei fuziuni originale dintre un principiu (crescut din tradiţia organicistă), denumit de noi în mod convenţional ,,*integralist*'', schiţat, ca atare, pentru prima oară în filozofia modernă de către Spinoza[2], şi *metoda mecanicistă*, însuşită de el din noua filozofie a vremii, în special din cea carteziană. Precum se ştie, substanţa unică a lui Spinoza are şi menirea să depăşească dualismul filozofiei carteziene, integrînd într-o totalitate sfera fenomenelor corporale şi spirituale, despărţite de Descartes. Lipsa de interferenţă a atributelor, care deplasează de fapt dualismul cartezian, la un alt nivel, Spinoza o compensează prin teoretizarea unui izomorfism de structură — ordinea cauzelor fiind aceeaşi înăuntrul atributelor. Noi, însă, ne ocupăm de un alt gen de ,,fisură'' din sistemul spinozist, şi anume, dintre ceea ce noi numim azi esenţă şi fenomen. Spinoza (ca şi Leibniz pe linia idealistă) este primul în filozofia modernă care pune pe fundament laic problematica fenomen-esenţă ca entităţi obiective şi cognoscibile, folosindu-se de distincţia scolastică esenţă-existenţă.

Să vedem cum se prezintă, în această lumină, categoria de *cauzalitate*, definitorie pentru înţelegerea mai adecvată a concepţiei lui Spinoza despre destinul omului. Distincţia dintre cauzalitatea externă şi internă este prezentă şi în *Etică*. Fiind însă expusă prea ermetic, apelăm la lucrări mai timpurii ale lui Spinoza ca *Dialogul dintre Intelect, Iubire şi Voluptate* şi *Dialogul dintre Erasmus şi Teofil* — unde problema este dezbătută pe larg. Prin cauza imanentă Spinoza desemnează pe Dumnezeu (sau substanţa) privit în accepţia unităţii fiinţei, a întregului. Explicitînd ideea, el scrie : ,,... efectul cauzei imanente este cuplat cu cauza sa în aşa fel, încît formează cu ea un întreg"[3], în timp ce, conform cauzalităţii externe — celei mecanice — atît cauza, cît şi efectul rămîn entităţi de sine stătătoare şi după interacţiunea lor. Analogia prin care Spinoza caută să ilustreze gîndul său are un conţinut care depăşeşte cu mult mijloacele de exprimare contemporane lui, atît cele moştenite, cît şi cele elaborate în filozofia nouă : ,,Aşa este — scrie el — intelectul în calitate de cauză a noţiunilor sale. De aceea eu numesc Intelectul (întrucît noţiunile lui *depind* de el) cauză şi, de asemenea, întreg, întrucît *el constă din noţiunile sale*"[4]. În această viziune întregul există *prin părţile* sale şi fără ele nu este decît o abstracţie. Corespunzător, raportul dintre părţi, care exprimă întregul, Spinoza îl defineşte prin termenul de coerenţă. Într-o scrisoare către Oldenburg, el afirmă : ,,. . .fiecare corp, întrucît suferă anumite modificări, formează o parte a universului, *se acordează cu întregul său şi se află în coerenţa* cea mai strînsă cu celelalte părţi"[5]. Coerenţa nu este altceva decît faptul că ,,legile sau natura unei părţi se potrivesc în aşa fel cu legile sau natura altei părţi, încît să fie cît se poate de puţin opuse una alteia"[6]. Este evidentă aici sforţarea de a găsi o categorie care ar exprima un alt raport dintre lucruri — moduri — în cadrul substanţei (întregului), decît relaţia mecanică.

---

[1] Al doilea izvor de dificultăţi, precum se ştie, îl constituie limbajul spinozist : multe categorii şi distincţii categoriale sînt preluate din patrimoniul unor curente ale scolasticii medievale (de exemplu : *natura naturans* şi *natura naturata*, raportul esenţă-existenţă etc.) ca şi din tradiţia panteismului, atît cel mistic cît şi cel naturalist (de exemplu, unitatea nemijlocită cu Dumnezeu, iubirea faţă de Dumnezeu etc.). Acest limbaj tindea să adopte anumite concepte moştenite pentru a exprima idei care rămăseseră în afara interesului filozofiei şi ştiinţei secolului al XVII-lea şi, deci, nu dobîndiseră o expresie categorială adecvată. Referindu-se la un alt procedeu H. Rombach ajunge la aceeaşi concluzie : ,,*În această neconcordanţă* dintre gînd şi concept stă mult deplînsa greutate, obscuritatea şi nehotărîrea lui Spinoza'' (H. Rombach, *Substanz, System, Struktur*, Freiburg, München, 1964, p. 16).

[2] Termenul ,,dialectic'' acoperind un conţinut extrem de larg, prin termenul ,,*integralist*'' încercăm să specificăm forma particulară pe care a luat-o gîndirea dialectică la Spinoza.

Dar în perioada maturităţii, crescînd influenţa preocupărilor sale ştiinţifice de pe poziţiile fizicii carteziene, Spinoza a ajuns la expresia cea mai adecvată a raportului *mecanicist* linear dintre moduri (în *Etică*) ; ea avea avantajul de a fi generalizarea ştiinţei vremii (cu echivalenţe fizice, măsurabile)şi, deci, nu mai era doar expresia unei intuiţii care anticipa un principiu — fie şi superior — ce nu devenise obiectul preocupărilor ştiinţei pozitive. În schimb principiul mecanicist excludea viziunea integralistă[7].

---

[3] Cf. B. Spinoza, *Dialogul dintre Intelect, Iubire şi Voluptate*, în *Izbrannîe proizvedeniia*, vol. I, Moskva, 1957, p. 92. Atragem atenţia că la Spinoza Dumnezeu este identic cu substanţa şi natura, noţiunea de natură folosindu-se în sensul (foarte frecvent în filozofia antică şi medievală) *constituţiei esenţiale a lucrurilor*. Lucrurile singulare sînt considerate ca produsul mediat al substanţei, care se află în ea, dar avînd caracteristici *opuse*. De aceea, aplicarea calificativului de ,,panteism" nu este adecvată : Spinoza accentuează situarea lucrurilor singulare în Dumnezeu, dar nu şi a acestuia în lucruri.

[4] *Ibidem* (subl. ns.). Accentuăm ultima idee pentru că ea conţine expresia unei intuiţii a raportului *integralist dintre parte şi întreg*. Spinoza a fost conştient de această deosebire din moment ce a pus în gura ,,Voluptăţii" următoarea replică (în care se exprima punctul de vedere mecanicist — opus lui) : ,,precum eu văd, tu confunzi întregul cu cauza. . .ori, întregul. . .nu poate să aibă nimic ce nu ar fi conţinut în părţile sale" (*Idem*). În corespondenţa sa cu Oldenburg, Spinoza încearcă, în repetate rînduri, să precizeze în mod mai riguros sensul ,,cauzei imanente", subliniind caracterul ei *integralist* : ,,fiecare parte a substanţei corporale (adică a atributului de întindere — *N.S.*) aparţine în mod necesar substanţei întregi şi fără restul substanţei (adică, fără toate celelalte părţi ale acestei substanţe — n.ns.) nu poate nici să existe nici să fie concepută" (Spinoza, *Corespondenţă*, ed. cit., vol. II, p. 514).

[5] B. Spinoza, *op. cit.* vol. II, p. 512.

[6] *Idem.*

[7] Menţionăm cîteva rezonanţe actuale la această viziune integralistă. H. Rombach, analizînd concepţia lui Spinoza despre spaţiu, conchide că la acesta spaţiile corpurilor ,,. . .sînt mai degrabă relaţii singulare într-o compoziţie a întregului, decît bucăţi parţiale ale unui agregat cosmic" (*op. cit.*, p. 32), ceea ce ar permite să se considere că principiul spinozist al spaţiului anticipă principiul metodologic aplicat azi în teoria cîmpului (*idem*, p. 42), motiv pentru care Rombach îl situează pe Spinoza ,,la originile funcţionalismului modern" (*idem*, p.11). B. G. Kuzneţov, tratînd problema raportului dintre atribut şi mod, găseşte afinităţi între gîndirea fizică de azi şi metodologia spinozistă : ,,Se poate spune, folosind terminologia lui Spinoza, că ştiinţa contemporană, rezolvînd probleme care în mod direct sînt legate de moduri, se ridică spre atribute. Teoria relativităţii, explorînd problema pur modală — invariabilitatea vitezei luminii în sistemele dinamice — nu a putut să nu se ridice pînă la problema spaţiului, adică pînă la problema atribu-

Din interpretarea spinozistă integralistă a cauzalității imanente reiese, așadar, că *modul exprimă întregul* și că nu poate să fie explicat din el însuși sau din cauza exterioară apropiată. Din această perspectivă modul nu semnifică un fenomen individual, sau un lucru particular. Dar tocmai aici intervine *ambiguitatea originară a categoriei spinoziste de mod, ce exprimă ambiguitatea poziției metodologice.* Această ambiguitate apare încă din primele lucrări, unde Spinoza, în cadrul naturii *naturata* (adică al modurilor) face distincție între natura generală și cea particulară : „cea generală constă din toate modurile, care direct, depind de Dumnezeu. Cea particulară constă din toate lucrurile singulare, generate de moduri generale"[8]. Tot în această lucrare Spinoza face *distincția dintre moduri infinite și finite,* specificînd că modurile infinite nu sînt decît mișcare și gîndire, modurile finite fiind identice cu lucrurile singulare[9]. Modurile infinite au caracteristicile substanței : infinitate și eternitate ; lucrurile singulare au caracteristici *opuse.*

În *Etică* nu se formulează în mod explicit distincția dintre mod și lucrul singular, dar în schimb se operează cu ea[10]. Întrucît modurile *infinite* nu sînt decît *mișcarea* și *gîndirea,* ele se contureză nu ca lucruri individuale, ci ca acele legături infinite, în care ar fi integrate modurile sau lucrurile finite. Substanța în calitate de cauză imanentă, integrează modurile infinite, adică produce în mod nemijlocit „coerența" — totalitatea de legături datorită cărora ea apare ca *unitate.* Numai că, precum am spus, lucrul individual nu poate să constituie elementul unei asemenea „coerențe", pentru că el nu poate să fie produs decît de alt mod finit, aici acționînd cauzalitatea exterioară, cea mecanică[11]. Acolo unde se contureză lucrurile individuale — modurile finite — dispare „coerența" întregului și apare în prim plan lucrul singular, inclus într-un lanț univoc cauzal.

Din cele spuse reiese caracterul *scindat* al construcției ontologice a lui Spinoza : pe de o parte, în aspectul *esenței,* universul apare ca un întreg unde fiecare mod ar fi determinat de întreg dacă lucrul individual nu s-ar dizolva, ca atare, în „coerența" substanței[12]. Un asemenea mod ar exprima întregul. Pe de altă parte, privit din punctul de vedere a ceea ce noi numim

---

tului. Știința clasică, dimpotrivă, studiind modurile — de exemplu, poziția, viteza și accelerația corpurilor — putea să nu atingă atributele și problema substanței în general" (B.G. Kuznețov, *Razum i bîtie,* Moskva, 1972, p. 135). J. Préposiet, susține că „ontologia spinozistă reflectă o concepție dialectică a existenței. Fiecare figură a Ființei, fiecare esență singulară se poate defini, atît ca moment incomplet, abstract al substanței, cît și ca simplă determinație particulară printre alte determinații particulare, al căror ansamblu îl constituie ordinea obiectivă externă a Naturii" (J. Préposiet, *Spinoza et la liberté des hommes,* Ed. Gallimard, 1967, p. 65). Trebuie subliniat, însă, că aceste interpretări pornesc de la un sens *univoc* al categoriei de mod, pe cînd la Spinoza modul nu are un asemenea caracter, ceea ce duce la forțarea unei tendințe dincolo de limitele în care Spinoza rămîne el însuși.

[8] B. Spinoza, *Scurt tratat despre Dumnezeu, om și fericirea sa, op. cit.,* vol. I, p. 107.

[9] Cf. *Scurt tratat..., op. cit.,* p. 107, 170, 110—111 etc.

[10] Cf. Spinoza, *Etica,* București, Edit. științifică, 1957, propozițiile 21—29.

[11] „Orice lucru particular sau orice lucru care este finit și are o existență determinată nu poate să existe, nici să fie determinat să facă ceva, dacă nu este determinat să existe și să facă ceva de către altă cauză, care de asemenea este finită și are existența determinată... și așa la infinit" (*Idem,* p. 68).

[12] Iată de ce reclamă rezerve ideea pe care și-a construit lucrarea J. Préposiet : individualitatea ca expresie a totalității ar constitui „structura fundamentală a universului spinozist", „concept fundamental în economia sistemului" (*op. cit.,* p. 111). Astfel se ignoră *ambiguitatea* categoriei de mod și se deplasează sensuri în contexte improprii demersului spinozist.

astăzi fenomenul, universul apare ca un mecanism, unde fiecare piesă — un mod finit — poate exista separat de acesta fără să-şi schimbe natura. Se poate vorbi, după opinia noastră, de fisura dintre structura esenţială şi cea fenomenală a universului, amîndouă fiind obiective[13].

2. **Problema libertăţii şi destinul uman.** Care sînt consecinţele unei viziuni ontologice scindate asupra concepţiei lui Spinoza despre om, despre finalitatea existenţei sale ?

Ca şi alţi gînditori ai epocii moderne, Spinoza refuză omului substanţialitatea, considerîndu-l o parte a naturii, deci un mod complex. Dar în acest caz, asupra omului planează ambiguitatea proprie noţiunii de mod. Înţelegerea omului numai ca mod finit, inerent, ar fi îndreptat antropologia spinozistă pe linia relativismului etic. Se ştie că în concepţia mecanicist-naturalistă asupra omului (omul ca mod complex *finit*) el este integrat în lanţul cauzal al lucrurilor naturale şi comportarea sa este supusă legii tuturor modurilor : *legii autoconservării* şi *prosperităţii*. Ca urmare, nu există norme morale, nu există bine şi rău. Tot ce serveşte autoconservării şi prosperităţii omului se desemnează convenţional ca *bine* şi produce afectul *plăcerii*, iar tot ce împiedică autoconservarea reprezintă *răul* şi produce afectul *neplăcerii*. Din punctul de vedere al ,,structurii fenomenale'' *esenţa omului* nu este decît autoconservarea.

Reamintim, pe scurt, cum defineşte Spinoza *omul ca mod finit*, continuînd linia tradiţională a filozofiei moderne (Hobbes-Descartes). Ca un mod subordonat cauzalităţii exterioare, omul se subordonează *mecanicii afectelor* : prin acţiunea altor corpuri exterioare, se produc modificări în starea trupului şi sufletul uman se schimbă izomorf, producînd ideile acestor stări, împreună cu ideile lucrurilor exterioare. Dar şi unele şi altele sînt inadecvate, false, pentru că ideile lucrurilor implică ideea stărilor trupului (şi invers), pe care Spinoza le denumeşte laolaltă afecte (tot afecte sînt denumite şi ideile asupra acestor stări). Toate afectele sînt deopotrivă necesare, decurgînd din situaţia omului în accepţia sa de *mod finit* inclus, cum am spune noi azi, în ,,structura fenomenală'' a universului.

În această ipostază omul nu este în stare să aprecieze în mod obiectiv, nici natura lucrurilor, nici propria sa natură ; el este supus mecanismului fatal al cauzalităţii externe, avînd ca produs mecanica afectelor. El nu deţine nici criterii pentru a determina fapte-acţiuni, care ar servi destinului superior. Cu alte cuvinte, omul fiind dominat de puterea afectelor se află într-o stare de sclavie. Conform concepţiei lui Spinoza un afect nu poate să fie anihilat, fiind un fenomen necesar ; dar el poate să fie *transformat* sub influenţa altui afect, mai puternic[14].

---

[13] Spinoza nu o dată a subliniat caracterul derivat al cauzalităţii externe ca produs al celei imanente, fără să fie — lucru firesc — în stare să-l elaboreze în mod concret. În *Etică* există un fragment, care indică faptul că Spinoza a încercat să concretizeze corelaţia : cauza imanentă (structura esenţială) determină *existenţa* lucrului singular, pe cînd cauza exterioară determină *comportarea* acestuia (Cf. *Etica*, p. 132—133). Deşi această concluzie contravine tezei că modul finit nu poate să fie produs decît de alt mod finit.

[14] Teoria spinozistă a afectelor (dintre care cel mai respingător, pentru Spinoza, a fost ura), fiind rezultatul unei viziuni mecanicist-naturaliste asupra omului, poartă simultan amprenta emoţională a evenimentelor sociale care au influenţat soarta marelui filozof : excomunicarea din comunitatea mozaică, repudierea sa *din* cercul rudelor (ambele le-a împărtăşit la fel ca şi Uriel D'Acosta, dramaticul personaj care l-a precedat doar cu cîteva decenii şi al cărui destin,

Dar Spinoza nu s-a putut împăca totuşi cu o asemenea viziune asupra omului. Pentru a-l salva din prinsoarea fatalităţii, Spinoza valorifică cel de-al doilea registru al metodologiei sale, activizînd planul *infinit* al *modului*, care deschide omului perspectiva *unităţii cu cauza imanentă*, mai precis aceea în care el să fie *momentul* cauzei imanente, care este întregul (= substanţa sau Dumnezeu). Deplasînd atenţia spre modul infinit — gîndirea umană — Spinoza, în mod spontan, împinge pe prim plan aspectul *integralist* al ontologiei sale, deschizînd omului perspectiva unui destin superior faţă de cel al autoconservării—*destinul libertăţii*. Această perspectivă se impune deoarece unitatea cu întregul (generator al cauzalităţii externe) deschide posibilitatea depăşirii cauzalităţii exterioare.

Această *deplasare* a problematicii se face cu ajutorul fundamentării consecvent raţionaliste a noţiunii de *voinţă* şi prin adaptarea foarte subtilă a categoriilor aristotelice de ,,suflet activ şi pasiv''[15]. La prima vedere ar părea paradoxal că Spinoza îşi croieşte drumul spre conceptul de libertate prin negarea libertăţii voinţei. Însă el *neagă*, de fapt, *înţelegerea carteziană asupra voinţei* : ,,prin voinţă înţeleg facultatea prin care sufletul *afirmă* sau *neagă* ce este *adevărat* şi ce este *fals*, şi *nu dorinţa* prin care sufletul năzuieşte spre lucruri sau se depărtează de ele''[16]. Şi mai departe : ,,*voinţa şi intelectul*'' sînt unul şi acelaşi lucru''[17]. Prin urmare, cunoaşterea lucrurilor sub forma necesităţii, îl face pe om să fie stăpîn asupra afectelor, deci să fie *liber*. În acest fel, antropologia spinozistă se leagă organic de gnoseologia sa.

Concepţia lui Spinoza despre libertate ne arată că şi conţinutul noţiunii de *necesitate* este, de asemenea, ,,dublu'' : necesitatea egală cu cauzalitatea mecanică (accepţie proprie gîndirii mecaniciste) şi necesitatea exprimînd cauzalitatea imanentă. Or, tocmai pe aceasta din urmă a avut-o în vedere Spinoza în formula sa : ,,libertatea este necesitatea cunoscută''. Teza, care de obicei este interpretată în sensul *fatalismului*, are la Spinoza o semnificaţie mult mai complexă : ea indică posibilitatea de *depăşire a cauzalităţii exterioare*. Astfel, următoarele trei definiţii spinoziste se completează reciproc : 1) libertatea este necesitatea cunoscută, ea înseamnă, prin urmare, şi 2) puterea sufletului asupra afectelor şi 3) ,,existenţa trainică pe care *raţiunea* noastră o dobîndeşte prin *unirea nemijlocită cu Dumnezeu* în scopul generării ideilor înăuntrul ei şi a acţiunilor în afara ei, care concordă cu natura ei (a raţiunii — n.ns.) ; şi încă acţiunile ei nu trebuie să fie subordonate de nici un fel de cauze exterioare, care ar putea să le modifice sau transforme''[18]. Cunoscîndu-se pe sine, ca parte a întregului, în care acesta (întregul) se exprimă, omul îşi afirmă libertatea sa ca *fiind expresia libertăţii întregului de a-şi produce propria sa structură* şi, deci, ca fiind egală cu necesitatea, întrucît necesitatea este tocmai coerenţa părţilor întregului.

---

desigur,l-a impresionat), moartea tragică a fraţilor de Witt, manifestările de ură ale oamenilor superstiţioşi (instigaţi de clerici reacţionari) faţă de Spinoza şi alţi liber-cugetători. Teoria afectelor exprima deci şi o experienţă socială *trăită*, care s-a soldat cu concluzia iluministă despre afecte ca *rezultatul ignoranţei*.

[15] Cf. *Etica*, p. 135 (subl. ns).

[16] Cf. *Etica*, p. 135 (subl. ns.).

[17] *Ibidem*, p. 136.

[18] Spinoza, *Scurt tratat... op. cit.*, p. 164 (subl. ns.).

Două destine existenţiale, libertatea şi fericirea supremă. Din cele expuse rezultă existenţa a *două destine* ale omului şi a două căi de realizare a acestora. *Primul destin* este „*sclavia*" şi ea este soarta majorităţii oamenilor, lipsiţi de *cunoaşterea* naturii adevărate a lucrurilor. „Omul ignorant — pe lîngă că este tulburat în multe chipuri de cauze externe şi nu ajunge niciodată la adevărata linişte sufletească, trăieşte aproape neştiutor de sine, de Dumnezeu şi de lucruri..."[19]. Pentru ca acest gen de oameni să nu se distrugă reciproc şi să ajungă la folosul lor fără să atingă folosul altor oameni, sînt necesare, pe de o parte, legile statului, care să ţină afectele în frîu prin afecte mai tari (teama de pedeapsă!) şi, prin urmare, să-i orienteze spre fericire, spre viaţa în comun. Pe de altă parte, sînt necesare preceptele religiei, care prin limbajul ei convenţional, de asemenea, îndeamnă pe oameni spre convieţuirea pe bază de virtute — adică, convieţuirea bazată pe respectarea folosului fiecăruia şi a dragostei. Omul rămîne aici însă prizonierul „structurii fenomenale" — a cauzalităţii exterioare — şi numai bunele deprinderi pe care el le capătă prin educaţie şi prin viaţa statală, fac ca el să aibă şansa să se apropie de viaţa dominată de bucurie şi virtute [20]. Dar aceasta nu este o libertate adevărată, pentru că omul este „împins" spre virtute.

Al doilea destin este acela al vieţii *conforme raţiunii*. Este împlinirea destinului de a fi liber şi de a trăi *fericirea supremă* şi liniştea sufletească, realizîndu-se astfel idealul naturii umane. Trebuie spus că în concepţia spinozistă cele două genuri de libertate menţionate (cea *politică* = totalitate de legi umane, care trebuie să se sprijine pe legile naturii umane; şi cea *filozofică* — libertatea ca putere asupra afectelor sau necesitatea cunoscută) nu se contrazic. Cea de-a doua cuprinde în sine pe prima ca *moment necesar, dar inferior* [21]. Tot aşa după cum legea conservării nu se anihilează prin faptul că înţeleptul se conduce după legea supremă — cea a cunoaşterii.

Soluţia spinozistă, libertatea şi fericirea ca rezultat al „unirii nemijlocite cu Dumnezeu" este interpretată adesea ca *expresie a misticismului*. Într-adevăr, terminologia luată din patrimoniul misticismului, ca şi imnul „iubirii intelectuale faţă de Dumnezeu" cu care se încheie Etica, ar da un temei — însă unul formal — pentru asemenea interpretare [22]. Cînd privim însă această problemă sub raportul *conţinutului* dezvoltat de Spinoza (și nu al formulărilor), ajungem la următoarele distincții edificatoare : dacă Dumnezeu este substanța, adică realitatea sub aspectul unității ei esențiale și care se realizează *în* și *prin* moduri, iar ,,unitatea nemijlocită a omului cu Dumnezeu'' reprezintă o altă expresie pentru al treilea gen de cunoaștere = intuiția rațională [23] (și nu extaz, contopire irațională cu Dumnezeu, ca în cazul ,,unirii mistice''), atunci și iubirea *intelectuală* de Dumnezeu, însoțită de bucuria supremă, *nu este altceva decît o stare firească de tensiune emoțională, care însoțește anumite faze ale cunoașterii raționale* [24]. Deci, mai ales în cazul lui Spinoza, cercetarea trebuie să țină seama de conținutul pe care îl acoperă limbajul. ,,Iubirea intelectuală a sufletului față de Dumnezeu este însăși iubirea lui Dumnezeu cu care Dumnezeu se iubește pe sine''[25], spune Spinoza ; ea înseamnă cunoașterea de sine a lui Dumnezeu; toate aceste expresii, conjugate cu ,,unitatea nemijlocită'' a sufletului uman cu Dumnezeu, ne dezvăluie un *conținut* și un *sens cu totul laic și ,,nemistic''*, alimentat dintr-o viziune ontologică care depășește tabloul mecanicist al lumii (propriu raționaliștilor vremii) : substanța-întregul se cunoaște pe sine însăși prin organul creat de ea — rațiunea umană [26]. Această linie duce evident spre hegeliana Idee-Totalitate care se autocunoaște.

---

[19] B. Spinoza, *Etica*, p. 312.

[20] Aceste teze fac evidentă legătura concepţiei politice a libertăţii cu antropologia şi, prin aceasta, cu ontologia sa. Numai că ea este construită pe baza *viziunii mecaniciste* (fondată pe înţelegerea omului ca mod finit). Încercarea lui J. Préposiet de a deduce viaţa statală, la Spinoza, din viziunea integralistă asupra omului (interpretînd statul spinozist ca „liberă asociaţie" a oamenilor *op. cit.*, p. 80) este cu totul ruptă de litera şi sensul concepţiei spinoziste; la Spinoza „integrarea individului în tot" se realizează pe calea cunoaşterii, ea exprimînd modalitatea filozofică a realizării libertăţii şi se bazează pe sensul *integralist* al noţiunii de om. Pe cînd unirea oamenilor în stat se sprijină pe mecanica afectelor şi, deci, pe sensul *mecanicist* al omului ca mod. Nu întîmplător Spinoza, concepînd calea supremă ca fiind destinul unei elite spirituale, îşi încheie *Etica* în următorul fel : înţeleptul este singurul care merge pe calea libertăţii „fiind conştient de sine, de Dumnezeu şi de lucruri". „Însă acest lucru este greu" pentru că „tot ce este măreţ este pe atît de greu, pe cît este de rar" (*Etica*, p. 320).

[21] Cf. *Etica*, p. 230—232.

[22] Chiar un interpret atît de echilibrat ca Windelband afirmă că raţionalismul lui Spinoza este pus în slujba misticismului.

Se caută, în mod justificat, afinități între ,,iubirea intelectuală'' față de Dumnezeu și erosul lui Platon, dar limbajul mistic ascunde mai degrabă o afinitate cu ideea, foarte modernă, formulată pregnant de F. Bacon : ,,Cunoașterea este forță''. Numai că Bacon accentuează rolul cunoașterii în transformarea condițiilor de viață ale omului, în timp ce Spinoza accentuează *rolul cunoașterii în transformarea omului însuși*, a afectivității sale, *a etosului său*. Nu întîmplător, nota la propoziția 36, din ultima parte a *Eticii*, pune în legătură : ,,mîntuirea noastră, adică fericirea sau libertatea'', adică iubirea statornică față de Dumnezeu, cu ,,mulțumirea sufletului, care ... nu se deosebește de mîndrie ... și bucurie'', cu superioritatea cunoașterii ,,pe care am numit-o intuitivă sau de genul al III-lea''[27]. Prin limbajul misticilor Spinoza caută să exprime, pe de o parte, o idee pentru care nu exista încă un limbaj științific în filozofia și știința modernă : *autocunoașterea întregului prin partea sa organică*; pe de altă parte, el proslăvea forța înnoitoare și înălțătoare a cunoașterii umane, care *descoperea în mod adecvat esența universului*. ,,Misticismul'', în afară de limbaj, îl sugerează și această coloratură emoțională, care însoțește aproape fiecare frază din ultima parte a *Eticii*. Trebuie spus, însă, că un asemenea acompaniament emoțional însoțește adeseori (indiferent dacă este vorba de materialiști sau de idealiști) meditațiile asupra universului, el fiind amplificat și în funcție de temperamentul gînditorului : un entuziasm eroic la Bruno, bucuria lui Spinoza, admirația la Diderot (de obicei la cei care cred în cunoașterea universului) ; de asemenea, contemplarea Universului infinit putea provoca și emoții „negative'' (sentimentul nimicniciei, disperării, pesimismului — Pascal — etc.)

---

[23] Cf. Spinoza, *Etica*, p. 313. După cum se știe la Spinoza primul gen îl reprezenta cunoașterea prin experiență întîmplătoare (incertă), al doilea era cunoașterea prin deducție (adecvată).

[24] De fapt, ,,intuiția rațională'', este un concept împrumutat de la Descartes (și nimeni nu l-ar învinui pe Descartes de misticism), numai că Spinoza accentuează *implicațiile* sale *afective*, importanța sa pentru starea sufletească a subiectului cunoscător.

[25] B. Spinoza, *Etica*, p. 313.

[26] Textele nu lasă nici un dubiu în această privință : ,,Sufletul omenesc este o parte din intelectul divin (adică, atributul substanțial al gîndirii — *N.S.*) și deci, cînd spunem că sufletul omenesc percepe una sau alta, nu spunem decît că Dumnezeu, nu întrucît este infinit, ci întrucît se manifestă prin natura sufletului omenesc, sau întrucît constituie esența sufletului omenesc, are cutare sau cutare idee'' (*Idem*, p. 89—99).

[27] *Idem*, p. 319.

În aprecierea antropologiei spinoziste, ca și în valorizarea adecvată a soluțiilor elaborate în cadrul ei, este absolut necesar să se țină seama de *sciziunea fundamentală* din sînul construcției ontologice [28]. Ea se impune în elaborarea tuturor capitolelor sistemului filozofic creat de Spinoza. În cazul temei abordate în studiul de față, acest „dualism'' a apărut ca o structură care transcende toate verigile demersului teoretic :

— două *cauzalități* și necesități : imanentă (cu moduri infinite) și exterioară (cu moduri-corpuri singulare) ;

— două ipostaze ale omului ca mod (infinit și finit) ;

— două destine umane în planul libertății, adecvate acestor ipostaze : libertatea „filozofică'' și politică ;

— două căi de realizare a acestor destine : cunoașterea (prin intuiția rațională) și acțiunea legilor menite să subordoneze afectele.

Prin problematica structurii externe, „fenomenale'', dominată de cauzalitatea mecanică, Spinoza se încadrează în spiritul și metodologia științei vremii lui în abordarea planului uman (continuînd linia Hobbes-Descartes)[29]. Prin problematica structurii esențiale, dominată de cauzalitatea imanentă (unitatea dintre om și întreg, realizată prin „intuiția rațională'') Spinoza părăsește terenul gîndirii științifice contemporane lui, în schimb *anticipă*, în linii foarte generale, stilul de gîndire manifestat ulterior în abordările de tip structuralist, integralist, sistemic, funcționalist etc. Nu întîmplător, o serie de soluții spinoziste în problema necesitate-libertate, substanță etc. au reprezentat tot atîtea punți spre gîndirea hegeliană.

Prin conținutul soluțiilor sale în problema omului Spinoza se înscrie, pe deplin, în curentul *optimismului gnoseologic* al gîndirii moderne, relevînd legătura internă dintre cunoaștere și etosul uman. Și prin aceasta Spinoza reprezintă o fațetă inedită a umanismului secolului al XVII-lea.

---

[28] Deci nu e vorba de un „antagonism latent între legea divină și legea umană'', cum consideră J. Préposiet (*op. cit.*, p. 19), ci un „antagonism latent'' în sînul legii divine însăși.

[29] Cf. N. Stahovschi, *Problema esenței umane în filozofia modernă. Contribuția lui Hobbes și Spinoza,* în „Cercetări filozofice'', nr. 4, 1963.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

LIMBAJ ŞI CREAŢIE

DE

HENRI WALD

Creaţia devine posibilă din clipa în care dezvoltarea limbajului permite semnificaţiilor să înceapă distanţarea lor de semnificanţi şi să formeze, astfel, între sensibilitatea şi raţiunea omului, un ,,cîmp spiritual'' din ce în ce mai amplu. Limbajul e social, dar folosirea lui originală şi creatoare este individuală, deoarece numai în viaţa lăuntrică a individualităţii se poate produce transformarea trăirilor în idei.

1. A ASCULTA

Ridicarea omului în două picioare şi transformarea celorlalte două membre în mîini, a însemnat şi deplasarea importanţei vitale a simţurilor de la cele olfactive şi tactile către cele vizuale şi auditive. Senzaţiile olfactive, gustative, tactile sînt mult prea legate de funcţiile biologice ale organismului ca să poată permite omului o relativă independenţă faţă de natură şi pornirea pe surprinzătorul drum al culturii. Văzul *este* însă în stare să treacă de la privirea corpurilor la urmărirea culorilor şi apoi la sesizarea doar a figurilor, pregătind, astfel, procesul de abstractizare şi generalizare, fără de care istoria culturii nu poate să înceapă. Culorile participă în mai mică măsură decît figurile la făurirea noţiunii. În procesul de formare a noţiunilor, memoria uită mai întîi corpurile, apoi culorile şi doar în ultimul moment figurile. Fiind o abstracţie, adică ce a rămas în conştiinţă după ce memoria a uitat concretul, noţiunea reflectă numai proprietăţi generale şi iterative. Dar spre deosebire de lucrurile prin care se individualizează proprietăţile generale şi iterative, noţiunile nu sînt reale, ci numai intenţionale. Ele nu sînt lucruri, ci idei, ele nu se află în spaţiu, ci doar în timp. De aceea numai prin vorbire se poate produce saltul cunoaşterii de la oglindirea figurilor la constituirea noţiunilor.

Dintre instrumentele făurite de om, vorbirea este mijlocul cel mai puţin spaţial. Ea are o existenţă aproape pur temporală. Parcă nici

Rev. Filoz., 20, 7, p. 831–840, Bucureşti, 1973.

n-ar face parte din lumea exterioară, ci doar din cea interioară. Substanța fonică a vorbirii este, fără îndoială, cea mai „spirituală" materie. Sforțarea omului de a depăși oglindirea senzorială a fenomenului prin reflectarea intelectuală a esențelor și-a găsit în „sunetele articulate" instrumentul material care se împacă cel mai mult cu spiritul. Cu atît mai spirituală apare vorbirea în monologul interior, cînd, păstrînd tăcerea, renunță și la substanța fonică și se confundă cu însăși conștiința. Așa se explică de ce s-a examinat mult mai puțin și mult mai tîrziu vorbirea decît conștiința. Dar tot așa se explică și de ce vorbirea este principalul instrument al construirii ideilor. Spiritul nu este o „secreție" a materiei, dar este un produs al sunetelor vocale.

Ca toate celelalte produse ale culturii, vorbirea nu este nici ea „naturală", dar este, fără îndoială, *materială*, fie și numai sub forma unor descărcări bio-electrice ale sistemului nervos. Este adevărat că natura nu i-a oferit omului organe gata preparate pentru actul vorbirii. Pentru a vorbi omul a fost nevoit să folosească organe menite să îndeplinească alte funcțiuni ale organismului. Gura, limba, laringele, coardele vocale s-au format pentru a *asimila* natura și nicidecum pentru a o *contrazice*. Se poate vorbi despre om numai din momentul în care antropoidul a început să nu se mai supună naturii, ci să i se opună, utilizînd *elemente* ale naturii pentru a transforma *întreaga* natură. În natură, urechea umană n-a întîlnit decît zgomote, sunete și strigăte. Vorbele le-a inventat *omul* din clipa în care a izbutit să înalțe semnalul vocal la nivelul superior al semnificantului verbal. Urechea umană ascultă în mult mai mare măsură vorbe decît zgomote. În vreme ce semnalul vocal — strigătul — stîrnește o reacție nemijlocită, de apărare sau de atac, semnificantul verbal determină o atitudine pozitivă sau negativă prin mijlocirea unei semnificații. Folosind același fel de vorbe ori de cîte ori se refereau la lucruri de același fel, oamenii au ajuns să rețină însușirile generale ale lucrurilor, iar semnificația a ajuns noțiune. Prin vorbe, conștiința își re-prezintă proprietățile generale ale unor lucruri absente. Viitorul, — momentul cel mai uman al timpului — nu e vizibil, ci doar „discutabil". Viitorul nu poate fi „arătat" decît prin vorbe.

Ascultarea propriei vorbiri i-a creat omului viața sa interioară și l-a învățat să deosebească subiectul de obiect, fenomenul de esență, precum și prezentul de trecut și viitor. Omul pătrunde pînă la esența lucrurilor prin ascultarea propriei sale voci. Cunoașterea lumii este un proces în primul rînd auditiv. Omul cunoaște lumea și începe să se cunoască pe sine însuși ascultîndu-și vocea. Omul nu poate cunoaște realitatea altfel decît prin interiorizarea *fenomenului* — adică a ceea ce apare — sub forma fonemului — adică a ceea ce se aude. Ceea ce a permis omului să dobîndească, încetul cu încetul, un limbaj, a fost, înainte de toate, capacitatea sa de a înlocui un fenomen printr-un semn vocal și deci auditiv. În vreme ce privirea participă în primul rînd la operațiile practice, ascultarea participă mai ales la cele teoretice. Privirea devine *teoretică* numai dacă *ascultă* de conceptele care se formează și se dezvoltă în și prin vorbire. Ceea ce îți spune conștiința este adesea mai adevărat decît ceea ce vezi; de aceea înțelepții își ascultă conștiința în ambele sensuri ale cuvîntului „a asculta": recepționează și se supun. Faptele ascultă de oameni în măsura în care oamenii ascultă de adevărurile create şi conservate în vorbe.

Celor care profetizează victoria maşinii asupra omului, trebuie să li se explice că maşina e scriere, nu vorbire. Ea nu vorbeşte, ci emite sunete care înseamnă vorbire numai pentru o conştiinţă umană. Ea nu poate decît să materializeze şi să spaţializeze semnificantul; idealitatea temporală a semnificaţiei este pur umană. Maşina, ca atare, este inexpresivă. Expresivă este numai vorbirea umană.

2. VORBIREA ŞI FĂURIREA IDEILOR

Ideile se formează şi se dezvoltă în şi prin comunicarea orală. Siliţi de colaborarea în lupta cu natura să comunice între ei, oamenii au început făurirea ideilor. Vorba este trupul ideii, iar ideea este sufletul vorbei. Ca tot ce este creat de om, limbajul, principalul mijloc de comunicare, este şi materie şi spirit. Materia care generează spiritul este *vorbirea* prin care oamenii se înţeleg reciproc şi organizează astfel activitatea lor comună asupra mediului înconjurător. Vorbirea este şi materie — substanţă fonică — şi practică socială — mijloc de comunicare. Nu creierul gîndeşte, ci omul gîndeşte cu ajutorul creierului, din clipa în care începe să vorbească.

Spiritul este creaţia vorbirii. Vorbind, omul adaugă biosferei o logosferă.

Ideile au început să se formeze din clipa în care antropoidul a început să articuleze sunete *asemănătoare* pentru a desemna *asemănările* dintre lucruri. Dezvoltarea spiritului este determinată de sporirea energiei metaforice a vorbirii, prin care se poate trece de la denumirea însuşirilor comune la descoperirea proprietăţilor generale şi chiar universale. Ideile se dezvoltă pe măsură ce perfecţionarea vorbirii amplifică distanţa dintre tendinţele perceptibile ale obiectului şi ţelurile inteligibile ale subiectului. Prin ideile care se cristalizează, se conservă şi se dezvoltă în şi prin vorbire, oamenii depăşesc zona naturală a percepţiilor şi făuresc lumea spirituală a conceptelor. Înainte de făurirea vorbirii nu putea exista decît inteligenţă. Intelectul, prin care percepţiile se cristalizează în noţiuni, apare şi evoluează cu ajutorul vorbirii. Prin vorbire, inteligenţa antropoidului devine intelect uman, iar strigătele care semnalau împrejurări concrete devin cuvinte care exprimă idei din ce în ce mai abstracte. Afectivitatea, ca atare, nu aparţine vieţii spirituale. Ea pătrunde în activitatea spiritului numai sub forma ideilor, prin intermediul construcţiilor stilistice ale limbii, întovărăşind dimensiunea intelectuală a ideilor. Două cuvinte care exprimă aceeaşi noţiune se deosebesc între ele nu numai fonetic, ci şi semantic, deoarece provin din două metafore diferite. Ele comunică aceeaşi cunoştinţă, dar nu exprimă aceeaşi atitudine faţă de lucrul cunoscut. Niciodată două cuvinte nu pot fi perfect sinonime, deoarece exprimă atitudini diferite faţă de acelaşi lucru.

Geneza ideilor se întemeiază pe activitatea lingvistică, mai întîi orală, apoi scrisă.

★

Analiza marxistă a raportului dintre valoarea de schimb şi valoarea de întrebuinţare proprii mărfurilor înlesneşte astăzi înţelegerea mai adîncă a raportului dintre valoarea de comunicare şi valoarea de formare a ideilor proprii semnelor lingvistice. După cum valoarea de schimb a forţei de muncă ascunde valoarea ei de întrebuinţare, tot aşa valoarea de comunicare a semnelor ascunde valoarea lor de formare. Circulaţia mărfurilor acoperă faptul că munca este în stare să producă mai multă valoare decît a consumat, iar circulaţia ideilor acoperă faptul că semnele sînt în stare să furnizeze mai multă informaţie decît au primit. Vizînd esenţa reiterativă a lucrurilor, vorbele nu se mulţumesc să înregistreze realul, ci prospectează şi posibilul. Importanţa preţurilor lasă în umbră rolul muncii în fabricarea mărfurilor, iar importanţa înţelesurilor lasă în umbră rolul semnificantului în formarea semnificaţiei. Semnificaţia este „*plusvaloarea*" activităţii lingvistice. Munca neplătită a lucrătorilor generează capitalismul, iar activitatea inconştientă a semnelor generează idealismul. Descoperirea valorii de întrebuinţare a forţei de muncă denunţă exploatarea capitalistă, iar descoperirea valorii de întrebuinţare a semnului lingvistic denunţă speculaţia idealistă.

Făcînd abstracţie de valoarea de întrebuinţare a mărfurilor pentru a reţine numai valoarea lor de schimb, capitalismul generalizează muncile individuale într-o muncă socialmente necesară şi răstoarnă raportul firesc dintre producţie şi consumaţie. Producţia devine din mijloc scop, iar consumaţia devine din scop mijloc. Ignorînd valoarea „de întrebuinţare" a semnelor şi reţinînd numai valoarea lor „de schimb", idealismul răstoarnă ideile cu „capul în jos şi cu rădăcinile înfipte în cer". Astfel, începe să se formeze convingerea falsă că semnificaţia „coboară" în semnificant, nu că semnificantul înalţă semnificaţia. Dacă se ignoră productivitatea vorbirii, nu mai rămîn posibile decît trei explicaţii : ideea este ori o vorbă goală, ori un dar al spiritului transcendent, ori o contribuţie a conştiinţei transcendentale. Tendinţa firească a oamenilor de a stăpîni lumea se inversează în tendinţa nefirească a lumii de a stăpîni oamenii.

Mersul societăţii începe treptat să se autonomizeze, se reifică, se înstrăinează şi începe să se opună din ce în ce mai mult dezvoltării individualităţilor. Se întăreşte credinţa că nu oamenii acţionează în societate, ci societatea acţionează prin intermediul oamenilor, că nu oamenii folosesc un anumit sistem de semne, ci un anumit sistem de semne SE foloseşte de oameni. Abia socialismul va pune capăt acestei situaţii.

Oricum, gîndirea nu se poate desfăşura decît în şi prin vorbire. Vorbirea nu are numai o valoare de schimb, ci şi o incontestabilă valoare de întrebuinţare. Gîndirea are nevoie de vorbire nu numai pentru a circula, ci şi pentru a se produce.

Gimnastica gîndirii nu este posibilă decît prin exerciţiul vorbirii. Cine vorbeşte bine poate să şi gîndească bine. Nu se poate educa gîndirea, neglijîndu-se educarea vorbirii.

3. ORAL ŞI SCRIS

Toată lumea ştie că există o deosebire între oral şi scris, dar mai puţini ştiu în ce constă această deosebire şi ce importanţă are ea în cultură. Oamenii au inventat mai întîi vorbirea şi apoi scrierea. Copiii învaţă mai întîi să vorbească şi mult mai tîrziu să scrie. Niciodată n-au existat oameni care să nu vorbească, dar mai există unii care nu ştiu să scrie.

Trăirile se transformă în gînduri în şi prin vorbire. Scrierea este reprezentarea grafică a vorbirii; scrierea este semnificantul vizual al unui semnificant auditiv, spaţializarea timpului, convertirea într-o operaţie reversibilă a unui proces ireversibil. În vreme ce „verba volant", „scripta manent". Un text poate fi recitit, dar niciodată cu aceeaşi voce, cu aceeaşi intonaţie, cu acelaşi debit, cu acelaşi accent...

Oamenii au făurit vorbirea pentru a comunica unii altora intenţiile lor cu privire la mediul înconjurător. La început, vorbirea se referea la ceva „încă nevăzut", nu la „invizibil", adică la un „animal ascuns", nu la „esenţa lucrurilor". De asemenea, ea exprima mai mult dorinţe şi îndemnuri decît cunoştinţe. Fiind *directă*, în prezenţa interlocutorilor, *indicativă*, vizînd împrejurările despre care e vorba, *variabilă*, după modul de articulare, *personală*, după starea sufletească şi *ireversibilă*, din pricina temporalităţii ei, vorbirea este cu precumpănire senzorial-afectivă şi menţine cunoaşterea în apropierea realităţii. Fiind *indirectă*, în absenţa atît a scriitorului cît şi a cititorului, *uniformă*, după instrumentul folosit, *explicativă*, în absenţa împrejurărilor despre care este vorba, *impersonală*, despărţită de starea sufletească a celui care a scris şi *reversibilă*, datorită spaţialităţii ei, scrierea împinge gîndirea spre semnificaţii logice din ce în ce mai abstracte şi mai generale. Vorbirea participă la cunoaşterea proprietăţilor asemănătoare, dar întîrzie dezvăluirea însuşirilor generale, în vreme ce scrierea contribuie la cunoaşterea proprietăţilor generale, dar ne îndepărtează de individual. Vorbirea creează o mentalitate în care activitatea pragmatică şi trăirea afectivă au o pondere mai mare decît travaliul intelectual; scrierea stimulează cu precădere gîndirea. Scrisul cere minţii umane un efort considerabil mai mare decît vorbitul. A scrie înseamnă a te distanţa şi mai mult de prezent, a amîna acţiunea asupra mediului înconjurător, a face abstracţie de nenumărate proprietăţi individuale ale lucrurilor şi a pregăti o intervenţie viitoare mai îndepărtată. Scrisul este o activitate mult mai dificilă decît vorbitul. În vreme ce vorbirea este o funcţie culturală adăugată unor organe naturale, scrierea mai presupune şi un instrument *cu care* să se poată scrie şi un produs *pe care* să se poată scrie. Pentru a scrie, omul a fost nevoit să inventeze, pe rînd, stiletul, pana, creionul, tocul, maşina de scris, precum şi tabla, pergamentul, papirusul, hîrtia.

Virtuţile abstractizante ale scrisului sporesc pe măsură ce se trece de la pictografie la ideografie şi, în cele din urmă, la fonografie. Logocentrismul mentalităţii europene n-ar fi fost posibil fără cultura alfabetică. Culturile orale nu pot depăşi o concepţie mito-magică în cadrul căreia „Esenţa" se reduce la un „Fenomen originar" şi „Generalul" la „Geneză". Numai scrierea alfabetică se poate distanţa suficient de fenomene pentru a permite reflectarea unor esenţe. Celelalte scrieri sînt încă prea legate de înfăţişarea individuală a lucrurilor la care se referă pentru a mai permite gîndirii să cunoască universalul.

Însă, ca orice relief, scrierea alfabetică face şi umbră : supradezvoltă mintea în paguba sufletului. Omul contemporan din Occident şi din Extremul Occident calculează din ce în ce mai mult şi trăieşte din ce în ce mai puţin. Creşte dezechilibrul dintre supradezvoltarea ştiinţei şi subdezvoltarea conştiinţei. Oamenii se întreabă din ce în ce mai des cum se scrie un cuvînt şi din ce în ce mai rar cum se pronunţă el; ca şi cum scrierea e primordială, nu vorbirea. Sub influenţa scrisului, cuvîntările noastre au devenit mai mult „texte rostite", decît convorbiri. Se visează la o limbă care va fi numai scrisă : *sintaxa logică a ştiinţei*. Limba universală nu mai poate fi vorbită, ci numai scrisă, deoarece nu mai este nici particular-naţională, nici individual-originală, ci general-umană. Numai că limba mondială a viitorului nu se va reduce niciodată la o asemenea limbă universală, deoarece oamenii trebuie să-şi comunice unii altora nu numai cunoştinţe precise, dar şi stări sufleteşti mai confuze, nu numai informaţii, dar şi îndemnuri, nu numai experienţa tuturor, dar şi experienţa fiecăruia. Limba nu transmite numai adevărul, ci şi binele şi frumosul. Prin limbă, oamenii comunică între ei nu numai ceea ce îi identifică, dar şi ceea ce îi diferenţiază. În vreme ce vorbirea are tendinţe democratice, scrierea are tendinţe birocratice. Vorbirea trage spre dialog, scrierea trage spre monolog.

Nu scrierea, ci vorbirea participă nemijlocit la transformarea unei stări sufleteşti într-o idee. Scrierea nu poate decît să continue procesul de abstractizare şi generalizare, ducîndu-l, eventual, pînă la constituirea categoriilor. În vreme ce scrierea este haina gîndirii, vorbirea este chiar trupul ei. Scriind într-o anumită limbă, oamenilor nu le rămîne decît libertatea de a alege cuvintele şi de a le combina într-un mod personal; vorbind, ei mai au şi libertatea de a modifica intonaţia, debitul, accentul, mimica, pentru a transmite nu numai veşti despre realitate, ci şi atitudinea lor faţă de ea. Pentru a menţine echilibrul fecund dintre raţiune şi sensibilitate, trebuie permanent cultivată conlucrarea dintre capacitatea logică a scrierii şi intensitatea afectivă a vorbirii.

4. ORIGINALITATE

Originalitate nu înseamnă extravaganţă. Un ins care şi-ar îmbrăca haina pe dos, şi-ar pune ochelarii la ceafă şi ar merge pe stradă în mîini n-ar fi original, ci bizar. Originalitatea nu rezidă în ceea ce nu s-a făcut şi nu s-a spus încă niciodată. O casă fără uşi şi fără ferestre sau propoziţia „unchiul termenului mediu al silogismului a băut o emisiune de televiziune" n-ar fi originale, ci doar stupide.

Originalitatea este un act de cunoaştere. Original este acela care a înţeles ceea ce contemporanii săi încă n-au înţeles. A fi original înseamnă să înţelegi că pămîntul se învîrteşte în jurul soarelui, în vreme ce toţi ceilalţi văd că soarele răsare şi apune, să descoperi legea gravitaţiei acolo unde ceilalţi nu văd decît căderea unui măr, să pricepi forţa elastică a aburilor acolo unde ceilalţi nu percep decît clănţănitul unui capac pe o oală în care fierbe apa, să dezvălui valoarea acolo unde ceilalţi nu observă decît preţurile, să afli că „cine vorbeşte mai bine, gîndeşte mai bine", în vreme ce contemporanii tăi mai cred că „cine gîndeşte bine, vorbeşte bine"... Originalitatea implică un nou adevăr. O cunoştinţă este cu atît mai adevărată cu cît reflectă mai adecvat realitatea, dar ea este cu atît mai originală cu cît numărul acelora care au gîndit-o este mai mic.

Originalitatea este condiţia principală a dezvoltării culturii. Dacă entropia este o măsură de dezorganizare şi uniformizare, iar informaţia este o măsură de diferenţiere şi de organizare, atunci este evident că banalitatea favorizează entropia şi originalitatea alimentează informaţia. Dezvoltarea societăţii are neapărat nevoie de formarea unor individualităţi originale. Entropia crescîndă a naturii nu poate fi îngrădită decît de forţa contra-entropică a originalităţii. Omenirea ar fi fost demult făcută una cu pămîntul dacă nu ar fi fost în stare să făurească personalităţi originale. Cîtă vreme vor exista minţi originale, cultura nu va fi învinsă de natură şi pămîntul va rămîne în centrul lumii. Numai prin originalitatea pămîntenilor poate lumea să devină conştientă de ea însăşi.

Originalitatea presupune diferenţierea societăţii în individualităţi din ce în ce mai distincte, capabile să gîndească şi să regîndească lumea dintr-un unghi de vedere propriu. Nu poate exista originalitate fără disponibilitate faţă de necunoscut, faţă de direcţia în care se îndreaptă realitatea. Gîndirea originală nu reflectă numai realitatea, ci şi posibilităţile. Nu se poate ajunge la originalitate fără depăşirea fetişurilor, prejudecăţilor, platitudinilor. Originalitatea este iconoclastă. Dar spiritul critic este doar unul din elementele constitutive ale originalităţii; celălalt este nădejdea.

Originalitatea se întemeiază nu numai pe insatisfacţia faţă de trecut şi prezent, dar şi pe încrederea în viitor. Viitorul este accesibil numai celor care trăiesc deja în viitor. Descoperind mereu alte proprietăţi şi legi ale lucrurilor, minţile originale diminuează risipa de energie materială şi spirituală, din natură şi societate şi sporesc, astfel, ritmul de dezvoltare a culturii. Tocmai posibilitatea oamenilor de a fi originali face ca societatea să se deosebească fundamental de orice alt sistem de organizare. În toate celelalte sisteme, elementele componente sînt subordonate structurii. Dar cînd elementele componente sînt *oamenii* — fiinţe capabile să producă mai mult decît consumă şi să emită mai multă informaţie decît recepţionează — raportul dintre sistem şi elementele lui componente se schimbă : nu numai elementele depind de sistem, dar şi sistemul începe să depindă din ce în ce mai mult de elementele care-l alcătuiesc. Spre deosebire de elementele unei structuri naturale, oamenii, prin originalitatea gîndirii lor, pot înţelege sistemul în care trăiesc şi pot interveni pentru a-l îmbunătăţi. Existenţa umană este o existenţă valorică. Orînduirea socialistă se autoreglează prin originalitatea membrilor ei. Unitate ideologică nu înseamnă uniformitatea ideilor, ci, dimpotrivă, diferenţierea lor continuă în cadrul aceleiaşi unităţi. Cunoaşterea nu poate înainta fără confruntarea mai multor idei.

Dezvoltarea nemaipomenită a mijloacelor de comunicare îngăduie omului contemporan să răspîndească imediat şi pe întreaga planetă orice informaţie, dar, pe de altă parte, permite şi victoria confortului asupra efortului, a informaţiei asupra gîndirii, a ştiinţei asupra conştiinţei, a mediocrităţii asupra originalităţii. De aceea, oamenii trebuie învăţaţi nu numai să utilizeze informaţia, dar să şi creeze informaţie. Principala sarcină a educaţiei este să stimuleze originalitatea fiecăruia spre binele tuturor.

În artă, unde autorul nu se limitează la cunoaşterea realităţii, ci, mai ales, ia o anumită atitudine faţă de ea, informaţia creată nu e numai cognitivă, ci şi emotivă. În consecinţă, originalitatea unei opere de artă nu rezidă nici în noutatea expresiei, nici în noutatea ideii, ci în *noutatea unităţii* dintre expresie şi idee. Cine crede că, în artă, aceeaşi idee poate fi exprimată şi altfel este victima prejudecăţii care pretinde că ideea apare „nudă" în mintea creatorului şi abia după aceea este îmbrăcată în expresie pentru a fi prezentată lumii cum se cuvine. Niciodată o altă expresie nu exprimă aceeaşi idee, ci, cel mult, aceeaşi formă logică. Numai în matematică se poate exprima aceeaşi idee în mai multe feluri. Dar limbajul matematic exprimă cunoştinţe precise despre realitate, nu atitudini diferite faţă de ea. Două „puneri în scenă" ale aceleiaşi piese de teatru sînt două realizări artistice deosebite. Arta regizorului constă în a alege o anumită piesă de teatru şi a o pune astfel în scenă încît spectacolul să exprime un nou punct de vedere asupra contemporaneităţii. În artă, mai mult decît în ştiinţă, expresia participă nemijlocit la însăşi formarea ideii.

Originalitatea este cu atît mai mare, cu cît este mai mare contribuţia ei la cunoaşterea şi stăpînirea lumii, la cunoaşterea de sine şi stăpînirea de sine.

5. PSIHOLOGIE

În toiul luptei pentru răsturnarea unor relaţii sociale învechite şi instaurarea unor noi relaţii sociale rămîne puţin timp pentru psihologie. Cercetările sociologice sînt mult mai urgente. Nu individualitatea, ci socialitatea omului se află în centrul preocupărilor. În asemenea împrejurări, cunoaşterea vieţii sociale este mai importantă decît cunoaşterea vieţii sufleteşti a persoanei umane.

Însă, în etapa următoare, cînd se construieşte o nouă societate, mai „pe măsura omului" decît cea precedentă, devine necesară cunoaşterea mai temeinică a omului, a individualităţii sale. Psihologia redevine actuală, iar filozofia devine preponderent antropologică şi axiologică.

Printr-un asemenea moment trecem noi, astăzi. După ce ne-am ocupat, un timp, de *mijloacele eliberării sociale*, astăzi ne îndreptăm atenţia spre *scopul eliberării sociale*: libertatea fiecăruia de a-şi dezvolta necontenit propria sa individualitate. Socialismul înlătură *deosebirile sociale* dintre munca fizică şi cea intelectuală, dintre sat şi oraş, dintre bărbaţi şi femei, dintre naţiuni mari şi naţiuni mici pentru a îngădui dezvoltarea nestingherită a *deosebirilor individuale* dintre oameni, pentru a permite oricui să devină el însuşi. Omul se formează şi se manifestă în cadrul unui anumit sistem de relaţii sociale, dar fiinţa lui nu se reduce la sistemul social în care s-a format şi prin care se manifestă. Omul nu este numai o fiinţă socială, ci, mai presus de toate, o fiinţă individuală. El este singura ființă capabilă să se individualizeze tocmai datorită faptului că este singura ființă cu adevărat socială. Individualitatea nu se poate forma decît în și prin societate. Individualitatea este creația supremă a dezvoltării sociale. Fără ceilalți, poți fi cel mult *singur*, dar *individualitate* nu poți fi decît împreună cu ceilalți. Prin interiorizarea dialogului cu ceilalți sub forma monologului individual trăirile devin idei, societatea devine conștientă de ea însăși și legitatea se unește cu finalitatea. Omenirea a progresat pe măsură ce a sporit diferențierea societății în individualități din ce în ce mai distincte. Societatea este mijlocul; scopul este individualitatea. O societate este cu atît mai înaintată cu cît este mai diferențiată în individualități distincte. Unitatea societății viitoare implică diversitatea membrilor ei, nu uniformitatea lor.

O societate dezindividualizată nu mai poate să reziste entropiei crescînde și este sortită, inevitabil, morții informaționale. Fără originalitatea individualităților, nici o idee nouă n-ar mai fi posibilă, iar oamenii ar ajunge să nu mai aibă nimic de spus.

Explorarea vieții sufletești a omului contemporan este astăzi cu atît mai urgentă cu cît auto-tele-mecanizarea mijloacelor de producție și de comunicare tinde să supradezvolte viața noastră exterioară în dauna celei interioare și să dizolve individualitatea creatoare în anonimatul unei vieți sociale mereu mai tumultoase. Or, identitatea eu-lui depinde mai mult de ceea ce a izbutit fiecare să *fie*, decît de ceea ce a reușit să *aibă*. Criza omului contemporan este determinată nu de mizerie materială, ci, dimpotrivă, de o anumită formă de bunăstare care îl frustrează de orice independență individuală. Înlocuind efortul spiritual cu un confort material și uniformizînd demersurile gîndirii, noile mijloace de producție și de informare nu pot să dea omului contemporan decît iluzia libertății de a alege și de a decide. Pentru a fundamenta o pedagogie capabilă să contracareze tendințele tehnicii contemporane de a dezindividualiza persoana umană, psihologia trebuie să cerceteze psiho-patologia omului contemporan : alienarea, angoasa, singurătatea, plictiseala, indiferența, teama de sentimente și pasiuni profunde, lipsa unei activități creatoare.

Știm mai bine ce se petrece pe celelalte planete decît ce se petrece în sufletele oamenilor. Încă nu este îndeajuns de limpede rolul pe care îl joacă orientarea profesională în fericirea și nefericirea fiecăruia. Nu e destul de clară nici importanța pe care a căpătat-o astăzi educarea creativității umane.

Trebuie să construim o societate de participanți activi, și nu o societate de consumatori pasivi. În societatea viitoare, în care individualitatea umană va fi din ce în ce mai autonomă, mai autentică și mai autocritică, autoritatea socială va fi treptat înlocuită de solidaritatea interindividuală. Dar ca să ajungem acolo, trebuie să făurim un om nou, care să nu mai uite scopul de dragul mijloacelor, care să trăiască mai mult pentru *a fi* decît pentru *a avea*, care să aibă mai multe nevoi spirituale decît materiale.

Astăzi, cînd puterea noastră tehnică ne amenință însăși existența, trebuie să ne întoarcem privirea spre valorile de care am rîs, la începutul veacului, grăbiți să ne sporim stăpînirea asupra lumii exterioare : individualitate, subiectivitate, spiritualitate, libertate, speranță, prietenie, iubire...

Poluarea naturii și culturii așteaptă din partea noastră nu numai o soluție tehnică, ci și una morală. Întrecerea dintre socialism și capitalism nu este numai o problemă tehnică, ci mai ales una axiologică. Psihologia trebuie să ajute pedagogia și politica la construirea unei societăți mai potrivite cu noile nevoi ale omului contemporan.

Educarea vorbirii, promovarea dialogului, organizarea dezbaterilor vor permite oamenilor să se cunoască mereu mai adînc, să-și sporească puterea creatoare și să contracareze, astfel, tendințele alienante ale tehnicii contemporane.

PROSPECTIV ȘI RETROSPECTIV ÎN UMANISM

DE

CONSTANTIN NOICA

Dacă trebuie să cauți *îndărăt* în istorie sensuri și orientări pentru om, atunci epoca ta se află în minorat—s-ar putea oricînd spune. Renașterea s-a simțit în minorat față de cei vechi, cu omul ei tînăr, abia eliberat de dogme și prejudecăți, care-și căuta o maturizare : cei vechi erau totodată cei bătrîni, știutori și înțelepți.

Dar se poate spune și invers, că anticii sînt cei tineri și neștiutori, iar Pascal n-a întîrziat s-o spună. În fragmentul păstrat dintr-un *Tratat asupra vidului*, el afirmă : ,,. . . Astfel că întreg șirul de oameni, de-a lungul cîtorva veacuri, trebuie privit ca un singur om, care subzistă mereu și învață statornic. . . Cei pe care îi numim vechi erau de fapt noi în privința tuturor lucrurilor''. Și el adaugă mai departe : ,,De aceea, fără a-i contrazice, noi putem să ne asigurăm de opusul a ceea ce ziceau ei''. Omul modern are, după Pascal, altă experiență, așa cum are un plus de maturitate. Dacă el o spune pentru cunoașterea științifică, nu pare să afirme vreodată contrariul nici pentru valorile de înțelepciune ale omului.

Și totuși, în aceleași pagini el va declara : ,,Adevărul, deși nou descoperit, este mai vechi decît toate opiniile''. S-a întors, atunci, și se întoarce uneori umanitatea spre grecii antici pentru a găsi acest adevăr, mai vechi decît toate opiniile? Nu, se întoarce spre ei pentru a găsi *organul* adevărului, pe care ne-am deprins să-l numim rațiune. Chiar dacă umanitatea este privită ca un singur om, așa cum vrea Pascal, și dacă astfel grecii antici sînt mai tineri și mai neștiutori decît modernii, totuși omul acesta universal, la fel cum se întîmplă și cu omul individual, poate uita din cînd în cînd să pună în joc rațiunea pe care și-a trezit-o la viață cîndva. Atunci el se întoarce spre acel ceas luminos al conștiinței și se reîmprospătează, într-un fel, din propria sa tinerețe. În măsura deci în care umanismul nostru de astăzi mai poate fi retrospectiv, el are îndreptățirea să caute în trecut ceva care se întîmplă să stea sub uitare în clipa de față.

Rev. Filoz., 20, 7, p. 841–846, București, 1973.

Unii spun mai mult : trecutul, cu acumulările sale de milenii (cultura greacă ea însăşi se desfăşoară pe mai bine de un mileniu) oferă creaţii, mituri sau chiar rituri, ca tot atîtea sedimentări ale experienţei umane care nu pot fi regăsite sau refăcute în fiecare generaţie. Un umanism de astăzi, se spune, ar trebui să caute ce este şi ce trebuie să fie omul, săpînd în acesta nu doar pînă la stratul Cicero, unde se opriseră cîţiva umanişti italieni, nici măcar pînă la stratul tragicului antic, ci pînă la foamea originară, la frica originară, la eros-ul şi logos-ul mitic al începuturilor. Şi de altfel, nu le dezvăluie permanent explorările în inconştient pe care le face asupră-şi tocmai omul modern, cu atîtea tehnici, de la roman pînă la psihanaliză?

Dar oricît s-ar adînci istoric şi antropologic umanismul, întoarcerea la greci rămîne un sens obligat — şi în această privinţă umanismul este retrospectiv — în măsura în care omul şi epocile mai noi pot uita de raţiune, aşa cum aminteam. Iar filozofic, uitarea de raţiune se numeşte, în epoca modernă : *confundarea raţiunii cu intelectul*. Va fi de-ajuns să reamintim că intelectul e neutru pe cînd raţiunea e orientată, că intelectul caută relaţiile pe cînd raţiunea caută fiinţa, spre a deţine tot ce trebuie atunci cînd vrem să înţelegem nevoia umanismului de-a fi, cel puţin în jumătatea lui, o întoarcere către gîndirea greacă.

Toate culturile au conceput, în felul lor, *fiinţa*; altminteri ele nu ar fi culturi, adică nu ar ridica întîmplările la legi totalizatoare şi situaţiile individuale la ceva universal. Dar pentru toate culturile trecute fiinţa era *travestită*, mitic, religios, sau oricum altfel. În istoria ştiută nouă, singuri grecii au conceput fiinţa care să nu fie şi divinitate, sau în orice caz ei singuri au un concept al fiinţei netravestite. Ei şi-au pus problema fiinţei ca fiinţă. În felul acesta, au trezit, pentru ei şi pentru cei ce aveau să-i urmeze şi cunoască, răspunderile şi funcţia raţiunii.

În primul ceas, fireşte, ca pentru orice cuget care începe să reflecteze asupra lumii şi asupra făpturilor ei, cugetul grec a înregistrat şi el trecerea necurmată a lucrurilor şi oarba lor devenire. El a înţeles, tot la început, să dea un chip mitic acestei forme de devenire fără împlinire, numind-o Chronos, zeitatea care-şi înghiţea progenitura şi neîncetat punea pe lume o alta, spre a o înghiţi iarăşi, aşa cum ne pare a face timpul. Cu această zeitate a şi fost confundat curînd timpul, Chronos, ne spun istoricii, aşa încît primul spectacol al lumii, în realitate prima treaptă a gîndului, era devenirea simplă sub chipul timpului devorator. Dar apariţia lui Zeus, fiu al lui Chronos, reprezintă şi o înfrîngere a acestuia. Cu Zeus timpul nu mai surpă totul, ci dimpotrivă, împlineşte. Zeităţile ce se vor ivi acum sînt din rîndul celor ce au o parte de o fiinţă „incoruptibilă".

Această răsturnare în funcţia timpului şi a devenirii, petrecută în ceruri, este în fapt — aşa cum o vedeau şi grecii — răsturnarea ce se poate produce în sînul naturii odată cu ivirea omului. În timp ce toate procesele şi făpturile naturii trec şi se destramă, omul se poate împlini şi poate face creaţii durabile, care chiar dacă se destramă în timp şi ele, o fac la *alt* nivel temporal decît cel al devenirii imediate. Vom numi devenirea din timpul destrămător o devenire întru devenire, pe cea din timpul împlinitor o devenire întru fiinţă şi vom spune : omul poate aduce în lumea devenirii întru devenire o formă sau alta de devenire întru fiinţă.

E de la sine înţeles că biologic şi chiar spiritual omul însuşi trăieşte, sub multe raporturi, în devenirea întru devenire. În fapt, demersurile lui, de la o treaptă încolo, se împart între cele două tipuri de devenire: munca lui poate fi trudă în sensul devenirii întru devenire, sau alte ori muncă liber productivă, în sensul devenirii întru fiinţă; răgazul lui se distribuie la fel, uneori fiind simplă pauză între două răstimpuri de trudă, alteori putînd avea un sens pozitiv. Chiar cunoaşterea şi creaţia se distribuie şi ele după devenire întru devenire şi devenire întru fiinţă. Din această perspectivă, problema omului este de-a ieşi din prima formă de devenire şi de-a găsi modurile ridicării la al doilea tip, iar *conştiinţa* devenirii întru fiinţă poate fi alt nume pentru ceea ce a urmărit să fie întotdeauna raţiunea în act. Căci raţiunea a denumit statornic ridicarea individualului şi a situaţiei individuale la general; ridicarea cunoştinţelor întîmplătoare la o lege ultimă. În acest sens, cele trei mari probleme filozofice ale raţiunii au fost, în gîndirea tradiţională : permanenţă şi prefacere, Unu şi Multiplu tot şi parte.

Cu o *asemenea* raţiune au înzestrat grecii lumea noastră istorică. În ceea ce istoricii nu mai pot numi astăzi ,,miracol grec'' (căci ei cunosc prea multe influenţe suferite de cultura greacă), dar nici într-alt fel nu ştiu să-l numească, există în fapt două miracole : unul este plasticul, coloana, forma, statuia, prototipul, ideea; celălalt este filozoficul, adică ordinea, justiţia, statul, cunoaşterea, conştiinţa tragică şi iarăşi ideea. Te poţi apropia de unul din ,,miracole'', dar trebuie să le înţelegi pe amîndouă,dacă gîndeşti pe fiecare din ele pînă la capăt. Căci de fiecare dată este în joc o conştiinţă a devenirii întru fiinţă, numai că o dată, în plastic, accentul cade pe fiinţă, altă dată, în filozofic, pe conştiinţă. Şi singură conştiinţa devenirii întru fiinţă ne pare a putea explica de ce totuşi cele două ,,miracole'' greceşti sînt în realitate unul singur.

Într-adevăr, de ce apare doar cu grecii această cultură, în înţelesul ei raţional, — geometria ca şi istoria, arta ca şi filozofia ? Pentru că abia cu ei se iveşte gîndul devenirii întru fiinţă. Dacă putem simplifica istoriceşte lucrurile, atunci ar trebui să spunem : la egipteni nu exista decît conceptul unei *fiinţe* rigide, răsfrînt într-o sete de eternitate ce deforma, prin absolutizare şi mumificare, totul (viaţă socială, conştiinţă istorică, artă). La indieni, şi în genere în Orient, există cu precădere conştiinţa *devenirii* — polivalenţa, jungla, zeităţile cu nenumărate mîini şi capete — iar absolutul la care se poate ajunge pornind de aici este simpla negaţie a pluralităţii, reale totuşi, simplul neant.

De o parte este o fiinţă rigidă, fără nici o devenire, de cealaltă o devenire oarbă, care nu mai îngăduie regăsirea fiinţei în pozitivul ei, ci doar în negativ, ca nefiinţă. Nici într-o parte, nici în alta, nu e posibilă devenirea întru fiinţă. De aceea, nici într-o parte, nici în alta, respectiv nici în Egipt nici în India nu se ajunge la ceea ce numim în Europa raţiune şi la o cultură care să fie în acelaşi timp şi o conştiinţă de cultură, adică să poată gîndi alte culturi, conducînd astfel la ştiinţa istoriei. Nici într-o parte, nici într-alta, nu se ajunge la o raţiune sortită să se înţeleagă pe sine şi să înţeleagă totodată altceva.

Grecii sînt pentru noi cei care întîlnesc întîia dată devenirea întru fiinţă ; şi de aceea ei dau cei dintîi raţiunea. Odată cu raţiunea, se ajunge la o cultură care este şi o conştiinţă de cultură; nu numai la filozofie, geometrie, artă, formă, lege, justiţie — dar şi la istorie. Prin greci, celelalte culturi pot fi gîndite şi într-un fel asimilate : ei pot împrumuta de la egipteni şi din oricîte părţi; celelalte culturi nu i-au putut gîndi şi asimila pe ei. (Abia în versiunea europeană de astăzi, cu valori de cultură împletite cu altele de civilizaţie, raţiunea de obîrşie greacă devine asimilabilă). Dar aceasta înseamnă că raţiunea greacă, şi odată cu ea înţelesul ei despre fiinţă, are o universalitate de natură să salveze tot restul.

De aci „umanismul". De aci rodnicia oricărei întoarceri nefalsificate de alexandrinism spre lumea culturii greceşti. Întoarcerea aceasta prin Renaştere, prin veacul al XVII-lea francez sau, spre sfîrşitul lui, cel al XVIII-lea german, nu era în realitate decît regăsirea conştientă a unei permanenţe raţionale. E ca şi cum grecii ar fi pus tema, înăuntrul căreia se va petrece întreaga desfăşurare de cultură ulterioară, o temă statornic co-prezentă în tot ce se desfăşoară, chiar dacă se ajunge la cîte un moment în aparenţă străin de ea. Pe fiecare plan de cultură se poate pune în lumină cîte o opoziţie faţă de cultura greacă; dar în acelaşi timp, fiecare plan de cultură ajunge, mai curînd sau mai tîrziu, la conştiinţa posibilităţii sau chiar a obligaţiei de a se reîmprospăta din tema care, în realitate, îi alcătuise fundalul tot timpul.

Este atunci nevoie ca omul de astăzi să se reîmprospăteze din izvoarele culturii greceşti ? De vreme ce prea des punem în joc doar intelectul, care se mărgineşte la relaţii şi legile lor, uitînd de raţiune şi de calea ei către fiinţă, fireşte că este nevoie. La moderni primează uneori devenirea goală — în forma cuceritoare pe care a luat-o la Goethe, dar alteori în versiunea seacă a pozitivismului şi neopozitivismului — şi dacă astăzi s-a ieşit din devenirea egală cu sine a naturii şi s-a trecut la o *devenire stimulată*, prin extraordinara intervenţie a intelectului uman în lucruri şi chiar în istorie, aceasta nu înseamnă că s-a ajuns la fiinţă şi conştiinţa ei. Civilizaţia contemporană precipită istoria, dar în cele mai multe cazuri nu ştie încotro. Despre cunoaşterea ştiinţifică însăşi, un mare fizician contemporan, C.F.von Weizsäcker, a putut spune : astăzi ştim bine că nu ştim unde ne duce ştiinţa. La fel cu ştiinţa, creativitatea tehnică a intrat ea însăşi în devenire întru devenire, în aşa fel încît pune pe lume tot felul simulacre de fiinţe, fără să aibă încă orientarea către un sens de fiinţă, adică fără o conştiinţă a devenirii întru fiinţă. O raţiune, cu acest sens de devenire întru fiinţă, care să dea împlinire lucrurilor, lipseşte, după judecata şi adesea osînda multora. Singur marxismul cere stimularea istoriei pentru atingerea unei fiinţe istorice sau a unui stadiu în care societatea să capete consistenţa fiinţei durabile, aşa cum tot el cere orientarea cunoaşterii şi a tehnicii către împliniri omeneşti. De aceea recursul la raţiunea greacă are sens : pentru primii, spre îmblînzirea acestui *furor* sub care stau lucrurile şi destinele din sînul lumii noastre; pentru ceilalţi, în schimb, ca la un aliat.

Dar umanismul de astăzi nu poate fi doar retrospectiv; sensurile şi orientările omului au sorţi să devină altele decît cele clasice, de vreme ce intervenţia omului însuşi asupra lucrurilor, ca şi a dezvoltării proprii, este atît de directă. Trebuie deci întreprinsă filologie asupra unei cărţi care, fără a fi scrisă încă, este din plin prefigurată.

Ar fi simplu de făcut umanism prospectiv, dacă dezvoltarea viitoare a omului ar sta întru totul în mîna lui. Dar omul acționează asupra naturii și istoriei sau intervine cu creațiile sale tehnice într-o lume în care natură, istorie și mașină reacționează asupra sa. Dacă un Flemming ar trăi astăzi, ar fi surprins să vadă că penicilina dăruită de el lumii a trezit în fauna microbiană reacții ce au făcut necesare alte medicamente. Umanismul prospectiv e posibil și obligator tocmai pentru că împlinirile omului nu țin de un cod dinainte stabilit, ci alcătuiesc mai degrabă un sistem cibernetic, ce se adaptează necontenit, chiar dacă o face sub control.

S-a putut spune despre progresul științific că este opera intelectului, întreprinsă dincolo de orice măsură și prudență a rațiunii. Dar nu se poate tăgădui că promisiunea acestui progres este fără echivalent în istoria știută : de a conduce — prin părăsirea, un moment, a orizontului rațiunii — la o rațiune superioară, cu un orizont lărgit. Cei 7000 de ani din urma noastră nu au putut lărgi orizontul rațiunii : un înțelept din Sumer nu era sub nivelul înțelepciunii noastre. Se întîmplă acum ceva dincolo de acumularea de cunoștințe : o prefacere directă, prin intermediul lor sau al produselor tehnice create de ele, a ființei trupești din om : la fel, se întîmplă o integrare umană, așa cum, în al treilea rînd, are loc o deschidere a omului rațional către alte ființe raționale. Toate aceste trei aspecte sînt pe linia unui umanism prospectiv.

În primul rînd, este posibil și e din plin probabil că ființa umană de mîine va avea un spor în facultățile ei naturale. Este sigur că registrul sensibilității va fi lărgit și că omul va percepe prin cele cinci simțuri — cu o aparatură exterioară sau chiar printr-una aplicată direct asupra analizorilor sensibili — zone de realitate inaccesibile simțurilor naturale. Ochiul care vede în „întuneric" (în infra-roșu ori ultra-violet) spune de pe acum ceva despre lărgirea registrului sensibil, iar dacă „*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*", înseamnă că intelectul uman va cîștiga indirect și el. Dar va cîștiga totodată direct, dacă nu prin ascuțirea facultăților sale active, cel puțin prin intensificarea acestei facultăți pasive care e memoria, cum se știe de pe acum. Cu o sensibilitate și o memorie sporite, nu este oare de așteptat ca intelectul omului de mîine să facă asociații nebănuite astăzi ? Iar simpla capacitate de a face sinteze noi ar fi de ajuns spre a făgădui o rațiune cu orizont lărgit. Umanismul prospectiv de astăzi ar trebui să se deschidă de pe acum către ea.

În al doilea rînd, este probabilă, într-un fel ori altul, o „integrare" umană. Sporul facultăților și orizontul lărgit al rațiunii puteau încă să se petreacă în limitele conștiinței individuale. Dar la fel de probabil este că potențarea persoanei în limite individuale va fi dublată de potențarea ei în limite colective, așa cum se încearcă pe multe planuri de pe acum, cu un sens limpede anticipatoriu. Omul *suplimentat* de mîine va putea fi așa, deopotrivă în chip izolat și îngemănat. Școala și viața socială au tins, pînă la un moment dat, să pună în valoare individualitatea simplă, a cărei expresie supremă era „geniul" atît de mult îndrăgit de veacul trecut, care urmărea în același timp să regăsească individualitatea în toate versiunile ei, glorioase sau stinse. Individualitatea valorificată acum, și care probabil va fi cu atît mai activă mîine, este una ce nu deconectează de rest prin excepționalul sau singularitatea ei. Nu se mai poate gîndi o societate ideală în termeni de excepție, iar pepiniera de genii pe care o visa Nietzsche, pentru un tip ideal de stat, trece de pe acum în arheologie. Este însă sarcina unui umanism prospectiv să descifreze din timp cît de mult poate primà ,,noi'' asupra unui ,,eu'' care fără îndoială că nu va intra niciodată în extincțiune totală, dată fiind individuația umană.

Şi firește, în al treilea rînd, rămîne probabilă, și trebuie nu numai pregătită dar și asimilată în lecția ei pentru om, întîlnirea eventuală a acestuia cu alte ființe raționale. Umanismul nostru trecut se va dovedi, în ceasul acela, a fi fost robinsonian. Rămînînd la măsura unei singure ființe raționale, noi încercam în trecut să vedem care pot fi sensurile și orientările omului. Dar dacă *genul* uman decade din treapta de gen în cea de specie, atunci sensurile și împlinirile omului ar putea fi ridicate la altă treaptă, mai apropiată de cele ale genului însuși. Despre toate acestea nu știm încă nimic ; dar asigurarea că omul a devenit un concept deschis este suficientă spre a redeschide însuși visul umanist.

HOMO FABER – ÎNTRE NECESITATE ȘI LIBERTATE

DE

V. MOGLESCU

Prin ce se deosebește omul de celelalte viețuitoare ? Iată o întrebare simplă în aparență la care simțul comun este poate ispitit să creadă a fi în stare să dea de îndată răspunsul fără nici un fel de dificultate, socotindu-l chiar de la sine înțeles. Dar istoria gîndirii umane a demonstrat că tocmai întrebările cele mai simple — care încep prin a se pune omului ca individ și umanității ca specie încă din frageda lor copilărie — sînt cele la a căror soluție nu se ajunge decît cu foarte multă greutate și adesea nu într-un chip pe de-a-ntregul satisfăcător. Fiind întrebări fundamentale, referitoare la însăși natura și sensul existenței în general și a existenței umane în particular, omul nu este sortit să parvină a răspunde la ele decît prin mijlocirea unui chinuitor și complicat proces istoric al cărui punct terminus nu-i va fi dat să-l atingă probabil niciodată.

Deși atît de deconcertantă prin simplitatea ei, întrebarea de mai sus stă la baza însăși a antropologiei. Chiar pentru a ajunge să și-o pună, omenirea a trebuit să parcurgă un drum lung de dezvoltare materială și intelectuală. Căci, evident, tocmai formularea ei — oricît de rudimentar ar fi fost modul în care era efectuată — constituia primul și cel mai revelator semn al apariției la om a ceea ce s-ar putea numi *conștiința sa de specie.* Această conștiință de specie — unică în universul cunoscut pînă în prezent, deoarece nu poate fi întîlnită la nici una dintre celelalte făpturi ale regnului animal — formează însăși celula, dacă ne putem astfel exprima, care prin proliferare, avea să ducă ulterior la acea lungă și contradictorie dezvoltare a gîndirii speculative. După cum se știe, inițial oamenii se socoteau pe ei înșiși într-o deplină unitate cu restul animalelor între care își duceau existența, reprezentările mitologice diverse — ca de pildă sfinxul sau centaurul — în care chipul omenesc este altoit pe un trup de animal, atestînd o serie de stadii intermediare pînă la treapta intuirii deosebirii dintre ei și restul viețuitoarelor. Prin trecerea de la animismul totemic primitiv la religiile antropomorfiste se va realiza un adevărat salt în procesul de formare și dezvoltare a acestei conștiințe de specie, omul

Rev. Filoz., 20, 7, p. 847–855, București, 1973.

dobîndind pentru prima dată reprezentarea ideatică distinctă a propriei sale existențe de restul naturii. Însă pe această treaptă—echivalentă cu faza în care servituții nemijlocite față de natură i se adaugă dependența omului de semenul său, prin lichidarea ancestralelor raporturi *naturale* între oameni și constituirea unor relații *sociale* — nu poate încă apărea *un concept* al *unității și specificității* naturii umane, imaginea ce și-o face omul despre sine însuși fiind pulverizată într-o pluralitate de ipostaze, corespunzînd diferitelor funcțiuni rezultate din eterogenizarea organismului social, precum și feluritelor fenomene ale naturii înconjurătoare sau psihicului uman. Sentimentul dependenței față de natura înconjurătoare se împletește în așa măsură cu cel al dependenței de semenul său străin încît înseși fenomenele naturale, ca de pildă fulgerul sau tunetul, sînt umanizate, viziunea asupra întregului univers devenind astfel *antropocentrică*. Un echilibru existențial este astfel distrus, seninătatea contopirii totale a omului cu natura înconjurătoare fiind înlocuită cu sentimentul *tragic* al înstrăinării de natură și aceasta tocmai pentru că oamenii încep a se simți străini unii față de ceilalți. O atare situație conține în germene întreaga problemă exprimată prin dialectica necesității și libertății, ce va marca, după cum știm, evoluția gîndirii umane de-a lungul veacurilor.

Religiile spiritualiste scot în evidență un anumit proces de abstractizare în viziunea ideatică a omului asupra propriei sale ființe. Acest proces se înfăptuiește printr-un fel de subordonare a tuturor ipostazelor, marcînd diferitele funcțiuni sociale sau fenomene naturale, unei singure entități care nu reprezintă altceva decît imaginea mistificată a *legislatorului*. Intensificarea schimbului de mărfuri îi face pe oameni să dobîndească o reprezentare *amorfistă* — în speță abstractă — a raporturilor pe care ei înșiși le constituie cu prilejul procesului lor de producție și de schimb dar care, la rîndul lor, acționează ca o forță străină asupra fiecăruia din ei. Atare forță străină li se înfățișează oamenilor ca *totalitară* și *integraționistă*, reprezentarea ei ideatică avînd darul de a estompa — sau în cel mai bun caz de a atenua — tot ceea ce constituie particularitate imagistică legată de un anumit loc, de o anumită entitate familială sau de o anumită ocupație productivă. În strălucita sa analiză logică a conceptului de marfă — analiză care reflectă pe deplin dezvoltarea istorică reală — Marx observa că procesul schimbului, prin el însuși, îndeplinește rolul unei operații de abstractizare, însușirile particulare ale obiectelor supuse tranzacției — în speță valorile lor de întrebuințare — reducîndu-se, așa cum de altfel constatase și Aristotel, la un unic raport cantitativ care, în esența lui, nu exprimă altceva decît o *relație socială*. Din clipa în care un anumit tip de raporturi între indivizi, stabilit prin confruntarea *liberă* a voinței lor capătă frecvență statistică, el încetează a mai fi întîmplător, impunîndu-se cu *necesitate*, ceea ce are darul de a modela sau mai bine zis de a condiționa în așa fel reacțiile psihice ale indivizilor, încît *voința lor* liberă să fie în stare a se *adapta necesității* impuse chiar de raporturile ce se stabilesc între ei. Însă datorită chiar propriei lor naturi, modelele de comportare rezultînd din astfel de condiționări psihice nu se pot ipostazia, singurul lor mod de reprezentare ideatică fiind cel verbal, limbajul vorbit și scris ca mijloc de comunicare constituind nu numai factorul unificator ce îngăduie integrarea tuturor particularităților care intră în relație reciprocă ci și singurul sistem de semne de natură a exprima senzorial caracterul *constrîngător* pentru fiecare individ în parte, al raporturilor ce se statornicesc între oameni. Şi cum *manipularea* modelelor psihice de comportament prin care se exprimă verbal raporturile între indivizi devine o *funcţiune socială* specializată — cea a legislatorului — ce tinde, tocmai în virtutea procesului descris mai sus, să-şi asigure o poziţie dominantă faţă de celelalte funcţiuni, *verbul* va dobîndi în viziunea antropocentrică a religiilor spiritualiste rolul de *trăsătură definitorie a umanului* atribuindu-i-se totodată forţă *demiurgică*. În concepţia iudaică, de pildă, divinitatea îl plăsmuieşte pe om după chipul şi asemănarea ei, dar ea însăşi nu se poate înfăţişa propriilor ei creaturi altfel decît *prin vocea ei*, ceea ce îndreptăţeşte presupunerea că primii germeni ai conştiinţei de specie la om sînt *rezultatul unui proces de diferenţiere socială*. Această presupunere capătă chiar un început de confirmare dacă examinăm unele aspecte ale brahmanismului ce ocupă — am putea spune — un loc intermediar între antropomorfism şi spiritualism.

În cuprinsul unei strălucite analize pe care o face în *Capitalul*, Marx arată că relaţiile de producţie din vechile comunităţi hinduse se bazau deopotrivă pe posesiunea în comun a pămîntului şi pe o diviziune fixă a muncii, consfinţită legal şi care acţiona cu autoritatea de neschimbat a unei legi naturale. Fiind complet autarhice, aceste comunităţi nu transformau în marfă decît surplusul producţiei lor, care de altfel ajungea în cea mai mare parte în mîna statului sub forma unei rente în natură. Aşa se explică originala şi aproape neverosimila împletire de panteism şi monoteism sub care ni se înfăţişează de pildă, vişnuismul ; mai precis, el exprimă situaţia în care dependenţa de o forţă străină obiectivă şi anonimă, rezultată din diviziunea muncii, schimbul de mărfuri şi organizarea statală nu presupune lichidarea unor raporturi naturale, cu toate particularităţile locale şi familiale pe care acestea le implică.

Astfel în poemul filozofico-religios Bhagavad-Gītā, Bhagavad afirmă despre sine : „Întreagă această lume este desfăşurată de mine (care sînt) formă nemanifestată ; în mine stau toate fiinţele, şi nu eu stau în ele"[1] precizînd totodată că ceea ce el revelă este „Această ştiinţă regească, această taină regească este supremul purificator ; ea poate fi înţeleasă direct, este legiuită, uşor de îndeplinit, neclintită"[2]. Dar, spre deosebire de iudaism, concepţia acestui poem consideră divinitatea compatibilă cu alte zeităţi subalterne, căci tot el spune : „Din mine au luat fiinţă în vremea Începutului, cei şapte mari Rşi şi cei patru Manu, născuţi din gîndul meu ; din ei (au luat fiinţă) toate creaturile în lume"[3]. Însă Stăpînul Divin este totuşi acela care „mişcă prin magia lui toate fiinţele (ca) trase de sfori"[4]. Dar această „ştiinţă regească", revelată de divinitate — care spune despre sine că este tot „ce-i omenesc în oameni"[5] — constituie ea însăşi o funcţie specializată, ceea ce reiese cu excepţională claritate chiar din cuprinsul suscitatului poem, în viziunea căruia omul nu este reprezentat în chip unitar, ci pulverizat într-o serie de ipostaze :

---

[1] *Filosofia indiană în texte*, traducere din limba sanskrită de Sergiu Al-George, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971, p. 73.

[2] *Ibidem*, p. 72.

[3] *Ibidem*, p. 76.

[4] *Ibidem*, p. 106.

[5] *Ibidem*, p. 67.

„Pentru brahmani, kșatriya, vaiśya și śūdra, datoriile, o tu care-ți distrugi dușmanii, sînt împărțite după Tendințele născute din firea fiecăruia.

Liniștea, stăpînirea de sine, asceza, puritatea, răbdarea, dreapta purtare, Cunoașterea, înțelegerea și credința — aceasta-i datoria brahmanului, născută în firea lui.

Bărbăția, forța, neclintirea și îndemînarea, ca și nedarea înapoi în luptă, dăruirea, faptul de a fi rege—aceasta-i datoria unui *kșatriya*, născută în firea lui.

Munca ogoarelor, creșterea vitelor și negoțul — iată datoria unui *vaiśya*, născută în firea lui; datoria unui *śūdra* născută în firea lui este de a-i sluji (pe ceilalți)”[6].

Se prea poate ca Marx, comparînd unele popoare vechi cu copiii precoci, să se fi referit la acelea care au dat naștere unor religii spiritualiste ; în orice caz, dacă el i-a caracterizat pe vechii greci drept copii normali aceasta s-a datorat faptului că în civilizația elenă procesul de abstractizare de care aminteam mai înainte s-a produs *prin apariția filozofiei*, cu alte cuvinte, prin ruperea acelor „sfori” cu care se simțeau manipulați oamenii dinafară de către o forță transcendentală mistică, în religiile spiritualiste. Căci abia cu momentul acestei ruperi se poate spune că se desăvîrșește *procesul formării conștiinței de specie la om*. În cunoscutul postulat al lui Protagoras : „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt că sînt, a celor ce nu sînt că nu sînt” această conștiință de specie apare în forma ei *nudă*, dezbrăcată de învelișul mistificator sub care se înfățișa ea în reprezentările fantastice ale religiei. Dar nu este mai puțin adevărat că formula protagoriciană nu face altceva decît să confere o *expresie rațională* viziunii antropocentrice întrucît, după cum explică foarte bine Hegel, din cuprinsul ei se poate înțelege că gîndirea omenească își dă singură propriul ei conținut. Pe de altă parte, tot Hegel observă că ea conține un echivoc deoarece nu face nici o deosebire între om ca particularitate specifică, ca individ accidental și om ca substanțialitate generală, ca natură rațională, cu alte cuvinte, am adăuga noi, conștiința de specie este nedisociată de conștiința individuală. În continuare, autorul lui *Wissenschaft der Logik* arată că acest echivoc ajunge să fie menținut chiar în filozofia modernă, în speță la Kant, care considera gîndirea subiectivă esențialmente activă în procesul de cunoaștere, ceea ce ni se înfățișează ca obiectiv, ca real neputînd fi luat în considerare decît în relație cu conștiința. El este spulberat, subliniază totodată filozoful german, de Platon care de asemenea considera omul drept măsură a tuturor lucrurilor, dar la el gîndirea omenească își dă sieși un conținut universal, ceea ce revine la considerarea *conștiinței de specie* ca o entitate situată deasupra conștiințelor individuale. Și este interesant de observat că dacă mai înainte stabilise o filiație directă între Protagoras și Kant, el însuși se înfățișează ca descinzînd din Platon atunci cînd, analizînd concepția acestuia potrivit căreia suveranii care guvernează statele trebuie să fie filozofi, precizează : „A guverna înseamnă a determina statul real și a acționa în cuprinsul lui conform naturii lucrului. Pentru aceasta este nevoie de conștiința conceptului lucrului ; apoi realitatea este adusă în consonanţă cu conceptul, ideea se întrupează în existenţă (...) Istoria este ideea care se înfăptuieşte în chip natural, neavînd conştiinţa ideii — evident cu gînduri, dar cu scopuri determinate cu împrejurări"[7]. Dar Hegel nu poate răspunde la întrebarea în ce constă „natura lucrului" la care se referă în citatul de mai sus. De aceea el nici nu-şi dă seama că universalul pe care-l implică ideea platonică poate fi el însuşi limitat de anumite interese particulare, ceea ce este de natură a-l face relativ şi deci *ipso facto* să înceteze a mai fi universal. De pildă, el nu observă că Platon, conferind în cetatea sa ideală rol de conducere filozofilor, transformă gîndirea într-o funcţie specializată, nu mult diferită de cea pe care poemul indian suscitat o atribuia brahmanilor, ceea ce evident presupune că ea trebuie necesarmente să se sustragă determinărilor pe care le implică natura umană a celorlalte categorii de cetăţeni.

---

[6] *Ibidem*, p. 104.

Astfel, începînd cu Protagoras şi Platon, conştiinţa de specie a omului a fost timp de veacuri considerată drept diferenţă specifică a omului, fie că a fost sau nu disociată de conştiinţa individuală. Această conştiinţă a fost în aşa măsură identificată cu însăşi *existenţa* încît omul, devenit o pură abstracţie, a fost redus la rolul unilateral al unui *Homo cogitans*.

Este adevărat, totuşi, că din punct de vedere epistemologic scepticismul kantian introduce în această identitate dintre existenţă şi conştiinţă o disociere de cea mai mare însemnătate, pe care Hegel, cum s-a observat uneori, a înlăturat-o cu mult prea multă uşurinţă : considerînd existenţa ca lucru în sine, cu neputinţă de cunoscut, el priveşte pe om ca fenomen, ca eu empiric supus legilor cauzalităţii. Însă din punct de vedere ontologic şi etic omul kantian este tocmai lucrul în sine, nesupus nici unui fel de determinări. Aceasta înseamnă că omul la Kant nu este în întregime un *Homo cogitans*; el este *numai esenţialmente* un *Homo cogitans*. Dar de aici rezultă poate principala dificultate a viziunii kantiene asupra omului : între eul empiric şi eul inteligibil apare un *hiatus* pe care filozoful de la Königsberg nu-l poate înlătura decît recurgînd tot la metafizică, postulînd cu alte cuvinte un concept aprioric : imperativul categoric.

La rîndul lui, Hegel, pentru a rezolva problema izvorîtă din acest *hiatus*, consideră universalul nu ca un *dat* implicînd categoriile apriorice ale gîndirii, ci ca *rezultatul* unui *proces de devenire* în care ideea se obiectivizează prin ea însăşi soluţionîndu-şi propriile-i contradicţii.

Numai confruntîndu-l pe Kant cu Hegel ne vom putea da seama de *marea revoluţie* pe care marxismul o înfăptuieşte în filozofie, în general, şi în viziunea asupra omului, în special.

Soluţionînd deopotrivă dificultăţile iscate de concepţiile celor doi mari clasici ai filozofiei germane, Marx şi Engels au schimbat complet modul de punere a problemei considerînd că între ceea ce Kant numeşte eul empiric şi eul inteligibil nu poate exista nici un fel de *hiatus*, dacă în loc de a se recurge la metafizică, dimpotrivă se aplică metoda dialectică făurită de Hegel. Ceea ce la Kant este eul empiric, la Marx devine omul real, nu cel abstract rezultat fie din reprezentările umane practic-spirituale ale religiei, fie din cele teoretice ale filozofiei, ci cel produs de o îndelungată istorie naturală. Despre acest om real însă, nu se poate spune dacă poate fi definit prin eul său empiric sau prin eul său inteligibil, deoarece el nu este numai produsul istoriei naturale ci şi *rezultatul propriei sale istorii.* Or, ca rezultat al propriei sale istorii el este deopotrivă supus determinărilor impuse de natura sa biologică şi liber de aceste determinări prin faptul că acţionînd ca factor transformator al naturii înconjurătoare se transformă pe sine însuşi într-o *fiinţă conştientă.* Dar nu conştiinţa este aceea care-i poate defini existenţa, ci, dimpotrivă, tocmai condiţiile existenţei sale fac din el o existenţă conştientă. Aceste condiţii de existenţă au munca drept determinantă fundamentală. Omul deci nu poate fi în primul rînd un *Homo cogitans*; înainte de toate el este un *Homo faber* sau, după cum îl numeşte Marx, reluînd o formulă a lui Franklin „*a toolmaking animal*", un animal făuritor de unelte.

---

[7] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1963, p. 481.

Dar conceptul de muncă s-ar goli de orice fel de conţinut dacă determinarea lui logică nu ar implica deopotrivă *devenirea istorică* a activităţii pe care el o desemnează. La început, desigur, riguroasa lege a necesităţii naturale determină raportul dintre om ca subiect al muncii şi natură ca obiect al ei. Dar tocmai pentru că acest raport se schimbă neîncetat în decursul istoriei datorită perfecţionărilor neîntrerupte aduse de om uneltelor, perfecţionări care se asociază cu un complicat proces de dezvoltare intelectuală în care intră deopotrivă iniţiativa şi experienţa în a le mînui — *hiatus*-ul dintre eul empiric al omului şi eul său inteligibil, ca să ne exprimăm în limbaj kantian, se şterge treptat, fiind înlocuit printr-un raport de implicaţie dialectică. Izvorîtă din necesitate munca devine astfel însăşi principala *condiţie a conştiinţei omului şi implicit a libertăţii sale.* Aşadar omul nu este un *Homo cogitans* decît în măsura în care este deopotrivă şi un *Homo faber.* Dar şi reciproca este adevărată. Omul nu este un *Homo faber*, decît în măsura în care este deopotrivă şi un *Homo cogitans.*

„Păianjenul — scrie Marx — efectuează operaţii asemănătoare celor ale ţesătorului, iar albina face de ruşine, prin construcţia celulelor ei de ceară, pe mulţi arhitecţi. Ceea ce deosebeşte însă de la început pe arhitectul cel mai prost de albina cea mai perfectă este faptul că el construieşte celula în cap înainte de a o construi din ceară. La sfîrşitul procesului de muncă apare un rezultat care încă la începutul acestui proces exista ideal în imaginaţia muncitorului. Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură, ci el îşi realizează, totodată, scopul său pe care îl cunoaşte, care determină legic modul şi caracterul activităţii lui şi căruia el trebuie să-i subordoneze voinţa sa. Iar această subordonare nu este un act izolat. În afară de efortul organelor care efectuează munca, se cere pentru toată durata muncii o voinţă îndreptată spre un scop bine determinat — voinţă care se manifestă sub forma atenţiei — şi anume cu atît mai mult cu cît munca îl captivează mai puţin pe muncitor prin conţinutul ei propriu şi prin modul în care ea se efectuează, deci cu cît ea îi oferă mai puţină satisfacţie ca joc al propriilor sale forţe fizice şi intelectuale"[8]. Dar munca nu este un act izolat. Mai mult chiar, ea este de neconceput altfel decît prin cooperare, cu alte cuvinte, în acele condiţii care fac din *Homo faber* deopotrivă şi un *Zoon politikon*, un animal social cum îl numea Aristotel. Dealtfel, *Homo cogitans* nu este decît una, s-ar putea spune chiar ultima, dintre trăsăturile specifice care definesc pe omul real în viziunea, am putea spune, tridimensională a marxismului. Pentru a reflecta pe deplin adevărul, formularea noastră anterioară trebuie deci să sune astfel : omul nu poate fi un *Homo cogitans* decît în măsura în care este deopotrivă şi un *Zoon politikon* şi nu poate fi un *Zoon politikon* decît în măsura în care este deopotrivă şi un *Homo faber*. Tocmai aceste trei dimensiuni întrunite în una şi aceeaşi existenţă reală, concretă au făcut ca omul să fie singura, dintre toate vieţuitoarele, care să posede *o conştiinţă de specie*. Dar ea nu poate da întreaga măsură a raporturilor dintre om şi lumea înconjurătoare, pe de o parte, precum şi a acelora dintre oamenii înşişi, pe de altă parte, dacă nu este defetişizată, coborîtă, cu alte cuvinte, de pe piedestalul de *forţă demiurgică* pe care au ridicat-o reprezentările practic-spirituale ale religiei sau cele teoretice ale filozofiei idealiste. Ea poate fi înţeleasă în adevărata ei semnificaţie numai dacă *încetează a mai fi o abstracţie*, ceea ce Marx exprimă în chip strălucit prin următoarele cuvinte : ,,Omul este o fiinţă generică şi aceasta nu numai pentru că, atît pe plan practic, cît şi pe plan teoretic, face din gen — atît din propriul său gen cît şi din cel al celorlalte lucruri — un obiect al său, ci şi pentru că — şi aceasta nu e decît un alt mod de a spune acelaşi lucru — el se comportă faţă de sine însuşi ca faţă de genul actual viu, ca faţă de o fiinţă *universală* şi deci liberă''[9].

---

[8] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 191.

Autoafirmarea omului ca fiinţă generică, conştientă, cu alte cuvinte ca fiinţă care vede în gen propria sa esenţă, se concretizează în faptul, după cum arată Marx în continuare, că ,,omul ştie să producă pe măsura oricărei specii şi ştie să imprime pretutindeni obiectului măsura care-i este inerentă''[10]. Numai în sensul dat de citatul de mai sus poate fi reconsiderat postulatul lui Protagoras potrivit căruia ,,Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt că sînt, a celor ce nu sînt, că nu sînt'' şi tot numai în spiritul celor formulate de Marx poate fi reinterpretată cunoscuta teză a lui Kant potrivit căreia omul este o existenţă în sine şi pentru sine. Căci numai prin dezantropocentrizarea sa gnoseologică, antropocentrismul capătă, din punct de vedere antropologic, întreaga sa valoare creatoare în conştiinţa de specie a omenirii.

Desigur, oamenii nu se pot elibera de necesitatea naturală decît stabilind între ei anumite raporturi care la rîndul lor se *impun cu necesitate* fiecăruia dintre ei. Dar această din urmă necesitate este de o cu totul altă natură decît cea a determinării fizice sau biologice ; ea este *o rezultantă a voinţei libere* cu care oamenii activează împreună şi schimbă între ei activităţile lor. În sfera raporturilor dintre oameni, relaţia dintre necesitate şi libertate este întotdeauna un produs istoric care se modifică neîncetat pe măsură ce se transformă înseşi aceste raporturi între oameni. Însă conceptul de libertate apare întotdeauna pe primul plan în conştiinţa umană cînd raporturile dintre indivizi se înfăţişează fiecăruia dintre ei ca o *forță de constrîngere exterioară*, deobicei aparținînd suprastructurii ideologice sau politice. În acest caz, conceptul de libertate se raportează deobicei la conștiința de specie a omenirii care de cele mai multe ori se concretizează în valorile morale sau estetice. El constituie un puternic stimul în transformarea însăși a raporturilor dintre indivizi, dar și noile raporturi instaurate apar indivizilor drept necesare însă posedînd totuși o forță de constrîngere mai mică decît cele anterioare. De pildă, revoluționarii de la 1789 au luptat sub stindardul libertății pentru a transforma raporturile feudale, dar ceea ce a rezultat a fost doar *libertatea comerțului* care la rîndul ei a impus o nouă constrîngere, cea exercitată de puterea banului.

---

[9] K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 554.
[10] *Ibidem*, p. 556.

Se pune însă întrebarea : devreme ce raporturile între indivizi sînt în permanentă transformare iar conștiința umană nu face decît să reflecte aceste raporturi, cum de se poate vorbi de conștiință umană de specie? Oare această conștiință de specie generatoare de valori morale și estetice nu este cumva o transcendență? O valoare morală sau estetică care să fie legată *numai* de un anumit moment al existenței umanului sau *numai* de un anumit aspect al lui este o contradicție în sine. Binele, de pildă nu este de conceput atîta timp cît se află circumscris în anumite limite. El poate fi conceput ca valoare numai în măsura în care implică umanul în generalitatea lui. Pe de altă parte, este știut că marxismul, cum de altfel am văzut și mai înainte, fiind o concepție prin excelență imanentistă, refuză orice fel de transcendentalism, ceea ce firește presupune respingerea unei axiologii etice bazată, ca cea kantiană, de pildă, pe conceptul aprioric al ,,imperativului categoric''.

Referindu-se la ,,producție în general'' care, cum am văzut, constituie o latură *esențială* a naturii umane, Marx scrie : ,,*Producția în general* este o abstracție, dar o abstracție rațională, în măsura în care desprinde realmente și fixează ceea ce este comun, scutindu-ne astfel de repetări. În același timp însă acest element *general*, sau elementul comun desprins prin comparație, este el însuși ceva multiplu articulat, care se exprimă în diferite determinări. Cîte ceva din aceasta aparține tuturor epocilor; dar există și ceva care e comun doar unora dintre acestea. Unele determinări sînt comune atît epocii celei mai moderne cît și epocii celei mai vechi. Fără ele nu poate fi concepută nici o producție; deși limbile cele mai dezvoltate au legi și determinări comune cu cele mai puțin dezvoltate, nu e mai puțin adevărat însă că tocmai deosebirea de aceste elemente generale și comune este ceea ce constituie dezvoltarea lor. Determinările care sînt valabile pentru producție în general trebuie separate tocmai pentru a se evita ca din cauza unității — care decurge din însuși faptul că subiectul, omenirea, și obiectul, natura, sînt aceleași — să fie omisă deosebirea esențială''[11].

Prin urmare, Marx nu exclude cîtuși de puțin posibilitatea unei generalități umane, dar această generalitate el o concepe nu ca o transcendență ci ca o *imanență*, ca un *multiplu articulat*, termen ce exprimă în chipul cel mai sugestiv semnificația gîndirii sale. Iar cînd mai departe, în cuprinsul aceluiași text precizează că relațiile capitaliste ne ajută să le înţelegem pe cele pre-capitaliste, creatorul socialismului ştiinţific indică în chipul cel mai limpede cu putinţă că *imanenţa* generalităţii umane constă în aceea că ea *devine* în permanenţă şi de aceea nu poate fi definită printr-o esenţă în sensul strict abstract al acestui termen.

---

[11] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 659.

Dar caracterul *imanent* al generalităţii umane mai provine din faptul că *devenirea* se produce *înlăuntrul unor* relaţii între oameni şi nu în afara lor, ceea ce justifică pe deplin conceptul de *conştiinţă de specie.* Aceasta înseamnă că pentru a soluţiona din punct de vedere marxist problema valorilor morale şi estetice trebuie să se facă o distincţie între *relaţiile inter-umane* ca atare şi *forma* istorică determinată pe care o primesc aceste relaţii pe o anumită treaptă a dezvoltării forţelor de producţie. Valorile morale şi estetice fiind un mod specific de reflectare în conştiinţă a relaţiilor sociale ca atare, primesc determinări proprii în funcţie de forma determinată pe care o iau aceste relaţii într-un anumit moment al dezvoltării. De aici decurge o caracteristică axiologică de cea mai mare însemnătate : faptul că valorile reunesc în sine, într-o unitate perfectă, deopotrivă generalul şi particularul, cu alte cuvinte deopotrivă *conştiinţa de specie,* aşadar conştiinţa apartenenţei la relaţii sociale ca atare, şi cea la o *anumită formă determinată* a acestor relaţii. O atare unitate se reflectă de pildă chiar şi în morala practică. Astfel, un muncitor cu conştiinţă de clasă va considera drept expresie a celei mai înalte moralităţi să participe la o grevă pentru a-şi apăra interesele personale şi de clasă. Dar tot atît de moral va fi pentru el să salveze un om de la înec *fără să se întrebe dacă acel om este muncitor sau capitalist.* O acţiune poate fi considerată morală din punctul de vedere al unei clase revoluţionare *numai în măsura în care tinde la schimbarea oricăror relaţii sociale* de exploatare ; ea este imorală cînd atinge înseşi relaţiile inter-umane ca atare. O crimă din gelozie este tot atît de imorală din punctul de vedere al eticii proletare, cît şi al celei burgheze. Un incest de asemenea este imoral de-a lungul tuturor formaţiilor sociale care au succedat ieşirii omului din barbarie.

Valorile morale şi estetice, ca expresie a conştiinţei de specie a omenirii, sînt şi ele produsele unei deveniri. Această devenire se realizează printr-o tensiune permanentă între *conştiinţa de specie* şi cea a apartenenţei la o formă determinată a relaţiilor sociale. O morală, de pildă, devine superioară în raport cu alta în măsura în care exprimă *conştiinţa îngustimii unei anumite forme determinate a relaţiilor sociale* faţă de un cadru mai larg al acestor relaţii întrevăzut ca posibil.

Astfel stînd lucrurile, valorile morale şi estetice constituie prin ele însele o expresie a raportului dintre necesitate şi libertate în care este implicat omul ca fiinţă generică.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

ANTROPOLOGIA FILOZOFICĂ A LUI MIHAI RALEA *

DE

RADU TOMOIAGĂ

Ne propunem ca în cercetarea de faţă să expunem în linii generale şi să valorificăm concepţia de antropologie filozofică a lui Mihai Ralea (1896–1964). Această concepţie încununează întreaga sa operă de gînditor umanist. Preocupările sale de antropologie filozofică datează încă din preajma vîrstei de treizeci de ani şi au fost favorizate de marea varietate a disciplinelor din perspectiva cărora el a abordat fenomenul uman: sociologia, psihologia, psihologia socială, istoria doctrinelor social-politice, istoria literară, estetica, etica, teoria culturii, filozofia. Lucrările în care s-au materializat aceste preocupări sînt : studiul *Definiţia omului*[1], *Cursul de antropologie filozofică* predat la Universitatea din Bucureşti în anul şcolar 1942–1943[2] şi mai ales cartea *Explicarea omului* (1946), care a fost tradusă în limba franceză **. În bogata activitate ştiinţifică a autorului ei, *Explicarea omului* constituie a doua sa operă fundamentală, după strălucita sa teză de doctorat de stat, susţinută la Sorbona, *L'idée de révolution dans les doctrines socialistes* (Paris, 1923). Din 1928 şi pînă în 1946, concepţia de antropologie filozofică a lui Ralea s-a amplificat şi s-a dezvoltat mereu, mergînd constant pe firul aceloraşi idei directoare.

Cea mai importantă dintre aceste idei este aceea de a da comportamentului uman o explicaţie unitară, sistematică, bazată pe fenomenul psihologic al *amînării*, pentru care Ralea foloseşte şi numeroşi alţi termeni sinonimi, ca aşteptare, oprire, întîrziere, suspendare, ezitare, inhibiţie,

---

* Comunicare ţinută la 16 mai 1972 în cadrul sesiunii privitoare la istoria ştiinţei româneşti (15–19 mai 1972), organizată de Comitetul român de istoria şi filozofia ştiinţei al Academiei Republicii Socialiste România).

[1] „Viaţa românească", 1928, nr. 7–8, p. 78–98.

[2] Publicat de Ion Pascadi în : Mihai Ralea, *Prelegeri de estetică*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1972, p. 385–479.

** Mihai Ralea, *Explication de l'homme*, Paris, P.U.F., 1949. (Traducător : Eugen Ionescu).

Rev. Filoz., 20, 7, p. 857–867, Bucureşti, 1973

refulare, obstacol, autoobstacol. Fenomenul amînării era cunoscut mai de mult și este probabil ca Ralea să fi luat pentru prima oară cunoștință despre el încă în anii 1914–1916 ca student al lui C. Rădulescu-Motru [3]. Se pare însă că sugestia cea mai puternică pentru generalizarea fenomenului amînării a fost primită de Ralea din partea lui Pierre Janet, care vorbea despre „acte suspensive" în cazul percepției, pe care o opunea reflexului [4]. Spre deosebire de P. Janet, Ralea a conchis că amînarea, așteptarea (les actions differées) sînt proprii nu numai unora, ci tuturor conduitelor umane [5]. Un alt izvor de prim rang pentru meditațiile lui Ralea asupra fenomenului amînării l-a constituit pavlovismul. „Pavlov — menționează el — arată că în cazul reflexelor condiționale există o serie întreagă de opriri, de suspendări, există fenomene de contra-inhibiție"[6]. Referiri la mecanismul refulării, descris de S. Freud, există încă în studiul *Definiția omului* (1928). Atît în *Cursul de antropologie* cît și în *Explicarea omului*, Ralea efectuează o amplă trecere în revistă a tuturor proceselor psihice umane inferioare și superioare (cu excepția subînțeleasă a reflexelor necondiționale, a acțiunilor instinctive și a emoțiilor puternice) prin prisma fenomenului amînării. „Psihologia umană — afirmă el — e compusă din trei termeni, nu din doi. Între percepție și act (stimul și reacție — *R. T.*) ia loc un al treilea element. Rolul acestuia e de obicei frenator"[7]. Considerînd amînarea ca o *condiție specifică a psihologiei umane*, Ralea definește omul ca „animalul care-și poate amîna sau opri reacțiunile"[8], sau ca „*un animal cunctator*"[9]. El concepe antropologia filozofică ca o disciplină complexă multidisciplinară, căreia îi sînt subordonate datele antropologiei fizice anatomo-fiziologice și cele ale antropologiei psihologice. Ceea ce îl interesează însă în ultimă analiză nu este specificul omului ca ființă biologică, ci specificul său social ca ființă creatoare de valori culturale. Antropologia sa pleacă de la vechea antiteză dintre om și natură, pe care o traduce într-o dialectică a *datului* (naturalului) și *construitului* (artificialului). După el, „întregul proces axiologic al genezei valorilor e bazat pe ideea de obstacol. În morală e mereu valabilă vechea deviză : « L'adversité fait l'homme »"[10]. Caracterul filozofic al antropologiei lui Ralea rezidă, așadar, înainte de toate în orientarea ei axiologică, pe care dialectica datului și construitului o implică în cel mai înalt grad. Fenomenul amînării are un suport biologic, dar factorul care îl determină este de ordin social. „Societatea — scrie Ralea — înseamnă organizație și construcție, spre deosebire de natură, care înseamnă explozie spontană"[11].

---

[3] În *Curs de psihologie*, 1923, p. 274 (în ediția a II-a, din 1929, la p. 283), Rădulescu-Motru se referă la fenomenul amînării, care îi era cunoscut din lucrarea lui Théodule Ribot *Les maladies de la volonté* (1883). Și un alt profesor al lui Ralea, P.P. Negulescu, cunoștea acest fenomen, pe care l-a semnalat în cartea sa *Geneza formelor culturii* (1934, p. 118 ș.u.).

[4] Mihai Ralea, *Scrieri 1. Explicarea omului*. Ediție îngrijită și prefațată de N. Tertulian, București, Edit. Minerva, 1972, p. 90. Toate trimiterile noastre vor fi făcute la această ediție.

[5] Vezi D. I. Suchianu, *Mihai Ralea, gînditorul, intelectualul*, în „Viața românească", nr. 2 (omagial) din 1965, p. 84.

[6] Mihai Ralea, *Prelegeri de estetică*, p. 424.

[7] *Explicarea omului*, p. 61.

[8] *Ibidem*, p. 1.

[9] *Ibidem*, p. 295.

[10] *Ibidem*, p. 299.

[11] *Ibidem*, p. 150.

Construcția umană a valorilor, a bunurilor culturale, apare de aceea ca un refuz al datului natural, ca un antidot al acestuia. Încă în studiul *Definiția omului*, din 1928, gînditorul român a arătat că ,,amînarea reacției face posibilă *complexitatea* actelor sufletești" și că ,,o stare sufletească care nu se exprimă îndată, se adaugă alteia, colectează noi energii și crește încetul cu încetul în intensitate"[12].

Modul în care Ralea privește specificul uman ridică problema determinismului și pe aceea a libertății. Contrar aparențelor, poziția sa nu face nici un fel de concesii indeterminismului. În concluziile *Explicării omului*, el ia hotărît atitudine contra filozofiei *discontinuiste*, recte indeterministe, profesată de filozofi idealiști ca Ch. Renouvier sau E. Boutroux, care îl atrăseseră în prima tinerețe prin criticile adresate determinismului mecanicist. ,,Omul — afirma răspicat Ralea — nu se poate smulge din determinismul natural. Dar el îl poate opri o clipă spre a-l domestici și utiliza"[13]. Aici există o nuanță care trebuie sesizată corect, deoarece altminteri s-ar ajunge la răstălmăcire. Într-un context interesant, în care se referă la tezele lui Marx despre Feuerbach, precum și la Engels (,,saltul din imperiul necesității în imperiul libertății"), Ralea susține că, prin opera sa de construcție, omul se va elibera tot mai mult de natură, dar va rămîne mereu dependent de propriile sale creații; fiind însă sclavii noștri înșine, sîntem liberi, deoarece noțiunea de sclavie presupune un stăpîn străin[14].

Urmărind să scoată în relief trăsăturile deosebitoare dintre om și animal, și nu pe cele comune, Ralea se alătură direcției antropologice pe care Werner Sombart a numit-o ,,hominista"[15]. În opoziție cu linia ,,animalistă" promovată de Descartes—La Mettrie—Taine—Darwin și Spencer, căreia îi reproșa mecanicismul și biologismul, el și-a propus să apere și să fundamenteze multilateral conceptul ,,autonomiei hoministe"[16]. O asemenea fundamentare comportă : a) o cunoștință clară despre ,,afirmările și absențele ideii de om" (căreia i se consacră primul capitol din *Explicarea omului*), b) o definiție riguroasă a specificului uman în opoziție cu animalitatea, c) o caracterizare a omului din punct de vedere biologic și d) o analiză amplă a fiecăreia dintre categoriile creației sale axiologice în lumina fenomenului amînării și a dialecticii datului și construitului. Aceste patru obiective, în ordinea enumerată mai sus, constituie însăși schema de tratare a *Explicării omului*.

,,Afirmările și absențele ideii de om" reflectă dialectica umanismului, care se traduce prin pendulări între un zenit și un nadir, prin urcușuri și coborîșuri care marchează un fel de ,,corsi e ricorsi" ale istoriei sale. Umanismul se afirmă, în primul rînd, în opoziție cu ideea de divinitate. Epocile de dominație a religiei sînt epoci de eclipsă a umanismului și invers. ,,Orice umanism — notează Ralea — conține în el o sămînță de ateism"[17]. O a doua eclipsă a umanismului este determinată de societățile care strivesc individul prin tirania lor, împiedicînd libera dezvoltare a personalității creatoare. În sfîrșit, umanismul poate fi estompat prin absolutizarea conceptului de natură, care — așa cum am văzut — prin viziunea sa mecanicistă și prin biologismul evoluționist accentuează unilateral continuitatea dintre om și animal.

---

[12] ,,Viața românească", 1928, nr. 7—8, p. 93.
[13] *Explicarea omului*, p. 6.
[14] *Ibidem*, p. 291.
[15] *Prelegeri de estetică*, p. 409.
[16] *Explicarea omului*, p. 12.
[17] *Ibidem*, p. 10.

Ralea consideră nesatisfăcătoare definițiile aristotelice ale omului ca animal social (zoon politikon), sau ca animal rațional, deoarece există societăți animale, precum și animale care într-un anumit sens, gîndesc. El respinge din motive asemănătoare și definiția omului ca animal vorbitor. Într-un chip ciudat la prima vedere, Ralea respinge pînă și definiția omului ca animal constructor (homo faber), dată de pragmatiști și de Bergson, invocînd argumentul că ,,fabricația există în lumea animală în stare rudimentară și capătă numai o dezvoltare mai mare în cadrul vieții omenești''[18]. În critica ,,definițiilor animaliste'', Ralea recurge și la argumentul că ,,omul rațional, ca și « homo faber », ca și omul locvace ori social, sînt viziuni parțiale ale realității omului''[19]. O dată cu aceasta, Ralea trece la examinarea definițiilor hoministe, spre care se îndreaptă opțiunea sa. Prima definiție din această categorie este aceea a omului ca *animal capabil de obiectivitate* (*obiectivare*), dată de W. Sombart în monografia sa *Vom Menschen* (1938). Ralea e de părere că definiția lui Sombart aduce cu o variantă a definiției omului ca animal rațional și nu o acceptă decît cu corectivul obligatoriu de a vedea în obiectivitate una dintre particularitățile eliberării omului de subordonarea biologică, de dependența față de mediul exterior [20]. Situîndu-se așadar pe o poziție antivitalistă, Ralea acceptă definiția omului ca ființă care se opune mediului, care poate să-i spună *nu* (Neinsagenkönner)[21], dată de Max Scheler în ultimul său studiu, rămas neterminat, *Die Sonderstellung des Menschen in Kosmos* (1928). Studiul citat, împreună cu alte scrieri ale lui Scheler, în special *Moralia. Vom Sinne des Leidens* [22], prezintă o importanță deosebită ca izvoare teoretice ale concepției lui Ralea despre lupta pentru progres ca suferință și despre asceză ca mijloc sau condiție sine qua non a creației de valori. Scheler i-a inspirat lui Ralea paradoxul : ,,*A fi absurd* (adică a nu fi mulțumit, comod, rutinar. — *R. T.*) *înseamnă a fi progresist*''[23]. În 1928, Ralea nu cunoștea încă lucrările cu caracter antropologic (dintre care unele au apărut ulterior) ale lui Arnold Gehlen, Ludwig Klages, Georg Simmel, Jules de Gaultier ș. a., care au propagat teza despre conflictul dintre conștiință și viață, considerînd că spiritul, conștiința ar diminua forța vitală. (Toți acești gînditori s-au aflat sub influența lui H. Bergson, care deține în această privință prioritatea). El comentează cu simpatie nereținută definiția omului ca animal capabil de a lua *atitudine*, formulată de A. Gehlen în lucrarea *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940). Gehlen privește omul ca o ființă slabă sub raport biologic, care își compensează însă slăbiciunea opunînd naturii *cultura*. Pe marginea definițiilor lui Sombart, Scheler și Gehlen, precum și a considerațiilor expuse de Klages în lucrarea *Der Geist als Widersacher der Seele* și de Simmel în *Philosophische Kultur*, Ralea conchide că ,,omul este un animal nesugestionabil''[24], deoarece nu cedează direct, necritic, influențelor mediului. A doua concluzie este că ,,omul e primul animal absurd''[25], deoarece în conduita sa se întîlnesc acte care contrazic instinctul de conservare, precum sinuciderea, toxicomania, ascezele mortificatoare, automutilările, inclusiv castrarea, precum și actele de eroism, care îl pot costa viața. Ralea elogiază cu acest prilej curajul eroic al intelectualilor care susțin, cu orice risc pentru ei, adevărul [26]. Desigur, suferința și martiriul pentru adevăr nu constituie un apanaj exclusiv al intelectualității. Menționăm că, în *Cursul de antropologie*, Ralea interpretează plauzibil concepția lui Martin Heidegger despre om ca un animal înfricoșat în sensul că tocmai teama îl poate conduce la acțiuni eroice [27].

---

[18] *Prelegeri de estetică*, p. 409.

[19] *Explicarea omului*, p. 34.

[20] *Ibidem*, p. 28; vezi și *Prelegeri de estetică*, p. 410.

[21] În nota 2 de la p. 31 a *Explicării omului*, Ralea precizează că ,,expresia de «Neinsagenkönner», de ascet al vieții, se găsește întîia oară la J. Mack : *Das spezifisch Menschliche und sein Verhältnis zur übrigen Natur* (*1904*)''.

[22] În studiul *Definiția omului* (,,Viața românească'', 1928, nr. 7–8, p. 95), Ralea dă citate și face parafrazări din această lucrare a lui Scheler, la care nu se mai referă în *Explicarea omului*.

[23] ,,Viața românească'', 1928, nr. 7–8, p. 97.

Urmează să supunem unui examen critic raportul dintre fenomenul amînării și pretinsa inferioritate organică a omului, pe care Ralea încearcă s-o fundeze prin așa-numita *lege a retardației* evoluției sale biologice, formulată în lucrarea *Problema antropogenezei* (1926) de anatomistul olandez L. von Bolk, al cărui argument principal este lipsa de specializare și, prin urmare, imperfecțiunea organelor omenești. Omul este după Bolk — și după Ralea, care îi dă cu prea multă ușurință crezare — o ființă mediocră din punct de vedere biologic, deoarece nu are ghiare, coarne sau dinți puternici, este un prost alergător și înotător ș. a. m. d. Pentru a compensa slăbiciunea sa, omul a fost nevoit să creeze unelte, instrumente, să inventeze și să acumuleze valori tehnice [28]. Lucrarea lui Bolk, care nu se găsește în bibliotecile din România, pare să fi fost cunoscută de Ralea prin intermediul lucrării lui Gehlen *Der Mensch*, care a comentat-o defavorabil. Concepția lui Bolk a fost criticată indirect de Camil Petrescu în eseul *Despre noocrația necesară*, publicat în volumul *Teze și antiteze* (1936). El a arătat că, alături de tendința de adaptare și specificare, materia vie cunoaște în evoluția sa filogenetică, o tendință opusă la fel de fundamentală, de *de-specificare*. O specie adaptată ,,perfect'' la un anumit mediu este condamnată la dispariție, atunci cînd condițiile mediului se schimbă radical [29]. În cursul său *Aspecte antropologice*, Lucian Blaga a supus unei critici minuțioase părerile lui Bolk, fără a-l viza pe Ralea [30]. Argumentul fundamental al lui Blaga seamănă izbitor cu acela invocat odinioară de Camil Petrescu : ,,Există două feluri de evoluție a organismelor : una dintre acestea constă în procese de specializare a organelor și conduce inevitabil la o particulară comprimare a ambianței; a doua, mult mai relevantă, consistă în procese datorită cărora se realizează niveluri de organizare tot mai înaltă și duce la o progresivă *desmărginire a ambianței*"[31].

---

[24] *Prelegeri de estetică*, p. 412.

[25] *Prelegeri...*, p. 415 ; *Explicarea omului*, p. 35.

[26] *Prelegeri...*, p. 419.

[27] *Prelegeri...*, p. 414. În *Explicarea omului*, referirea la Heidegger a fost retrasă.

[28] *Explicarea omului*, p. 57—59 și 285.

[29] Referirile noastre la poziția lui Camil Petrescu sînt preluate din studiul *Substanțialismul lui Camil Petrescu*, publicat de N. Tertulian în volumul *Eseuri* (1968) p. 294—295.

[30] Lucian Blaga, *Aspecte antropologice*, Cluj, 1948, p. 72—89.

Semnalăm și faptul de o importanță deosebită că, încă în 1876, în celebrul său studiu *Rolul muncii în transformarea maimuței în om*, F. Engels a ridicat problema adaptării „perfecte" a unor specii animale la condițiile de alimentație și de climă ale unui mediu determinat, într-un mod care infirmă total teoria lui Bolk. El arată astfel că, în cazul incapacității de adaptare la un altfel de hrană decît cel cu care fuseseră obișnuite, „*speciile care s-au fixat dispar*"[32]. Cu privire la om, Engels spune : „După cum omul a învățat să mănînce tot ce e comestibil, tot așa a învățat să trăiască în orice climat. El s-a răspîndit pe întreaga suprafață locuibilă a Pămîntului, căci era *singurul animal în stare s-o facă în mod independent*"[33].

Adeziunea lui Ralea la concepția lui Bolk atrage inevitabil o serie de contradicții și devine greu de înțeles dacă avem în vedere faptul că el însuși a invocat în mai multe rînduri argumentul folosit de Lucian Blaga și Camil Petrescu împotriva acestuia. Iată un pasaj edificator în această privință : „Dar, ceea ce ar părea că trebuie să constituie o inferioritate, reprezintă din contra toată superioritatea omenească. *Specializarea înseamnă limită. Dar omul are organe deschise, tocmai fiindcă sînt generale și apte de diferite directive și evoluții*"[34]. Aceeași idee este exprimată într-o formă pregnantă și în concluziile *Explicării omului* : „Atitudinea opoziționistă a omului în raport cu mediul, ruperea de tendințele automate primitive, desprinderea de poruncile biologice au făcut posibilă construcția umană în toate domeniile. De aceea, omul a putut deveni un organism *deschis*, capabil de neîncetată perfectibilitate, de continuu progres"[35]. Reținem și o altă formulare, prin care Ralea amendează teoriile despre inferioritatea biologică a omului ca ființă înzestrată cu inteligență : „Intelectualitatea depărtează de viață, dar în același timp ea apropie de conștiință și creează din nou contactul (...) între forța de conștiință și forța de afirmare a vitalității"[36]. Depășind oscilațiile din gîndirea sa, în comunicarea *Dialectique du donné et du construit*, ținută la al XII-lea Congres internațional de filozofie (1958), Ralea și-a reconsiderat poziția din anii 1942—1946 și a abandonat în mod tacit tezele despre inferioritatea biologică a omului și compensarea acesteia prin cultură[37].

Concepînd istoria ca o veșnică tensiune între om și natură, dar și între individ și societate, Ralea acordă noțiunii de *dat* mai multe accepțiuni. În accepțiunea sa cea mai largă, *datul*, numit de Ralea *natură*, este sinonim cu *materia*, — acea materie care constituie în filozofia marxistă factorul prim al existenţei şi care, prin nenumărate avatare dialectice, ajunge să dea naştere psihismului uman, gîndirii, spiritului [38]. O a doua accepţiune a datului, mult mai îngustă, este aceea de *natură primară, animalică*, sălbatică a omului, care irumpe prin manifestări de violenţă la scara individului, dar uneori la scara unor întregi societăţi prin anarhie şi războaie, fiind însă în cele din urmă comprimată de triumful raţiunii [39]. În cadrul acestei accepţiuni, avem aşadar de-a face cu o dialectică a animalicului şi omenescului, a socialului şi antisocialului. De altminteri, conform celei de-a treia accepţiuni „datul cel mai primitiv al vieţii omeneşti e societatea"[40]. Această accepţiune este esenţială în cazul unui gînditor prin excelenţă sociolog, cum a fost M. Ralea. Conform unei a patra şi ultime accepţiuni *„se numeşte natură adeseori un stadiu de civilizaţie depăşit"*[41]. Această ultimă accepţiune îi permite lui Ralea să particularizeze dialectica sa generală a *datului şi construitului* printr-o dialectică a *bucolicului şi industrialului*. „Istoria e o veşnică alternaţie între tehnic şi bucolic, între inginer şi savant, pe de o parte, şi între soldat şi cioban, pe de alta"[42]. Există fără îndoială o nostalgie după bucolic sau patriarhal, pe care o resimt din cînd în cînd, însoţită de o vie dorinţă de evadare, aproape toţi oamenii care trăiesc în ritmul trepidant al civilizaţiei urbane. Ea nu le poate fi luată în nume de rău şi a fost resimţită şi de Ralea însuşi, după cum o atestă multe pasaje din memoriile sale de călătorie. Specie a dialecticii mai generale dintre tradiţie şi inovaţie, dialectica bucolicului şi industrialului devine însă reacţionară, atunci cînd predică „întoarcerea la natură". Condamnînd această tendinţă în doctrinele lui Rousseau şi Bergson, aşa cum Marx a condamnat-o în cazul lui Sismondi, Ralea susţine „că lumea, ca şi ucenicul lui Goethe, e sclava propriilor sale descoperiri şi că mersul istoriei nu poate fi reversibil"[43].

---

[31] *Ibidem*, p. 59 (subl. ns.). Vezi și articolul lui Simion Ghiță *Concepția antropologică a lui Mihai Ralea*, publicat în „Revista de filozofie", 1969, nr. 10, p. 1225—1236.

[32] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 473 (subl. ns.).

[33] *Ibidem*, p. 475 (subl. ns.).

[34] *Explicarea omului*, p. 58—59 (subl. ns.).

[35] *Ibidem*, p. 300.

[36] *Prelegeri de estetică*, p. 419.

[37] Vezi *Atti del XII Congresso internazionale di filosofia* (Venezia, 12—18 Settembre 1958). Volume ottavo, Firenze, Sansoni, 1961, p. 209—213. Comunicarea a fost publicată în limba română de Ion Pascadi, în volumul *Din tradițiile gîndirii axiologice românești*. București, Edit. științifică, 1970, p. 311—315.

În continuare vom examina pe scurt modul în care „fenomenul primar"[44] al *amînării* se manifestă în diversele domenii ale culturii. În morală, amînarea se exprimă prin conflictul dintre motive în forul conştiinţei—conflict care rupe echilibrul psihic şi îl restabileşte printr-o nouă echilibrare. Actul moral implică, după Ralea, opţiunea pentru calea cea mai grea, sub semnul renunţării şi al suferinţei [45]. Originalitatea concepţiei etice a umanistului român constă în definirea moralei ca *răsturnare a raportului de forţă*. Criticînd doctrinele etice vitaliste, el consideră că preamărirea forţei neîmpiedecată de nimic, aşa cum predică Nietzsche în morala sa a supraomului, *nu este morală, ci politică* [46]. Divorţul multimilenar de esenţă machiavelică dintre politică şi morală nu va putea fi înlăturat decît în statul socialist [47]. În concepţia sa, „etica personalităţii nu poate fi un scop în sine. Ea nu poate fi înţeleasă decît subordonată unui ţel de devotament. Separată de un sens colectiv, ea nu poate înfăţişa decît o semnificaţie cinică ori estetică"[48]. Profundul democratism al tezei lui Ralea despre morală ca răsturnare a raportului de forţă a fost exprimat iniţial în *Cursul de antropologie*, unde se spune : „Adevărat, forţa fizică e bună, dar nu e numai aceasta ; există şi o alta. Frumuseţea este un lucru admirabil, dar şi omul urît poate trăi. Inteligenţa este un lucru superior, dar şi celălalt om, care nu e inteligent, are un loc în viaţă (. . .). Fenomenul moral este tocmai această compensare de forţe, după care omul îşi înăbuşe pornirile directe, puterea fizică, puterea economică, puterea politică, puterea estetică, orice fel de ascendent, orice fel de superioritate, orice fel de atribut care duce la exploatarea de ascendent, de prestigiu sau pur şi simplu de forţă brutală"[49].

---

[38] Concluziile *Explicării omului*, § 1, *Materialism şi spiritualism*, p. 281—285.
[39] *Explicarea omului*, p. 287.
[40] *Ibidem*, p. 95.
[41] *Ibidem*, p. 96. Sublinierea aparţine lui Ralea.
[42] *Ibidem*, p. 110—111.
[43] *Ibidem*, p. 109.
[44] *Ibidem*, p. 1.
[45] *Ibidem*, p. 134—138.
[46] *Ibidem*, p. 123 şi 145.
[47] *Ibidem*, p. 155.

Privind arta ca *plăcere a artificialităţii*, Ralea o consideră ca „*o construcţie pentru construcţie*" sau ca „*o tehnică ce şi-a uitat oarecum scopul*"[50]. Ralea critică de pe poziţii antivitaliste naturalismul biologizant. El leagă emoţia estetică de un „fel de *curiozitate* asupra formei, asupra procedeului, asupra modului şi mijloacelor de concepţie şi de execuţie a construcţiei"[51]. În acest fel, se creează primejdia unei concepţii formaliste asupra artei, pe care Ralea o înlătură, afirmînd că „legătura între fond şi formă e indisolubilă şi oarecum fatală"[52]. În cadrul discuţiei despre suspendarea urgenţei *vitale* în cazul emoţiei estetice, Ralea revine la teza sa despre *artă ca lux*, care timp de două decenii l-a condus la numeroase contradicţii. Ni se pare unilaterală afirmaţia : „Iată de ce arta capătă (fiindcă în fond are deja) un caracter de surplus, de supliment, de lux, de ce ea nu poate apărea decît la indivizi cu trebuinţe biologice reduse sau la alţii ale căror necesităţi au fost mulţumite"[53]. În accepţiunea sa legitimă, suspendarea „urgenţei vitale" nu poate să însemne nimic altceva decît eliminarea *pîndei animalice*, a intereselor meschine, egoiste, atît în cazul creatorului, cît şi în acela al receptorului de artă.

Nu sîntem de acord cu criticile aduse de Petru Comarnescu concepţiilor filozofice axate pe opoziţia dintre dat şi construit, respectiv natural şi artificial, formulate în teza sa de doctorat *Kalokagathon*, susţinută în 1931 la University of Southern California şi publicată în traducere română în 1946. În ce priveşte obiecţia sa : „Imaginaţia intensifică viaţa, făcînd-o mai plină şi mai semnificativă, iar viaţa vitalizează şi mai mult actele marii creaţii"[54], — credem că ea cade alături de ţintă, întrucît Ralea nu a afirmat nicicînd contrariul, iar interpretarea corectă a „suspendării urgenţei vitale" nu echivalează cu debilitarea vieţii. În afara criticilor formulate de P. Comarnescu, ţinem să subliniem că definiţia artei ca plăcere a artificialităţii, definiţie care exclude interesul biologic egoist, nu contrazice nici concepţia *artei militante* pentru scopuri sociale înalte, al cărei adept Ralea a fost în permanenţă.

---

[48] *Ibidem*, p. 116.
[49] *Prelegeri de estetică*, p. 441—442.
[50] *Explicarea omului*, p. 162.
[51] *Ibidem*, p. 170.
[52] *Ibidem*, p. 178.
[53] *Ibidem*, p. 178—179.
[54] *Omul în explicaţia d-lui M. Ralea*, în „Revista fundaţiilor", 1946, nr. 8, p. 807.

Prin practicile sale ascetice, religia ilustrează cel mai bine însuşirea omului de animal absurd. Ritualurile religioase comprimă natura umană, o artificializează la maximum. Concepînd religia ca năzuinţă a omului spre absolut, spre *eliminarea determinării din existenţă*, Ralea arată că teologii văd păcatul în căderea în diversele forme ale relativismului (scepticismul, pesimismul, individualismul). Contradicţia religiei constă în opoziţia dintre acţiunea ei stenică, obţinută prin credinţă, rugăciune şi mistică, pe de o parte, şi acţiunea ei mortificatoare prin asceza împinsă la paroxism. Vrînd să conserve valorile, aşa cum pretindea Höffding, religia dispreţuieşte valorile relative, singurele reale. „Cei umiliţi şi ofensaţi", au căutat dreptatea într-un tărîm iluzoriu de dincolo. „Marile religii universaliste — scrie ateul Ralea — s-au altoit şi au prins pe stări de mare mizerie materială şi morală"[55].

Fenomenul amînării se manifestă plenar şi în domeniul economiei, definit de Ralea ca inhibiţie a risipei, ca ***suspendare a consumaţiei integrale*** prin păstrarea pentru viitor a unor rezerve din prezent. Această concepţie privitoare la consum merge pe linia lui Fr. Bastiat şi vizează de fapt nu atît economia, cît *economisirea* (l'épargne, das Sparen). Ralea extinde însă concepţia sa şi asupra domeniului producţiei, preconizînd folosirea raţională a mijloacelor de producţie şi calculul rentabilităţii. Observăm că teza lui Ralea despre economie ca inhibiţie a risipei coincide cu consideraţiile lui Engels din studiul *Rolul muncii în procesul transformării maimuţei în om* privitoare la deosebirea dintre „*gospodăria prădalnică*" a animalelor şi gospodăria raţională inventată de om[56].

În ultimul capitol al *Explicării omului*, „Ceea ce e nobil", Ralea respinge sensul social, biologic şi estetic al nobleţei, arătînd că adevăratul ei sens este cel etic, eroic, revoluţionar. Şi nobleţea are o esenţă antivitalistă. „Omul nobil — scrie Ralea — nu e totdeauna omul tare. Tocmai fiindcă dispreţuieşte întrebuinţarea oricărui mijloc, tocmai fiindcă refuză succesul cu orice preţ, fiindcă alege căile grele şi elegante, omul nobil e slab şi dezarmat în lupta pentru existenţă"[57].

Poziţia antivitalistă din *Explicarea omului* a avut în filozofia românească un precursor de seamă, pe D. Drăghicescu, ale cărui opere se pare însă că Ralea nu le-a cunoscut. Drăghicescu susţinea că „determinismul social are o realitate nu numai distinctă de realitatea determinismului biologic, ci chiar opusă acestuia"[58]. Rezumîndu-şi concepţia sa ***hominstă***, opusă celei ***animaliste*** (fără a folosi însă aceşti termeni), Drăghicescu a arătat că „realitatea etico-socială nu numai că nu este naturală ***stricto sensu***, dar natura sa este o „denaturare", o „răsturnare" a ordinii naturii sau, mai exact, este o *a doua natură*, reflectată, rezonabilă, şi, în consecinţă, o a doua natură de ideal, de artă, de raţiune şi de intenţie, în opoziţie cu natura biologică sau alta, care este mecanică, spontană, neraţională, nereflectată şi care poate fi rezumată într-un singur cuvînt : natura organică a instinctului"[59]. (Menționăm că ideile lui Ralea cu privire la om ca ființă opozantă care refuză datul, sînt astăzi continuate și dezvoltate pe baza altor izvoare teoretice de Henri Wald). N. Tertulian a remarcat cu finețe că „*Explicarea omului* este o operă cu o mai mult sau mai puțin transparentă finalitate ideologică. Atitudinea critică la adresa naturalismului și biologismului în reprezentarea asupra omului traduce în fond atitudinea polemică perpetuă a lui Mihai Ralea față de curentele vitaliste și iraționaliste din filozofia modernă"[60].

---

[55] *Explicarea omului*, p. 219.

[56] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 473.

[57] *Explicarea omului*, p. 276.

[58] D. Drăghicescu, *Le problème du déterminisme social. Déterminisme biologique et déterminisme social*, Paris, 1903, p. 7.

Am arătat mai sus că antivitalismul axiologic al lui Ralea implică asceza ca mijloc și nu ca scop în sine. Dezicîndu-se de pesimismul lui Max Scheler sau Ludwig Klages, Ralea subliniază că „*fenomenul inhibitiv, aplicat vieții nu constituie o deprimare, ci un stimulent*"[61]. Sensul adevărat al antibiologismului său este admirabil redat în următoarea formulare : „Omul pune vieții din el o clipă zăgazuri, nu se lasă tîrît de șuvoiul ei. Bărbătește îi rezistă. Dar aceste zăgazuri nu urmăresc suprimarea vieții, ci perfecționarea ei"[62].

În contrast cu alte lucrări ale lui Ralea, *Explicarea omului* prezintă particularitatea unei analize atemporale în care aplicarea principiului storismului este aproape absentă. Motivarea acestui primat cvasi absolut al logicului asupra istoricului este simplă : aidoma unor opere muzicale, variațiile istorice ale fenomenului amînării nu sînt decît nesfîrșite variații pe aceeași temă. În orice caz, Ralea—care vorbea adeseori admirativ despre „peisajele prelucrate de istorie" — era perfect conștient de caracterul istoric al dialecticii datului și construitului.

Problematica *Explicării omului* a avut ca punct de plecare premise filozofice nemarxiste, într-o perioadă în care premisele unei antropologii filozofice existente în operele întemeietorilor marxismului nu fuseseră încă valorificate de către filozofii marxiști. Ralea a dorit însă sincer să racordeze concepția sa la un marxism creator. După părerea noastră, nu importă că în anii în care a scris *Explicarea omului*, Ralea nu asimilase încă pe deplin marxismul și, în consecință, i se pot aduce diverse critici de amănunt. Important este faptul că în esența sa, impunătorul sistem de antropologie filozofică fundat de Ralea pe fenomenul amînării este compatibil cu marxismul. El converge cu teza lui Engels din studiul *Rolul muncii în transformarea maimuței în om*, potrivit căreia „cu cît oamenii se distanțează însă mai mult de animal, cu atît influența exercitată de ei asupra naturii ia tot mai mult caracterul unei acțiuni premeditate, metodice, orientate spre un scop determinat dinainte stabilit"[63].

La data apariției sale, *Explicarea omului* a constituit una dintre cele mai valoroase și mai originale contribuții românești la dezvoltarea antropologiei filozofice. Dacă o seamă de idei cuprinse în ea prezintă înrudiri cu ideile altor gînditori contemporani, nici unul dintre aceștia nu a avut ideea genială a lui Ralea de a clădi un monumental sistem de antropologie filozofică pe fenomenul specific uman al amînării. Chiar dacă un psiholog oricît de înzestrat ar fi conceput un asemenea proiect grandios, el nu l-ar fi putut realiza. Ralea l-a realizat strălucit, datorită împrejurării că formaţia sa de psiholog, a fost subordonată unei prime formaţii de sociolog dublat de un filozof al culturii.

---

[59] *Ibidem*, p. 45. O analiză succintă a concepției lui D. Drăghicescu se găsește în studiul lui Radu Pantazi : *De la G. Tarde și E. Durkheim la D. Drăghicescu*, publicat în „Revista de filozofie", 1969, nr. 1, p. 49—53.

[60] *Mihai Ralea, sociolog și filozof*, în volumul *Eseuri*, *București*, 1968, p. 94.

[61] *Explicarea omului*, p. 298.

[62] *Ibidem*, p. 41.

[63] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 476.

După părerea justă a acad. C. I. Gulian, ,,*antropologia filozofică* (marxistă—*R. T.*) vrea să fie *cunoaşterea omului în vederea modelării lui*''[64]. Ralea nu s-a preocupat direct de modelarea omului. În schimb însă, el a propus indirect trei modele de o importanţă capitală. Primul model, oferit de *Explicarea omului*, este acela al *nobleţei*, în sensul ei etic, eroic, revoluţionar, pe care l-am amintit anterior. Al doilea model, propus stăruitor de Ralea în mai multe eseuri ale sale, este acela al unui ,,om integral'' sau al unui ,,om total'' (expresie folosită şi de Marx)[65]. Al treilea model, tot atît de preţios, care se degajă din întreaga operă a lui Ralea, este acela al unei *conduite estetice*, caracterizată prin stăpînire de sine, prin inhibarea pornirilor sălbatice, prin echilibru şi măsură. Numai urmînd consecvent asemenea modele, ne putem ridica la înălţimea lui *homo humanus*.

---

[64] *Antropologia filozofică înăuntrul marxismului*, în ,,Revista de filozofie'', 1972, nr. 2, p. 190.

[65] *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 579: ,,Omul îşi apropriază esenţa sa omnilaterală într-un mod omnilateral, deci ca om total''.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

UMANISMUL LUI TUDOR VIANU

Figura lui Tudor Vianu, una dintre cele mai luminoase din cultura noastră inter- şi postbelică, nu a fost restituită pînă acum în cercetări monografice în măsura impusă de valoarea intrinsecă a operei şi de influenţa pe care a exercitat-o. Interesul stîrnit de această operă bogată, afecţiunea cu care este înconjurată amintirea omului care a creat-o s-au oglindit în numeroase articole, studii, răspîndite prin periodice, dar erudiţia impunătoare a autorului *Esteticii*, scrupulozitatea cu care a înregistrat şi investigat critic toate curentele de idei sau poziţiile exprimate într-o problemă dată, înainte de a-şi exprima concluziile proprii, pun pe cercetători în faţa sarcinii dificile de a stăpîni izvoarele folosite de Vianu pentru a se putea pronunţa cu competenţă asupra contribuţiei lui. Aceasta explică în parte timiditatea sau reţinerea chiar a numeroasei pleiade de discipoli în faţa unor întreprinderi de anvergură. Pînă în prezent nu dispunem decît de o singură monografie, aceea a lui Ion Biberi, ţintind mai ales un portret moral şi psihologic al lui Tudor Vianu, dar sugestiv şi sub raportul analizei ideilor. Cartea lui Traian Podgoreanu* poate fi salutată de obştea intelectuală românească ca un nou pas spre împlinirea datoriei pe care ea o are faţă de memoria distinsului cărturar.

Paginile eseistice ale cărţii (*Drama centaurului*, în care autorul schiţează un portret al lui Vianu, şi *Prometeu şi Sisif*, un eseu aproape independent, care situează prometeismul ca atitudine printr-o paralelă cu ,,eroismul absurd'' al lui Camus) sînt dintre cele mai reuşite. Totuşi, în ansamblu cartea nu este un eseu, ci, prin caracterul analitic şi sistematic al cercetării, o monografie, consacrată, ce-i drept, nu ansamblului gîndirii lui Vianu, ci unui singur aspect, acesta însă central, traversînd toată opera : umanismul. Autorul remarcă pe drept cuvînt că umanismu este ,,punctul unificator, integrant'' al ,,ideilorl trăite'' ale lui Vianu (p. 17). Aceasta în aşa măsură, am adăuga noi, încît cine ar încerca să consacre într-o monografie despre Vianu un capitol aparte ,,umanismului'' s-ar lovi imediat de dificultăţi metodologice greu de trecut, căci expunerea filozofiei culturii, a axiologiei, a eseisticii, în parte şi a esteticii, este imposibilă fără referire continuă la umanismul gînditorului.

În *Introducere* autorul procedează la o caracterizare generală a filozofiei lui Vianu examinînd îndeosebi raţionalismul său. Traian Podgoreanu abordează tot aici chestiunea dificilă a periodizării activităţii lui Vianu, a poziţiei sale faţă de marxism în cele două perioade fundamentale ale activităţii, prima care se întinde pînă spre 1948 şi a doua, care se conturează îndeosebi după 1955, ajungînd la concluzii mai nuanţate decît cercetători care l-au precedat. El constată de pildă că adeziunea la socialism — sinceră şi organică la Vianu — nu poate fi identificată pur şi simplu cu asimilarea filozofiei marxiste, asimilare care a constituit la Vianu un proces îndelungat şi care nu s-a putut încheia datorită stingerii din viaţă a cărturarului în plină activitate creatoare. În capitolele ce urmează autorul urmăreşte accepţiile umanismului în studiile de literatură universală şi comparată ale lui Vianu (cap. I), valenţele umaniste cuprinse în concepţia activistă a culturii formulată de Tudor Vianu (cap. II), dimensiunea prometeică a activismului, urmînd aici îndeaproape mai ales ultimele capitole din *Filozofia culturii* (cap. III).

---

* *Umanismul lui Tudor Vianu*, Bucureşti, Edit. ,,Cartea Românească'', 1973, 243 p.

Preocupările pentru o ,,filozofie a muncii" asupra cărora atrage atenţia Traian Podgoreanu în capitolul IV, intitulat ,,Elogiul muncii", conferă o pecete aparte umanismului lui Tudor Vianu. Conceptul de muncă îl întîlnim în filozofia românească mai nouă şi la C. Rădulescu-Motru, dar pespectiva acestuia este mai mult naturalistă şi psihologică, iar intuiţiile lui sînt umbrite de eclectism şi de un anume verbiaj ,,cosmico-energetic". La Vianu concepţia despre muncă este integrată, cum arată autorul, într-o viziune umanistă, iar accentele critice, dezvăluirea unor aspecte ale înstrăinării muncii în societatea capitalistă, punerea problemei ,,eliberării muncii", cum am spune noi, a dezalienării, îl situează pe Vianu, după părerea noastră, în punctul cel mai înaintat pe care îl putea atinge umanismul general-democratic şi îi asigură un loc singular în configuraţia gîndirii filozofice şi sociale interbelice româneşti. (Vianu nu foloseşte termenul de ,,înstrăinare" sau ,,alienare" şi nici nu cunoaşte teoria marxistă a înstrăinării, dar descrie pertinent fenomenul, şi anume nu numai în *Filozofia culturii*, la care se referă autorul (p. 178), dar încă în conferinţa *Cinematograf şi radiodifuziune în politica culturii* (1931), unde atribuie în mod explicit ,,vidul sufletesc" al proletarului înstrăinat ,,civilizaţiei capitaliste", în vreme ce în *Filozofia culturii*, vorbeşte, din prudenţă, numai de efectele nefaste ale ,,maşinismului"). Raporturile dintre muncă şi artă, asupra cărora Traian Podgoreanu se opreşte pe larg, ideea artei ca formă perfectă a muncii, ,,concepţia estetică a lumii", din care această din urmă idee face parte integrantă sînt abordate de Vianu din sau *şi din* această perspectivă. Traian Podgoreanu afirmă de aceea cu dreptate că ideea artei ca formă şi ţintă a muncii nu înseamnă estetism, ci, dimpotrivă, ea ,,îi permite lui Vianu să depăşească orizontul estetic spre cel etic şi filozofic" (p. 183), după cum cred că autorul are dreptate cînd consideră că această idee a lui Vianu ,,poate fi, cu folos, integrată în gîndirea marxistă" (ibidem). În capitolul V, *Idealul de om*, autorul analizează ,,idealul clasic al omului", îmbogăţirea realizată prin adoptarea de către Vianu a idealului neoumanist şi goetheean al personalităţii armonioase, ideile lui Vianu despre ,,filogeneza idealului", despre însumarea idealurilor morale afirmate de-a lungul istoriei, semnificaţia ,,concepţiei estetice a lumii", formulată în 1941—1942, pentru problema idealului. Capitolul *Specialism şi umanism* concretizează de fapt în continuare idealul de om preconizat de Tudor Vianu, teza fundamentală a acestuia fiind formulată astfel de autor : ,,specialismul trebuie să se însoţească cu umanismul" (p. 223). Ultimul capitol consacrat problemei *geniului* la Vianu, prezintă o legătură destul de laxă cu tema volumului, înfăţişîndu-se ca un studiu oarecum independent.

În ansamblu cartea lui Traian Podgoreanu este o reuşită. Ea izbuteşte să ne ofere o imagine cuprinzătoare a umanismului lui Tudor Vianu, trădînd o frecventare îndelungată şi atentă a textelor, un contact intim cu ele şi o meditaţie susţinută pe marginea lor, cu incursiuni spre surse şi paralele posibile. Unele sugestii, îndoieli, observaţii critice sau pur şi simplu teme de discuţie nu sînt fireşte excluse.

Ni se pare că perspectiva axiologică, dominantă în gîndirea lui Vianu şi prezentînd o întrepătrundere firească cu umanismul său, ar fi putut fi pusă mai limpede în lumină. De exemplu, ar fi trebuit spus mai clar că ,,omul total", ,,cultura totală", accesul la totalitate înseamnă la Vianu *accesul la toate valorile* (la toate *speţele* de valori), că îmbinarea specialismului cu umanismul este sinonimă cu ideea accesului din unghiul unei valori determinate la toate celelalte, grație *comunicării dintre valori*, idee centrală a umanismului lui Vianu. Toate aceste lucruri sînt spuse în cartea lui Traian Podgoreanu dar răzleț, în alte contexte, deci nu cu accentul și la locul cuvenit.

În aceeași ordine de idei, ni se pare că *Introducerea în teoria valorilor întemeiată pe observația conștiinței* ar fi putut fi valorificată mai deplin. Într-adevăr, acest mic tratat de axiologie este, sub o aparență aridă, nu mai puțin un ,,manifest'' al umanismului ca *Idealul clasic* și autorul ar fi putut să nu se limiteze la autocaracterizarea lui Vianu din *Idei trăite*, ci să urmărească în cuprinsul *Teoriei valorilor* cum această autocaracterizare se verifică. S-ar putea arăta, credem, că prin metoda ,,observației conștiinței'', Vianu a căutat să întemeieze postulatele umanismului pe *evidențele* conștiinței văzută în perspectivă fenomenologică.

Examinînd din unghiul raționalismului lui Vianu axiologia acestuia (p. 37—45), autorul trece, după părerea noastră, prea ușor peste problema atît de dificilă a ,,iraționalității'' valorilor la Vianu, problemă care l-a urmărit pe gînditor toată viața, cu continui reveniri, oscilații, căutări ; concluzia, întemeiată în fond, că filozoful român nu se situează pe poziții iraționaliste (p. 45), necesita o dezbatere mai amplă și o argumentare mai convingătoare.

Autorul a fost uneori tentat să închidă umanismul lui Vianu în formule lapidare, care nu rezistă cu totul la confruntarea cu textele. O astfel de formulă menită să exprime ,,ideea-cheie'' a umanismului lui Tudor Vianu, ,,centrul'' său, este următoarea : ,,omul e creator, e autocreator'' (p. 70). Analizînd implicațiile umaniste ale activismului la Vianu, autorul reproduce teza acestuia, după care cultura nici nu realizează natura, nici nu i se opune, ci o întregește și o umanizează și sintetizează astfel gîndul autorului *Filozofiei culturii* : ,,omul se obiectivează, omul se autocreează'' (p. 111). Aceste formule ne dau impresia că Traian Podgoreanu stilizează în oarecare măsură pe Vianu după Marx, impresie întărită și de modul cum pune în paralelă concepția activistă a lui Vianu cu unele pasaje din *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* ale lui Marx. Nu negăm că ideea umanizării naturii e comună lui Vianu și marxismului, dar oare ideea *autocreării* omului este formulată de Vianu tot atît de explicit ca și ideea caracterului *creator* al *omului* ? Apoi, nu trebuia subliniată mai energic deosebirea dintre concepția marxistă după care omul se făurește pe sine în procesul praxisului material, al obiectivării și dezobiectivării, și concepția lui Vianu pentru care cultura este în fond o afirmație *autonomă* de valori ? Teza lui Vianu după care ,,cultura este opera libertății omenești'' este organic legată de teza sa despre ,,autonomia conștiinței axiologice a omului''.

Analiza critică a concepției raționaliste și istorice a culturii îl conduce pe Vianu, arată autorul, la o înțelegere dialectică a raportului dintre universal și specific (național) în istoria culturii. ,,Ideea sa fundamentală — scrie Tr. Podgoreanu — este aceasta : *există o unitate de cultură a lumii*'' (p. 103— subl. lui T.P.). Texte și idei ale lui Tudor Vianu relevate chiar de autor în alte pagini ale cărții d-sale ne permit să reformulăm această concluzie în felul următor : unitatea de cultură a lumii *se constituie* istoricește, este rezultatul unui proces istoric. Această idee, pentru ilustrarea căreia se putea recurge, în afară de textele folosite de autor, la fragmentul semnificativ din *Jurnal* intitulat *Istoria culturii* (*Jurnal*, 1961, p. 127—130), se leagă organic de aceea a *constituirii istorice a general-omenescului*. ,,Ceea ce s-a numit universal-umanul este mai degrabă un rezultat decît un punct de plecare în evoluția omenirii'' scria Vianu în *Goethe și ideea de ,,literatură universală''* (citat de Tr. Podgoreanu la p. 104) și aceeași temă o regăsim în studiul deja menționat despre ,,filogeneza idealului'' în care Vianu arată cum ,,toate cuceririle etice, din lungul trecut de cultură al omenirii, se integrează treptat și alcătuiesc ceea ce se poate numi *,,general-omenescul''* (*Idei trăite*, v. și la Tr. Podgoreanu, p. 200). Este una din cele mai remarcabile concluzii ale gîndirii lui Vianu și care, după părerea noastră, se apropie de conceptul ,,genericității-umane'' (Gattungsmässigkeit), dezvoltată ulterior de Georg Lukács în ultimele sale opere și pe care marxistul maghiar îl opune conceplului abstract, supra-istoric, al general-umanului.

Lectura cărţii documentate a lui Traian Podgoreanu, cu pagini limpezi şi sobre alternînd cu altele în care fantezia se mişcă liberă în asociaţii sugestive, este un îndemn spre noi cercetări consacrate operei, încă insuficient valorificată sub raport filozofic, a marelui gînditor şi om de cultură care a fost Tudor Vianu.

Petru Vaida

FENOMENOLOGIA ŞI PROBLEMATICA OMULUI

Studiul lui Al. Boboc* reprezintă o izbutită încercare de valorificare critică, în lumina concepţiei marxiste, a gîndirii etice şi axiologice a lui Max Scheler. Autorul pleacă de la convingerea că o interpretare marxistă nuanţată, ferită de aprecieri vulgarizatoare, este susceptibilă să ne dezvăluie un Scheler care poate deveni o prezenţă fecundă în dezbaterile actuale din domeniul eticii şi axiologiei. Preocuparea dominantă a cărţii rezidă în reliefarea elementelor înnoitoare pe care le comportă punctul de vedere fenomenologic al lui Max Scheler : depăşirea formalismului etic kantian şi fundamentarea axiologică a eticii. Cum era de aşteptat, analiza este orientată cu precădere spre principala operă a lui Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Formalismul în etică şi etica materială a valorii), scriere în care sînt expuse sistematic fundamentele concepţiei sale etice.

Se ştie că respingerea de către Kant a eticilor inductive, etici ale bunurilor şi scopurilor, a fost însoţită de respingerea posibilităţii de fundamentare a eticii în perspectivă axiologică. Cît priveşte respingerea eticilor inductive, ea a fost întreprinsă de Kant în numele evitării relativismului etic : principiile etice nu pot proveni din experienţa (inductivă) asupra lumii bunurilor şi scopurilor — obiecte empirice, căci în acest caz ele ar fi schimbătoare, aşa cum schimbătoare este lumea empirică din care sînt induse, şi n-ar putea constitui deci suportul vieţii morale. Dar Kant, asimilînd valorile lumii bunurilor şi scopurilor, conchide că o etică axiologică n-ar fi, nici ea, în măsură să depăşească dificultăţile inductivismului. Aşadar, la baza respingerii de către el a valorilor în calitate de suport al vieţii morale se află teza dependenţei acestora de bunuri şi scopuri. În logica sistemului său orice etică materială, deci şi o etică materială a valorii, este o etică a bunurilor şi scopurilor şi, în consecinţă trebuie evitată.

Max Scheler va fi de acord cu Kant în ceea ce priveşte necesitatea depăşirii relativismului etic şi, deci, a respingerii eticilor inductive, dar nu va accepta ideea că orice etică materială este o etică a bunurilor şi scopurilor. Raţionamentul lui Kant pleca de la supoziţia lipsei de autonomie a valorilor în raport cu obiectele empirice, dar tocmai această supoziţie va fi atacată de către Scheler ca de nesusţinut. Analizele sale relevă independenţa şi transcendenţa valorilor în raport cu lucrurile concrete. Valorile sînt ireductibile la manifestările lor empirice şi, de aceea, nu pot fi identificate cu bunurile şi scopurile. Iată de ce o etică materială a valorii nu este implicit o etică a bunurilor şi scopurilor. Fundamentarea tezei autonomiei valorilor deschide astfel, în concepţia lui Scheler, posibilitatea unei fundări axiologice a eticii, care, fără a reveni la dificultăţile relativismului etic, reprezintă, totodată, o depăşire a formalismului rigorist.

Aceste probleme, expuse aici cu totul schematic, formează, în cartea lui Al. Boboc, obiectul unei largi analize.

Critica pe care Max Scheler o face unor teze şi supoziţii ale eticii kantiene nu este o critică imanentă, ci, mai degrabă, modalitatea în care el îşi expune propria concepţie. Fidel acestui spirit al operei principale a filozofului, Al. Boboc, în expunerea sa, va face să cadă accentul nu pe critica scheleriană a formalismului, ci pe redarea principiilor pozitive pe care se întemeiază etica materială a valorii. Preocuparea permanentă de a sublinia viabilitatea punctului de vedere axiologic în etică nu-l împiedică însă să dezvăluie marile dificultăţi pe care le implică teza autonomiei valorilor. În viziunea lui Scheler, viaţa morală este pusă în dependenţă de posibilitatea de a surprinde corelaţiile apriorice dintre valori. Distanţîndu-se critic de punctul de vedere potrivit căruia ordinea în care sînt ierarhizate valorile este fundamentată în însăşi esenţa acestora, Al. Boboc, dintr-o perspectivă materialistă asupra istoriei, va susţine că ideea de ierarhie a valorilor are sens numai ,,...din punctul de vedere al funcţionalităţii lor, al raporturilor valorilor cu lumea socială, cea care impune un primat al preferinţei, o valoare dominantă" (p. 241). Pe această bază el schiţează posibilitatea unei etici axiologice care să evite autonomismul valorilor, fără a recădea în insuficienţele formalismului etic.

---

* Al. Boboc, *Etică şi axiologie în opera lui Max Scheler*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971, 246 p.

Delimitarea noţiunii de *apriori* material, în opoziţie cu *apriorismul* formal kantian, este esenţială pentru constituirea eticii axiologice. Prin *apriori* Scheler înţelege un domeniu al esenţelor pure, indefinisabile, aparţinînd datului. Fiind indefinisabile, aceste esenţe sînt accesibile numai intuiţiei, experienţei fenomenologice. În acest *apriori* material Scheler distinge între o sferă a esenţelor *logice*, inteligibile şi o sferă a esenţelor *alogice*, reprezentate de valori. Dacă esenţele inteligibile alcătuiesc planul semnificaţiilor, în schimb valorile sînt ireductibile la semnificaţii. Dacă primele sînt accesibile gîndirii ,,pure", cele secunde, dimpotrivă, sînt accesibile numai sentimentului ,,pur". Alături de latura logică a spiritului este admisă, aşadar, o latură emoţională, alogică. Există o ,,prindere" pur raţională a obiectului — intuiţia intelectuală, şi există o ,,prindere" pur emoţională a acestuia — intuiţia emoţională. Delimitarea domeniului valorilor (esenţe alogice) şi a unei părţi emoţionale a spiritului căreia ele să-i fie accesibile, fac posibilă delimitarea specificului cunoaşterii axiologice, destinată de către Scheler să joace un rol decisiv în elaborarea principiilor etice.

Acest specific al cunoaşterii axiologice, ca bază a întemeierii eticii, va face obiectul unei atenţii speciale în cartea lui Al. Boboc. Aceasta se vede, în primul rînd, din felul în care este condusă analiza *Formalismului*..., dar şi din locul rezervat cercetărilor lui Scheler asupra vieţii emoţionale. Tratarea într-un capitol aparte a acestor cercetări este destinată, în planul lucrării, să pregătească înţelegerea originalităţii actelor axiologice (iubire, preferinţă, percepţie-afectivă) — expresii ale părţii emoţionale a spiritului prin care sînt ,,prinse" valorile şi ierarhia lor. În specificul cunoaşterii axiologice autorul vede, dealtfel, elementul de căpetenie prin care Scheler se inserează activ în dezbaterile actuale din domeniul eticii şi axiologiei. În această perspectivă, operei sale i se acordă semnificaţia unei pledoarii împotriva tendinţelor reducţioniste, de factură cantitativistă, care se manifestă în domeniile amintite. ,,O tratare semiotică, matematică şi informaţională a cîmpului axiologic — apreciază Al. Boboc — nu poate fi decît subordonată analizei axiologice, singura care pune în evidenţă specificul dimensiunii valorice, atît în genere, cît şi la diversele nivele ale constituirii ei" (p. 242—243).

Cîteva cuvinte se impun despre locul rezervat, în ansamblul studiului, primelor lucrări ale lui Scheler. În aceste prime lucrări apar concepte şi principii care vor fi reluate şi aprofundate în lucrările ulterioare, mai cu seamă în *Formalismul în etică şi etica materială a valorilor*. Încă în *Beiträge zur Feststellung der Beziehung zwischen der logischen und ethischen Prinzipien* (Studii asupra raporturilor dintre principiile logice şi cele etice) vom găsi prefigurată teza autonomiei valorilor sub forma deosebirii dintre valoare şi existenţă (ireductibilitatea axiologicului la existenţă). Tot aici este anticipată, prin consideraţiile relative la sentimentul valorii, modalitatea specifică de realizare a cunoaşterii axiologice: experienţa valorilor nu se poate realiza prin raţiune, ci numai prin intermediul unor fenomene de conştiinţă care ţin de sfera sentimentului. Originalitatea laturii alogice în ansamblul fenomenelor de conştiinţă este anticipată prin afirmarea naturii suprapsihologice a sentimentului valorii. În *Arbeit und Ethik* (Muncă şi etică), punîndu-şi problema valorii morale a muncii Scheler va ajunge la ideea obiectivităţii axiologicului. Teza sa cu privire la independenţa conştiinţei (inclusiv a celei morale) faţă de raporturile de producţie, anunţă încă de pe acum, orientarea idealistă generală a filozofiei sale, ca şi consecinţele acestei orientări asupra concepţiei etice. În *Die transzendentale und die psychologische Methode* (Metoda transcedentală şi metoda psihologică) găsim premisele criticii formalismului în etică, şi noţiunea de *apriori* material, a căror importanţă, aşa cum s-a văzut, este decisivă în geneza eticii axiologice.

Ceea ce autorul urmăreşte prin analiza acestor prime lucrări, este de a ne convinge că M. Scheler, încă înainte de a adopta metoda fenomenologică, ajunsese la unele din ideile pe care apoi le va susţine cu ajutorul acestei metode. Ni se dă astfel posibilitatea de a urmări geneza unora dintre principiile şi tezele de bază ale eticii materiale a valorii.

Prezentarea gîndirii etice şi axiologice a lui M. Scheler într-un spaţiu atît de restrîns a constituit, desigur, o sarcină dificilă, dat fiind că o astfel de prezentare implică, într-un fel sau altul, întreaga sa gîndire filozofică. Autorul a găsit însă modalitatea de a ordona o informaţie vastă (urmărirea diferitelor influenţe care s-au exercitat asupra lui Scheler este relevantă în acest sens) după unele linii directoare capabile să reliefeze elementele durabile ale gîndirii scheleriene, ca şi neajunsurile ei.

Valoarea cărţii — fără a se reduce la aceasta — ni se pare a consta, în primul înd, în evidenţierea aspectelor încă actuale ale punctului de vedere axiologic al lui Max Scheler în contextul manifestării unor tendinţe contemporane reducţioniste în etică şi în faptul de a fi sugerat, de pe poziţii marxiste, posibilitatea unei fundamentări axiologice a eticii, prin renunţarea la idealismul tezei despre autonomia valorilor şi, totodată, prin evitarea formalismului rigorist. Nu fără însemnătate apare cunoaşterea punctului de vedere al lui Scheler pentru cei care studiază problematica axiologiei în filozofia românească dintre cele două războaie, problematică în care regăsim ecouri şi influenţe scheleriene.

Cornel Damian

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SIMPOZION ASUPRA TEORIEI SISTEMELOR

În încercarea de a asigura dezbaterilor teoretice din cadrul Cabinetului de filozofie al Institutului politehnic din Bucureşti, o permanentă şi temeinică deschidere spre o problematică contemporană, cu beneficii imediate şi de perspectivă privind perfecţionarea activităţii didactice şi fuziunea ei cu cercetarea ştiinţifică, catedra de filozofie a Institutului politehnic a organizat în zilele de 21–23 mai a.c. un simpozion cu tema : *Teoria sistemelor. Societatea socialistă ca sistem.* Dezbaterea a avut un caracter *interdisciplinar,* reunind specialişti cu formaţie ştiinţifică variată ; cele 18 contribuţii teoretice aparţinînd unor cadre didactice care predau filozofia, matematica, biologia, teoria automatelor, calculatoare, programare, sociologie, economie, socialism ştiinţific, psihologie, pedagogie, logică matematică, lingvistică etc., s-au înscris pe linia evidenţierii semnificaţiei teoretice şi metodologice a conceptului de sistem care a pătruns astăzi irezistibil în limbajul disciplinelor particulare dar şi în cel al disciplinelor filozofice. De asemenea, referenţii au încercat să scoată în evidenţă importanţa teoriei actuale a sistemelor pentru înţelegerea fundamentului teoretic profund al conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată.

Problematica teoretică pe care s-a axat dezbaterea este, în parte, şi o continuare a activităţii ştiinţifice a catedrei privind *praxiologia şi logica deontică* cu aplicaţie directă la cercetarea exigenţelor de normativitate şi a condiţiilor de creativitate ale acţiunii în societatea socialistă. Deschiderea simpozionului a fost încredinţată comunicărilor : *Perspectivă structural-sistemică şi praxiologică asupra sistemului social* (conf. univ. dr. Ion Tudosescu), *Un punct de vedere sistemic asupra organizării şi a conducerii* (conf. univ. dr. Ion Stăncioiu), *Teoria sistemelor şi acţiunea normată* (conf. univ. dr. Cornel Popa). Problema valorii euristice şi operaţionale a conceptului de sistem dinamic şi a exigenţelor sale logico-formale, amplu utilizat în cele mai diverse domenii de activitate a fost analizată în următoarele comunicări : *Conceptul de sistem dinamic* (conf. univ. dr. Vlad Ionescu), *Informaţie şi sistem* (şef de lucrări Petre Dimo şi asist. univ. Luca Serbănaţ), *Despre sistemele formale* (conf. univ. dr. Mircea Tîrnoveanu), *Teoria sistemelor şi limba* (prof. univ. dr. Emanuil Vasiliu), *Omul ca sistem* (conf. univ. dr. docent Victor Săhleanu), *Sistemul om-maşină din perspectivă ergonomică* (asist. univ. Doina Muşat).

Convergenţa ideilor de bază ale teoriei sistemelor şi ale praxiologiei în înţelegerea statutului omului societăţii socialiste — constructor al unui nou spaţiu existenţial — a fost urmărită pe multiple planuri şi de comunicările : *Norme şi valori în acţiunea umană* (lector univ. Oscar Hoffman), *Structură, sistem, creativitate* (asist. univ. Angela Vasiliu), *Teoria sistemelor şi corelaţia dintre personalitate şi societate* (lector univ. Georgeta Hălăşan),

Rev. filoz., 20 7, p. 875–876, Bucureşti, 1973

Sistem de norme etice (asist. univ. dr. Ioji Bonis), *Structura şi funcţiile sistemelor educaţionale* (lector univ. dr. Vasile Popescu), *Perspectivă sistemică asupra actului învăţării* (asist. univ. Ion Frăţilă). Un alt grupaj a fost reprezentat de comunicările : *Teoria sistemelor şi societatea socialistă multilateral dezvoltată* (lector univ. Alexandru Bădulescu), *Democraţia ca sistem* (asist. univ. Marin Trăistaru), *Sistemul politic în etapa făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate* (lector univ. Ion Pietraru). Aş sublinia în încheierea acestei succinte note utilitatea şi necesitatea continuării efortului de aprofundare a teoriei generale a sistemelor şi de modelare, cu ajutorul ei, a diferitelor laturi ale vieţii sociale. Valorificarea acestei perspective poate contribui, între altele, la ridicarea nivelului activităţii didactice şi la sporirea eficienţei educative a acesteia.

Alexandru Bădulescu

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior LIBRI", boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ȘI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. I (**Problema cunoaşterii**), 1969, 785 p., 34 lei; vol. II (**Destinul omenirii**, vol. 5), 1971, 764 p., 34 lei; vol. III (1. **Istoria filozofiei moderne**; 2. **Problema ontologică**), 1972, 536 p., 27 lei.

ION BANU, **Platon heracliticul. Contribuţie la istoria dialecticii**, 1972, 243 p., 25 lei.

Acad. C. I. GULIAN (sub. red.), **Confruntări despre om şi cultură**, 1972, 188 p., 8 lei.

ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei; vol. IV, 1972, 655 p., 20 lei.

* * * **Istoria filozofiei româneşti**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR ERNEST MAŞEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil şi imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 311 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

E. FISCHBEIN şi C. VOICU (sub. red.), **Interacţiunea proceselor cognitive. Studii şi cercetări experimentale**, 1973, 323 p., 12 lei.

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul şi activitatea umană. Atenţia şi zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPĂNOIU, **Relaţii umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

SOCIOLOGIE

OVIDIU BĂDINA (sub. red.), **Tineret rural. Participare şi acţiune socială**, colecţia „Tineretul şi lumea de mîine", 1972, 255 p., 10,50 lei.

MARIA FULEA şi MARIA COBIANU, **Organizarea muncii în cooperativele de producţie** „Bibliotheca sociologica 2", 1972, 371 p., 12 lei.

HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 371 p., 12 lei.

MIRCEA ŞILEŢCHI şi LISETTE CURTA, **Modelarea matematică a proceselor sociale**, „Bibliotheca sociologica 1", 1972, 267 p., 7,75 lei.

MARIA POPESCU şi AL. TĂNASE (sub. red.), **Sociologia şi ştiinţa conducerii**, 1972, 371 p., 1 pl., 12 lei.

REV. FILOZ., 20, 7, P. 745–876, BUCUREŞTI, 1973

I.P.I. – c. 2076

43 503

Lei 20 —

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

T 8000

TOMUL 20, 1973

B Astra.

8

DIN SUMAR:

CONSIDERAŢII PRIVIND DIALECTICA INTERESELOR NAŢIONALE ŞI INTERNAŢIONALE ÎN DEZVOLTAREA SOCIALĂ
ILIE RĂDULESCU

REALITATE ŞI CONSTRUCŢIE TEORETICĂ
GH. SOCOL

DESPRE O FUNDAMENTARE AXIOLOGICĂ A ETICII OMULUI DE ŞTIINŢĂ
HENRIK JANKOWSKI (R. P. Polonă)

PASCAL-GÎNDITORUL
G. I. GULIAN

EVOLUŢIA GÎNDIRII ESTETICE SARTRIENE
MAGDA STROE

IMPORTANŢA SOCIAL-POLITICĂ A ÎNVĂŢĂMÎNTULUI PUBLIC LA SATE ÎN ŢARA ROMÂNEASCĂ ÎN DECENIUL PREMERGĂTOR REVOLUŢIEI DIN 1848
G. D. ISCRU

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECŢIEI DE FILOZOFIE ŞI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE

COMITETUL DE REDACŢIE

Redactor-şef: OCTAVIAN CHEŢAN

Membri: GHEORGHE ACHIŢEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNÖ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În ţară, revistele se pot procura (direct sau prin poştă) şi prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, Bucureşti, str. Gutenberg 3 bis, sectorul VI, iar abonamentele se primesc la oficiile poştale, agenţiile poştale, factorii poştali şi difuzorii de presă din întreprinderi şi instituţii.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin ,,Întreprinderea de comerţ exterior — LIBRI", Căsuţa poştală 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucureşti, România, sau la reprezentanţii săi din străinătate.

Manuscrisele, cărţile şi revistele pentru schimb, precum şi orice corespondenţă se vor trimite Comitetului de redacţie al ,,Revistei de filozofie", pe adresa : B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, Bucureşti.
Telefon 50. 61. 65
Colaboratorii sînt rugaţi să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 8000

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 20 Nr. 8 1973

SUMAR

Pag.

STUDII SI ARTICOLE

- ILIE RĂDULESCU, Consideraţii privind dialectica intereselor naţionale şi internaţionale în dezvoltarea socială 881
- GH. SOCOL, Realitate şi construcţie teoretică 891
- HENRYK JANKOWSKI (Polonia), Despre o fundamentare axiologică a eticii omului de ştiinţă 905

350 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI PASCAL

- C. I. GULIAN, Pascal—gînditorul 911

STUDII DE ISTORIA ESTETICII

- Al. HUSAR, Baumgarten şi conceptul de estetică 919
- MIANA BRUCĂR, Ideile estetice ale lui Denis Diderot 927
- MAGDA STROE, Evoluţia gîndirii estetice sartriene 939

OPINII DESPRE CĂRŢI

- DUMITRU MATEI, Poziţia de estetician fondator a lui Mihail Dragomirescu . . . 951

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- G. D. ISCRU, Importanţa social-politică a învăţămîntului public la sate în Ţara Românească în deceniul premergător revoluţiei din 1848 961

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Sesiune de referate şi comunicări consacrată educaţiei laice, ateiste a maselor (*George Podani*); Comemorarea lui John Stuart Mill la Academie; 350 de ani de la naşterea lui Blaise Pascal; Sesiune ştiinţifică consacrată aniversării a 300 de ani de la naşterea lui Dimitrie Cantemir (*S.O.*) 973

Rev. filoz., 20, 8, p. 877–975, Bucureşti, 1973.

19082

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 20 № 8 **1973**

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

- ИЛИЕ РЭДУЛЕСКУ, К вопросу о диалектике национальных и интернациональных интересов в общественном развитии 881
- Г. СОКОЛ, Действительность и теоретическая конструкция 891
- ХЕНРИК ЯНСКОВСКИЙ (Польская Народная Республика) Об аксиологическом обосновании этики ученого 905

350 ЛЕТ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Б. ПАСКАЛЯ

- К. И. ГУЛИАН, Паскаль — мыслитель. 911

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ЭСТЕТИКИ

- АЛ. ХУСАР, Баумгартен и понятие эстетики 919
- МИАНА БРУКЭР, Эстетические идеи Дени Дидро 927
- МАГДА СТРОЕ, Эволюция эстетического мышления Сартра 939

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- ДУМИТРУ МАТЕЙ, Позиция Михаила Драгомиреску как основателя эстетической системы. 951

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Г. Д. ИСКРУ, Общественно-политическое значение гражданской школы в селах Валахии в предшествующее революции 1848 года десятилетие . . . 961

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Реферативная сессия, посвященная светскому, атеистическому воспитанию масс. *(Георги Подани)*; Празднование юбилея Дж. Стюарта Милля в академии; 350 лет со дня рождения Блеза Паскаля; Научная сессия посвященная празднованию трехсотлетия со дня рождения Димитрия Кантемира *(С.О.)* 973

Rev. *filoz.*, **20**, *8*, p. 877–975, **București**, 1973.

REVISTA DE FILOZOFIE (REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 20 N° 8 1973

SOMMAIRE

Page

ÉTUDES ET ARTICLES

- ILIE RĂDULESCU, Considérations au sujet de la dialectique des intérêts nationaux et internationaux dans le développement social 881
- GH. SOCOL, Réalité et construction théorique 891
- HENRYK JANKOWSKI (R. P. de Pologne), Sur un fondement axiologique de l'éthique de l'homme de science 905

350 ANS DEPUIS LA NAISSANCE DE BLAISE PASCAL

- C.I. GULIAN ,Pascal—le penseur 911

ÉTUDES D'HISTOIRE DE L'ESTHÉTIQUE

- AL. HUSAR, Baumgarten et le concept d'esthétique 919
- MIANA BRUCĂR, Les idées esthétiques de Denis Diderot 927
- MAGDA STROE, L'évolution de la pensée esthétique de Sartre 939

OPINIONS SUR LES LIVRES

- DUMITRU MATEI, La position d'esthéticien fondateur de Mihail Dragomirescu . . 951

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- G. D. ISCRU, L'importance sociale et politique de l'enseignement publique dans les villages de la Valachie dans la décennie d'avant la révolution de 1848 961

LA VIE SCIENTIFIQUE

- Session de compte rendus et communications consacrés à l'éducation laïque, athéiste des masses (*Georges Podani*) ; La commémoration de John Stuart Mill à l'Académie ; 350 ans depuis la naissance de Blaise Pascal ; La Session scientifique consacrée au tricentenaire de la naissance de Dimitrie Cantemir (*S.O*). 973

Rev. filoz,. **20**, *8*, p. 877–975, București, 1973.

STUDII ŞI ARTICOLE

CONSIDERAŢII PRIVIND DIALECTICA INTERESELOR NAŢIONALE ŞI INTERNAŢIONALE ÎN DEZVOLTAREA SOCIALĂ

DE

ILIE RĂDULESCU

Evoluţia omenirii în epoca contemporană, dezvoltarea sistemului socialist mondial şi a mişcării comuniste şi muncitoreşti evidenţiază, ca trăsătură caracteristică, interacţiunea obiectivă dintre factorii naţionali şi internaţionali în progresul fiecărei naţiuni şi al societăţii umane pe plan mondial. În legătură cu aceasta, una din cele mai importante probleme care confruntă gîndirea teoretică şi practica politică în lumea de azi, este relaţia dintre interesele naţionale şi cele internaţionale, dintre dezvoltarea naţiunilor şi cooperarea lor pe tărîm politic, economic, cultural ş.a.m.d. Sînt cunoscute încercările multor politologi şi gînditori burghezi de a minimaliza rolul naţiunii şi al intereselor naţionale în condiţiile actuale, de a le contrapune organisme supranaţionale, integraţioniste. Cunoscutul om de ştiinţă englez Arnold J. Toynbee socoteşte că acum, în era definită de el atomică, „o autoritate mondială a devenit necesară'' pentru a controla energia nucleară şi a salva specia umană de „sinuciderea în masă'' care ar fi urmarea unui război atomic, după cum ar deveni necesară o altă „autoritate mondială'' care să controleze producţia şi distribuţia hranei pentru a preveni dispariţia speciei umane prin foamete. Pornind de la alte considerente, juristul american R. Falk revendică acelaşi lucru şi anume crearea unui „mecanism transnaţional'', întemeiat pe forme ale unei „guvernări centralizate'', deoarece „imperativele ecologice, de securitate şi de bunăstare, converg către un control central extins asupra întregii planete''.

Nu puţini sînt autorii burghezi care, în faţa problemelor pe care le pune dinamismul forţelor de producţie, consideră că acestea „nu se mai pot acomoda'' cu frontierele naţionale, devenite „prea înguste'', şi că deci, se impun forme de viaţă politică suprastatală, cu toate consecinţele sociale şi politice care decurg de aici — renunţarea la suveranitatea naţională, neglijarea intereselor naţionale sub pretextul promovării celor internaţionale, adîncirea discrepanţelor social-economice între naţiuni etc. Este

Rev. filoz., 20, 8, p. 881–890, Bucureşti, 1973.

lesne de înțeles actualitatea prezenței gîndirii marxist-leniniste în confruntările ideologice pe aceste probleme, contribuția sa la afirmarea, în plan teoretic și practic-politic, a ideilor suveranității, independenței statelor, a celor privind respectarea intereselor vitale, naționale și internaționale, ale popoarelor.

În legătură cu toate acestea, și cu desfășurarea procesului revoluționar mondial, a luptei antiimperialiste, are o mare importanță teoretică și politică analizarea intereselor sociale generale și, în cadrul acestora, a intereselor *naționale* și *internaționale* ca mobiluri ale luptei de emancipare a popoarelor. Pentru toate epocile istorice, dar mai ales pentru epoca contemporană în care are loc trecerea omenirii de la capitalism la socialism, cauzele care pun în mișcare masele populare, largi forțe sociale, nu pot fi evidențiate în afara analizării intereselor lor sociale și naționale. A dezvălui adevăratele mobiluri ale progresului uman, adevăratele forțe motrice ale progresului istoric contemporan înseamnă, între altele, a evidenția *interesele fundamentale* care animă diferite clase sociale, popoare, națiuni, corelația dialectică dintre aceste interese și cerințele dezvoltării societății. O asemenea abordare se înscrie ca o necesitate și pentru elucidarea problemelor complexe pe care le ridică evoluția statelor socialiste, dialectica factorilor naționali și internaționali în progresul lor social-istoric.

Definirea exactă a esenței intereselor naționale și internaționale ale țărilor socialiste are o deosebită importanță politică practică, contribuind la definirea forțelor motrice ale dezvoltării acestor țări, la aprecierea științifică a rolului și locului pe care îl au, în mersul înainte spre comunism, atît eforturile *interne*, activitatea constructivă a fiecărui popor, cît și relațiile *internaționale*, solidaritatea internaționalistă și cooperarea între popoarele tuturor țărilor socialiste. Ea are, de asemenea, semnificații practice deosebite pentru elaborarea politicii interne și externe a statelor socialiste, pentru definirea și promovarea principiilor și normelor de relații dintre aceste state, în așa fel încît să se asigure dezvoltarea lor ca state suverane, în strînsă unitate internaționalistă bazată pe respectarea intereselor naționale, pe armonizarea intereselor internaționale comune.

În cele ce urmează ne propunem să prezentăm cîteva considerații cu privire la conținutul și sfera intereselor naționale și internaționale, la reflectarea lor în teoria și practica relațiilor internaționale.

În gîndirea filozofică și concepția politică marxist-leninistă, *interesul* reprezintă una din categoriile fundamentale ale materialismului istoric, care desemnează trebuințe umane de o asemenea importanță socială, încît acționează ca forțe motrice, ca stimuli fundamentali ai activității omenești [1]. Desigur, interesele dau expresie fie unor necesități individuale ale persoanei, fie unor necesități colective ale oamenilor ca membri ai unei clase sociale ori ai unei comunități sociale mai mari cum este națiunea.

Ca făuritor de valori materiale și spirituale, omul intră în relații cu alți oameni în cadrul societății din care face parte, ori cu alte comunități umane, pe plan internațional. În acest schimb reciproc de activități se nasc necesități, individuale sau colective, iar acestea se constituie în interese fie personale, fie de clasă, fie naționale. Interesele constituie, de aceea, o exprimare *directă* a poziției sociale a oamenilor într-o societate dată, în sistemul producţiei materiale, al vieţii politice şi sociale date, o exprimare a nevoilor generate de această situaţie socială concretă. De aceea, în orînduirile bazate pe clase, interesele au caracter *de clasă*, poartă amprenta apartenenţei individului la o clasă socială sau alta, iar satisfacerea acestor interese se află în relaţie organică cu evoluţia clasei sociale respective, cu poziţia pe care o ocupă în societate, cu lupta de clasă pe care o duce pentru afirmarea propriilor interese. Interesele de clasă sînt relevate în procesul dezvoltării sociale, în condiţiile luptei de clasă, ale ciocnirii de interese cu clasele sociale opuse. Ele influenţează toate celelalte interese sociale ale oamenilor, atît pe cele personale, cît şi pe cele de familie, iar în planul raporturilor cu alte popoare, pe cele naţionale şi internaţionale, specifice comunităţii umane respective.

---

[1] *Mic dicționar filozofic*, Edit. politică, București, 1969, p. 186.

Interesele *naţionale* au şi ele un caracter obiectiv, o determinare social-economică şi politică concretă. Ele dau expresie unor necesităţi concrete ale dezvoltării naţiunii ca comunitate umană liberă şi suverană în raporturile cu alte naţiuni. Astfel, conţinutul intereselor naţionale este strîns determinat de factorii ce stau la baza constituirii şi fiinţării naţiunii : comunitatea de teritoriu, de limbă, de viaţă economică, de factură psihică, de conştiinţă naţională. Închegarea unor asemenea trăsături definitorii a stat la baza transformării popoarelor în naţiuni, iar afirmarea lor în relaţiile cu alte naţiuni — de-a lungul istoriei — a dat consistenţă vieţii naţionale, a dat putinţă să se afirme personalitatea naţiunilor, capacitatea lor proprie de creaţie, rolul lor ca factori de progres în concertul mondial al popoarelor. Însăşi evoluţia istorică a societăţii moderne, iar în ultima jumătate de veac a societăţii socialiste, a pus în evidenţă că între interesele majore ale naţiunilor, de care este legată perpetuarea fiinţei lor, se numără : apărarea integrităţii teritoriului pe care fiinţează, cultivarea şi promovarea limbii şi culturii naţionale, formarea unui complex economic naţional, dezvoltarea unei vieţi economice independente, asigurarea unui grad înalt de civilizaţie pe teritoriul patriei. Iar dacă avem în vedere rolul factorului statal în promovarea intereselor naţionale, în realizarea progresului istoric al naţiunii, una din necesităţile sociale care s-a constituit în interes naţional odată cu formarea statului naţional este păstrarea şi afirmarea *suveranităţii* de stat în relaţiile cu alte state.

O încercare de caracterizare sintetică a intereselor naţionale, aşa cum rezultă din analiza evoluţiei istorice a naţiunilor, ne conduce la cîteva concluzii şi anume, că aceste interese : a) au o determinare social-economică şi politică obiectivă, independentă de conştiinţa şi voinţa claselor sociale, a partidelor politice şi guvernelor ; b) constituie o categorie complexă, incluzînd interese de prim ordin ale naţiunii care îi asigură progresul economic, spiritual, fructificarea valenţelor sale creative ca comunitate umană distinctă de alte naţiuni ; c) au un conţinut istoric, îmbracă aspecte particulare concrete, în funcţie de natura orînduirii sociale, de stadiile dezvoltării naţiunii şi fiinţează atîta vreme cît fiinţează naţiunea ; d) sînt puternic influenţate de existenţa claselor sociale, de natura şi interesele claselor sociale şi partidelor politice aflate la cîrma ţării ; e) sînt puse în evidenţă în sfera comunicării cu alte naţiuni, cu alte state, promovarea lor în raporturile internaţionale devenind unul din motivele de bază ale activităţii politice externe a claselor sociale şi forţelor politice conducătoare în societate.

O importantă cerință științifică în abordarea națiunii și evoluției intereselor naționale o constituie analiza determinării lor de clasă, a influențelor pe care le exercită asupra constituirii și promovării lor existența claselor sociale, dinamica raporturilor dintre ele.

În condițiile orînduirii capitaliste, interesele naționale sînt profund influențate de interesele claselor dominante, ale burgheziei care, ca clasă dominantă, caută să ridice propriile sale interese la rangul de interese generale, naționale și să obțină prin acțiunile ei politice și ideologice o adeziune socială mai largă la promovarea acestor interese pe planul politicii externe. Date fiind contradicțiile antagonice care macină orînduirea capitalistă, însăși afirmarea intereselor naționale ale statelor capitaliste în planul vieții internaționale are un caracter contradictoriu, adesea antagonic, ceea ce împiedică respectarea și realizarea deplină a acestor interese în raporturile cu alte state. Contradicțiile sînt în acest caz de două feluri. Pe de o parte, contradicțiile dintre interesele reale ale națiunii (asigurarea libertății naționale, a suveranității, progresului social etc.) susținute de forțele sociale progresiste, de masele populare — și tendințele burgheziei de a afirma pe prim plan interesele ei specifice (de pildă, interesul de a realiza profituri mari din exportul de mărfuri și de capital), lezînd suveranitatea, independența țării. Pe de altă parte, contradicțiile dintre națiunile burgheze pe plan internațional, cea mai importantă dintre acestea fiind contradicția dintre marile puteri imperialiste și națiunile din țările mici și mijlocii, și care se concretizează fie în perpetuarea regimului colonial, fie în promovarea unor forme de relații internaționale bazate pe inegalitatea statelor, pe ingerințe în afacerile interne și încălcarea suveranității de stat. În asemena condiții, relația național-internațional, avînd un caracter antagonic, generează instabilitate politică, conflicte de interese între state, frînarea progresului unor națiuni în favoarea altora.

Pe plan ideologic și politic, în jurul apărării și promovării intereselor naționale în lumea capitalistă se duce o continuă luptă de idei, o necontenită luptă de clasă, forțele sociale progresiste, masele de bază ale națiunii, în primul rînd muncitorimea revoluționară, acționînd pe linia asigurării progresului național, pentru a determina clasele dominante — ușor dispuse la compromisuri neprincipiale în politica internațională, gata să aservească țara unor puteri străine dacă îngustele lor interese de clasă o cer — să apere interesele naționale ale poporului, să întărească suveranitatea și independența de stat. În această confruntare de interese și de concepții forțele sociale înaintate dau expresie liniilor fundamentale ale progresului națiunii, înfăptuirii nu numai a intereselor naționale imediate, ci și a celor *de perspectivă*, soluționarea acestora făcîndu-se *nu* în opoziție cu interesele altor națiuni, *nu* pe seama intereselor altor națiuni, ci în spiritul *respectului* față de alte națiuni și popoare, în condiții de *solidaritate* activă și *alianță* cu forțele sociale înaintate din alte țări. Așa cum remarca în mod just Constantin Vlad, în ceea ce privește poziția față de prezentul și viitorul națiunii (deci, față de interesele sale naționale și internaționale —*I.R.*) clasa muncitoare, oamenii muncii, forțele sociale avansate nu au o simplă conștiință a apartenenței la națiune, a necesității continuității națiunii în perspectivă, ci sînt profund atașate celor mai nobile idealuri de progres ale națiunii, conștiente că acest progres este indisolubil legat de eliberarea socială, de înaintarea națiunii pe calea socialismului și comunismului [2].

Rezultă că, de combativitatea forțelor sociale purtătoare ale unui nou mod de producție (socialismul), de capacitatea forțelor politice care le conduc de a exprima în programul și activitatea lor interesele naționale *reale* ale propriului *popor*, de capacitatea lor de a ralia mase largi în jurul ideilor privind apărarea și promovarea intereselor națiunii, libertatea și progresul națiunii, depinde în bună măsură transformarea luptei pentru emanciparea națiunii într-o parte activă a luptei generale pentru socialism. De aceea partidele comuniste și muncitorești, clasa muncitoare, își pot realiza misiunea lor istorică în măsura în care devin forțe politice naționale, în sensul de forțe care apără interesele oamenilor muncii, ale propriului popor, luptă pentru promovarea acestora, caută să găsească soluții problemelor prezente și de perspectivă de care depind libertatea națională și socială, dezvoltarea independentă și suverană a țării, progresul său material și spiritual. În procesul apărării și promovării atît a intereselor sociale, de clasă ale oamenilor muncii, cît și a intereselor naționale, *de prim ordin* ale poporului, ale propriei națiuni, dezvoltînd totodată raporturile de solidaritate internaționalistă cu forțele înaintate din alte țări, se dezvoltă și se consolidează relațiile partidului comunist cu cele mai largi categorii sociale ale națiunii, crește prestigiul său politic, se statornicește încrederea reciprocă între el și masele populare.

În societatea socialistă, dată fiind natura deosebită a claselor sociale, caracterul social omogen al națiunii, interesele naționale capătă forma unor interese generale, dau expresie unor valori fundamentale ale națiunii socialiste. Conținutul lor este determinat de condițiile noi de existență ale națiunii, de natura orînduirii socialiste. Clasa muncitoare avînd rolul de forță socială conducătoare în sistemul relațiilor sociale generate de orînduirea socialistă, fiind clasa de bază a acestei orînduiri, a națiunii socialiste, influențează direct, într-un mod hotărîtor, constituirea, afirmarea și împlinirea intereselor naționale ale țării sale. Se poate spune că, în socialism — spre deosebire de situația națiunii în capitalism — interesele naționale cuprind, în conținutul lor, ca factor preponderent, determinant, interesele clasei muncitoare, ridicate la grad de generalitate, însușite ca interese proprii de către celelalte forțe sociale ale națiunii socialiste — țărănimea, intelectualitatea, toți ceilalți oameni ai muncii ; interesele naționale au în socialism o sferă de clasă mai generală (exprimă interesele tuturor claselor sociale existente în această orînduire), au un grad mai înalt de generalitate socială, o stabilitate puternică și posibilități de realizare incomparabil mai mari.

La aceasta contribuie factorii de bază ai structurii economice și sociale a orînduirii socialiste : caracterul unitar, *socialist* al proprietății asupra mijloacelor de producție ; afirmarea *puterii de stat* ca putere națională, respectiv ca *putere a tuturor* forțelor sociale componente ale națiunii ; comunitatea intereselor sociale și deci naționale ale acestor clase și forțe sociale ; adîncirea raporturilor de *unitate și alianță* între muncitori, țărani, intelectuali în procesul accentuării caracterului social omogen al națiunii.

---

[2] Constantin Vlad, *Eseuri despre națiune*, Edit. politică, București, 1971, p. 37.

Arătam mai înainte că interesele naţionale ale statelor sînt puse în evidenţă în sfera comunicării cu alte state, cu alte naţiuni şi popoare. De aici decurge cu necesitate concluzia potrivit căreia, dat fiind faptul că fiecare naţiune se dezvoltă într-un complex de raporturi cu alte naţiuni, interesele sale naţionale suferă influenţa acestor raporturi.

O altă concluzie, însă, este aceea că în sfera comunicării cu alte state se constituie un gen de interese specifice ale naţiunii—*interesele sale internaţionale*. Acestea reprezintă acea categorie de interese care ţin de rolul factorilor internaţionali în dezvoltarea naţiunii, de influenţa pe care aceştia o exercită asupra existenţei naţiunii, a orînduirii sociale, a împlinirii intereselor naţionale. Aici se includ în primul rînd interesele politice, economice, ideologice etc. legate de asigurarea condiţiilor internaţionale favorabile pentru dezvoltarea orînduirii socialiste, a economiei naţionale, ştiinţei şi culturii, pentru apărarea cuceririlor revoluţionare ale naţiunii. Constituirea intereselor internaţionale ale naţiunii are determinări obiective, este rezultanta unui întreg complex de factori de ordin politic, economic, ideologic, istoric şi chiar geografic. Între aceştia un rol esenţial joacă : natura orînduirii sociale, a claselor sociale aflate la conducerea statului ; stadiul dezvoltării economico-sociale a ţării, gradul de dependenţă a acestei dezvoltări de factorii internaţionali, de colaborarea şi cooperarea cu alte ţări (situaţia resurselor naturale naţionale) ; raportul forţelor politice pe plan internaţional, adică evoluţia luptei de clasă pe arena mondială, în condiţiile existenţei a două sisteme economico-sociale diferite ; nivelul atins de diviziunea mondială a muncii ; în particular, de diviziunea internaţională *socialistă* a muncii, şi locul şi rolul pe care naţiunea respectivă le ocupă în cadrul acestei diviziuni ; situaţia geografică a ţării respective şi influenţele pe care aceasta le are asupra evoluţiei sale ca entitate suverană, independentă, asupra realizării programului său de dezvoltare economică şi socială.

Interesele internaţionale ale statelor sînt organic legate de interesele naţionale, se constituie în mod obiectiv, ca şi acestea, ca urmare a unor condiţii *concret-istorice* în care se dezvoltă naţiunea în actuala epocă istorică a stadiului atins de civilizaţia materială şi spirituală pe glob, a modului în care se prezintă astăzi omenirea din punctul de vedere al orînduirilor sociale, a marei diversităţi pe care o prezintă popoarele din unghiul de vedere al forţelor de producţie, resurselor naturale, stării demografice, progresului ştiinţific şi cultural, civilizaţiei. Referindu-ne la natura obiectiv-determinată a colaborării şi cooperării internaţionale vom găsi aici tocmai acei factori care concură la constituirea unor interese internaţionale, specifice sau comune, ale naţiunilor. Printre acestea considerăm : a) dezvoltarea economică şi socială în epoca noastră, caracterizată în sfera producţiei materiale prin dominaţia marii industrii mecanizate, automatizate şi cibernetizate, exclude în mod implacabil autonomia, izolarea naţională, punînd în dependenţă progresul industrial al unei ţări, de progresul industrial mondial, de îmbinarea efortului naţional cu cooperarea internaţională ; b) progresul tehnic şi tehnologic contemporan, cerinţele creşterii forţei productive a naţiunilor, pentru a ridica standardul de viaţă, determină, ca o necesitate, dezvoltarea producţiei de mare serie, concentrarea producţiei şi a muncii, depăşirea graniţelor naţionale în ceea ce priveşte aprovizionarea tehnico-materială şi desfacerea, dînd astfel un caracter internaţional producerii şi realizării mărfurilor ; c) cunoaşterea umană, atît de importantă pentru progresul social, dacă avem în vedere că știința devine tot mai mult o puternică forță de producție, este rezultanta eforturilor tuturor popoarelor, fiecare adăugînd cuceriri noi la cunoașterea științifică, tehnologică, la creșterea capacității națiunilor de a produce valori materiale și spirituale necesare unei vieți sociale elevate; d) existența a două sisteme sociale mondiale (socialist și capitalist), cu structuri economice, politice și sociale diferite, cu țeluri de clasă radical deosebite, nu poate să însemne izolarea națiunilor (apropierea lor fiind un proces natural) și nici divizarea lor în blocuri economice (crearea unor „autarhii colective") sau în blocuri militare opuse, ci, dimpotrivă, devine firesc necesară dezvoltarea unor relații de coexistență pașnică, activă, incluzînd colaborarea și cooperarea internațională pe diverse planuri; e) influențele nocive ale progresului industrial asupra mediului ambiant fac necesară conjugarea eforturilor tuturor popoarelor pentru păstrarea și reproducerea condițiilor propice de mediu, pentru perpetuarea speciei umane.

În ceea ce privește națiunile socialiste, pe lîngă acești factori de generalitate mondială, există o serie de factori specifici, de o valoare politică deosebită, între care: a) comunitatatea de țeluri—eradicarea exploatării și edificarea socialismului și comunismului — atît cu națiunile socialiste, cît și cu clasa muncitoare și oamenii muncii din țările capitaliste, comunitate în care își au sorgintea solidaritatea internaționalistă, de clasă, într-ajutorarea tovărășească, procesul de integrare economică-socialistă; b) existența imperialismului, a cercurilor agresive și forțelor retrograde care nutresc speranțe de restaurare a vechilor rînduieli în țările socialiste, și care dau motivație interesului internațional al acestor țări de a coopera în lupta împotriva unei agresiuni imperialiste; c) nivelul tehnico-economic diferit de la țară la țară, și în multe cazuri mai redus decît în țările capitaliste dezvoltate, ceea ce constituie un element principial important în promovarea unei politici de cooperare activă, pentru a asigura egalizarea, pe trepte superioare, a nivelurilor dezvoltării tehnico-economice proprii, întărirea puterii economice a sistemului socialist mondial și depășirea celui capitalist, în cadrul confruntării economice pașnice cu acesta.

O caracteristică a intereselor internaționale constă în aceea că, de multe ori, ele coincid, fără a fi întrutotul identice cu interesele altor națiuni, ceea ce crează posibilitatea unei convergențe de acțiuni politice în planul relațiilor internaționale, între guvernele diferitelor state, sau între forțele sociale și politice din diferite țări, în afara cadrului statal organizat (cum sînt acțiunile de solidaritate revoluționară cu clasa muncitoare și oamenii muncii din țările capitaliste). În sfîrșit, trebuie remarcat că baza intereselor internaționale *comune* ale diferitelor state o constituie *similitudinea* orînduirilor sociale, coincidența intereselor de clasă ale forțelor sociale dominante în societate ori ale diferitelor partide politice guvernamentale. Cu cît sfera intereselor comune este mai largă, cu cît interesele lor naționale se află în interdependență cu interesele altor națiuni, cu atît interesele lor *internaționale* sînt mai apropiate, mai profunde.

Comunitatea intereselor internaționale poate exercita un rol înaintat, progresist sau retrograd, conservator.

Exemple de coincidență a intereselor și de acțiuni comune în scopuri progresiste, înaintate sînt, de pildă, similitudinea de interese ale popoarelor din diferite zone ale lumii în cucerirea libertății naționale și independenței de stat, şi care se concretizează în sprijinul reciproc dat acestei lupte. Aş aminti, de exemplu, sprijinul de care s-a bucurat lupta poporului bulgar pentru recucerirea independenţei de stat, din partea poporului român, a forţelor sale înaintate, care luptau la rîndul lor pentru neatîrnarea ţării şi realizarea statului naţional unitar şi independent. Sînt cunoscute, de asemenea, coincidenţa de interese şi de aici solidaritatea şi sprijinul reciproc ce caracterizează relaţiile dintre clasa muncitoare pe plan internaţional, mişcările de eliberare naţională, ţările sistemului socialist mondial.

Istoria a cunoscut şi cunoaşte situaţii în care similitudinea intereselor internaţionale a constituit baza unor acţiuni retrograde, conservatoare, îndreptate împotriva altor popoare. Chiar în epoca de transformare a popoarelor în naţiuni, de constituire a statelor naţionale, forţele sociale înaintate din diverse ţări europene au întîmpinat, în lupta lor de constituire a statului naţional, nu numai opoziţia reacţiunii feudale din propria ţară, ci şi intervenţia unor largi coaliţii de forţe feudale pe plan internaţional. Este cazul, spre exemplu, al revoluţiei de la 1848—1849 din ţările române, care au fost înăbuşite prin intervenţia militară a puterii feudale vecine — imperiul otoman, habsburgic şi ţarist,ostile progresului burghezo-democratic, constituirii poporului român într-un stat naţional unitar. Şi cît de concludent este exemplul Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie 1917 din Rusia, al primului stat socialist victorios, împotriva căruia s-a coalizat reacţiunea imperialistă internaţională, intervenind cu armele pentru a restaura puterea moşierilor şi burgheziei, de care erau strîns legate prin aceleaşi interese de clasă.

În condiţiile sistemului socialist mondial interesele internaţionale ale statelor ce făuresc noua orînduire socială au determinări necesare, şi punerea în evidenţă a factorilor care le generează constituie o problemă nesoluţionată încă pentru gîndirea şi practica politică marxist-leninistă. În literatura de specialitate, cînd se încearcă definirea intereselor internaţionale ale statelor socialiste se au în vedere fie cerinţele internaţionalizării forţelor de producţie, fie aspecte legate de apărarea cuceririlor revoluţionare împotriva imperialismului, de triumful socialismului pe plan mondial. Uneori se recurge la extrapolarea unor interese naţionale pe planul relaţiilor externe, prezentîndu-le pe acestea drept interese internaţionale ale statelor socialiste. Alteori, interesele internaţionale comune ale statelor socialiste sînt definite pornindu-se de la anumite necesităţi conjucturale, care ţin de stadiul construcţiei socialiste şi comuniste într-o ţară sau alta. Nu mai puţin nedialectice ne apar concepţiile care apreciază interesele naţionale ca derivînd din cele internaţionale, ceea ce evident, introduce un accentuat grad de subiectivism în definirea intereselor naţionale şi internaţionale ale popoarelor ţărilor socialiste. Ar fi greşit, de asemenea, să se considere că interesele internaţionale comune ale statelor socialiste se constituie dintr-o însumare aritmetică a intereselor lor naţionale, proiectate în planul raporturilor lor interstatale, al raporturilor cu alte state.

Interesele internaţionale comune ale naţiunilor socialiste sînt acea categorie de interese care dau expresie unor necesităţi politico-economice care *apropie* aceste naţiuni, a unor cerinţe comune privind crearea de condiţii optime ca factorul internaţional să nu frîneze, ci să favorizeze dezvoltarea internă a statelor socialiste, să faciliteze folosirea avantajelor ce decurg din transformarea socialismului într-un sistem mondial, să ducă la întărirea sistemului socialist mondial ca principal reazem al luptei antiimperialiste, pentru pace şi progres în lume. Întîlnim aici în primul rînd factori *cu acţiune permanentă*: comunitatea orînduirii sociale şi deci, similitudinea proceselor economice, sociale şi politice din aceste ţări privind dezvoltarea şi întărirea noii societăţi; ideologia comună—marxism-leninismul, ca factor teoretic ce stă la baza politicii interne şi externe; comunitatea scopurilor programatice fundamentale—făurirea orînduirii comuniste. De la luarea în consideraţie a acestor factori porneşte Partidul Comunist Român cînd afirmă că ceea ce *apropie* şi *uneşte* ţările socialiste este mai puternic, de durată şi de perspectivă decît ceea ce la un moment dat poate afecta unitatea, colaborarea şi cooperarea lor.

Ţările socialiste au în relaţiile reciproce interese internaţionale de bază comune pentru că, avînd orînduiri sociale similare, au de soluţionat probleme social-economice de bază asemănătoare sau apropiate, strîns legate de comunitatea factorilor mai sus amintiţi. Fiind legate într-o măsură sau alta de cooperarea şi colaborarea cu alte ţări socialiste, interesele unei ţări socialiste privind dezvoltarea forţelor de producţie, a ştiinţei şi tehnicii, asigurarea securităţii sale internaţionale etc. devin interese internaţionale ce se interferează în planul raporturilor externe cu interesele celorlalte state socialiste. Se poate spune că interesele internaţionale *comune* ale statelor socialiste reprezintă punctul de interferenţă a intereselor lor naţionale şi internaţionale în planul raporturilor reciproce interstatale. Căci de fapt, dezvoltarea economică, culturală, socială, întărirea orînduirii socialiste, asigurarea securităţii internaţionale sînt, în acelaşi timp, interese ale fiecărei naţiuni socialiste şi de ansmblu ale sistemului socialist mondial. Se poate conchide că interesele internaţionale ale popoarelor ţărilor socialiste reflectă tendinţe asemănătoare ale acestor popoare, nevoi a căror satisfacere este legată de cooperarea şi colaborarea internaţională dintre statele socialiste şi a căror soluţionare conduce la întărirea sistemului socialist mondial, a forţelor revoluţionare ale socialismului.

Desigur, nu trebuie trecut cu vederea că diversitatea condiţiilor în care are loc construcţia socialistă şi comunistă în fiecare ţară, stadiile diferite de dezvoltare în care se află aceste ţări, îşi pun amprenta asupra intereselor lor internaţionale, determină formarea unor interese particulare, specifice, au influenţă asupra modalităţilor de participare la cooperarea şi colaborarea cu celelalte ţări, fără a afecta, evident, conţinutul şi forma de manifestare a intereselor fundamentale, internaţionaliste. Problema constă în a găsi căile de armonizare a intereselor internaţionale fundamentale, de soluţionare justă, în interesul comunităţii mondiale a socialismului şi a fiecărei naţiuni socialiste, a contradicţiilor ce pot apărea între interesele naţionale şi cele internaţionale ori între diferite ţări, în procesul dezvoltării relaţiilor bilaterale şi multilaterale specifice sistemului socialist mondial. Căci solidaritatea internaţionalistă—element hotărîtor al unităţii sistemului socialist mondial—îşi găseşte trăinicia în respectarea deopotrivă a intereselor propriei naţiuni, intereselor celorlalte naţiuni socialiste şi intereselor socialismului pe plan mondial.

Nu ne propunem să abordăm multitudinea de aspecte privind constituirea şi afirmarea intereselor internaţionale ale statelor socialiste. Un lucru însă se impune pînă la evidenţă : atît interesele naţionale, cît şi cele internaţionale ale popoarelor ţărilor socialiste nu au caracter efemer, nu sînt plăsmuiri ale minţii oamenilor şi nici ale partidelor comuniste sau guvernelor ţărilor socialiste. Ele au o determinare social-economică, exprimă necesităţi stabile şi de perspectivă ale naţiunilor socialiste şi ale sistemului socialist mondial. Totodată, ele nu derivă unele din altele, cu atît mai mult cele naţionale nu îşi au sorgintea în cele internaţionale, ci sînt categorii de interese *de sine stătătoare*, dar strîns legate între ele, astfel, încît, lezarea sau neglijarea unora afectează şi pe celelalte. De aceea, una dintre premisele fundamentale ale dezvoltării ţărilor socialiste, ale amplificării relaţiilor lor reciproce, întăririi şi afirmării prestigioase a sistemului socialist mondial este *respectarea intereselor naţionale* ale fiecărui popor, îmbinarea lor armonioasă cu interesele lor internaţionale şi cu cele ale sistemului în ansamblul său, promovarea în relaţiile interstatale reciproce a principiilor care favorizează afirmarea ţărilor socialiste ca entităţi independente şi suverane ce se dezvoltă în relaţii de *unitate internaţionalistă*, de cooperare şi colaborare multilaterală. Acestea sînt —se ştie— principiile marxism-leninismului şi internaţionalismului proletar, respectării suveranităţii şi independenţei naţionale, egalităţii depline în drepturi, neamestecului în treburile interne, avantajului reciproc şi într-ajutorării tovărăşeşti, solidarităţii militante în lupta pentru cauza socialismului şi păcii în lume.

Am vrea, în legătură cu aceasta, să facem o remarcă, pe cît de necesară, pe atît de importantă din punct de vedere teoretic şi politic. Este vorba de faptul că, dacă interesele naţionale şi internaţionale exprimă nevoi de prim ordin ale dezvoltării naţiunilor, cerinţe concret-istorice ale existenţei acestora, afirmarea şi împlinirea lor depind, în mod hotărîtor, de modul în care sînt reflectate în concepţia politică a statului, în actele de politică internă şi internaţională. În socialism atît interesele naţionale, cît şi cele internaţionale, capătă formă, se concretizează în direcţii de acţiune umană prin activitatea de generalizare teoretică, de abstractizare desfăşurată de partidul comunist, ca forţă politică conducătoare a statului. Naţiunea socialistă devine conştientă de interesele sale prin activitatea ideologică şi politică a partidului comunist, a statului socialist. Reflectate în conştiinţa socială, interesele naţionale şi cele internaţionale însufleţesc naţiunea în activitatea şi lupta sa pentru promovarea şi realizarea acestor interese, pentru progresul şi prosperitatea patriei, pentru apărarea orînduirii socialiste, pentru întărirea sistemului socialist mondial, pentru promovarea în lume a idealurilor socialismului şi comunismului.

Definirea cît mai reală a intereselor naţionale şi internaţionale ale poporului, ordonarea selectivă a posibilităţilor de soluţionare a acestora, în ordinea de prioritate pe care o cere evoluţia istorică concretă a naţiunii, constituie sarcini importante ale partidului comunist şi statului socialist. Toate acestea se reflectă în coordonatele fundamentale ale politicii interne şi externe a ţării respective, în strategia dezvoltării economico-sociale, în opţiunile fundamentale ce stau la baza cooperării şi colaborării cu alte state, în actele de politică internaţională ale fiecărei ţări. Iar, aşa cum atestă experienţa istorică, capacitatea partidului comunist de a reflecta în mod just, cuprinzător interesele naţionale şi internaţionale în politica sa internă şi externă depinde evident de mai mulţi factori între care, de maturitatea sa politică şi ideologică, de cunoaşterea realităţilor concrete din ţara sa şi din viaţa internaţională, de legăturile sale cu masele, cu poporul său, de fidelitatea cu care le serveşte interesele naţionale şi internaţionale.

REALITATE ȘI CONSTRUCȚIE TEORETICĂ

DE

GH. SOCOL

Realitatea (sau datul), pe de-o parte, și cunoașterea, pe de altă parte, sînt cei doi poli între care se înscriu toate considerațiile gnoseologice (mai vechi ca proveniență) și epistemologice (de dată mai recentă).

Încercările de a elucida natura raporturilor dintre aceste două dimensiuni limită ale reflexiei filozofice au condus, de-a lungul timpului, la cele mai diverse soluții, unele destul de evidente și de simple pentru a nu șoca optica comodă a bunului simț, altele bizare și sofisticate. Presupunînd că nu este necesar să intrăm în detalii, menționez doar că am în vedere, în primul caz, tipul de concepții pentru care cunoașterea este simplă oglindire a realității, cu însușirile și proprietățile sale, pe ecranul *sui-generis* al minții omenești, iar în al doilea caz, tipul de filozofie care desființează antiteza realitate-cunoaștere eliminînd din ecuație unul din cei doi termeni, și anume realitatea.

Istoria, în cele mai variate ipostaze ale sale, arată însă că cunoașterea, departe de a fi dată o dată pentru totdeauna, este un proces, că ea urmează o continuă și complicată evoluție, ceea ce nu se împacă deloc cu ipoteza gnoseologică a cunoașterii oglindire sau reflectare pur și simplu. Și tot ea arată că subiectivitatea umană întîmpină la tot pasul o rezistență acerbă, că cunoașterea, departe de a se mișca liber și nestînjenit, este obligată să-și potrivească pasul după ceva care există în afară și independent de ea, că deci ea nu este suverană și absolută, ci că dimpotrivă trebuie să asculte și să se modeleze după ceva ce există în afara ei.

Un moment important în relevarea specificului raporturilor dintre cunoaștere și realitate îl reprezintă Kant. Miezul de aur al *Criticii rațiunii pure* este ideea de mare însemnătate că obiectul cunoscut, respectiv ceea ce aflăm la diferitele nivele de structurare ale cunoașterii, este *CONSTRUCȚIE*. Postulînd teza că eșafodajul de senzații și percepții, de concepte și idei care alcătuiesc împreună edificiul cunoașterii este o construcție a facultăților intelectuale ale omului — construcție nu finită, ci mereu perfectibilă —,

Rev. filoz., 20, 8, p. 891–903, București, 1973.

I. Kant a săvîrşit în gnoseologie o inovaţie pe drept cuvînt comparabilă cu revoluţia copernicană din astronomie. Totodată, în măsura în care el instituie un zid despărţitor, etanş, între *fenomen* şi *numen*, în măsura în care recurge la apriorism, atribuind intelectului şi raţiunii nişte misterioase facultăţi de construcţie gnoseologică, care conferă obiectului cunoscut înfăţişarea pe care o vedem, într-un cuvînt în măsura în care Kant apelează la idealismul transcendental, ideea sa este o scînteie care, după ce străluceşte o clipă, se stinge brusc, afundîndu-se în negurile metafizicii.

Dacă meritul istoric al lui Kant este de a fi înţeles condiţia de construcţie a obiectului cunoaşterii, eroarea sa imensă este de a nu fi admis că în activitatea lor de edificare intelectul şi raţiunea lucrează cu material exterior autentic şi ca atare că, oricît de esenţială ar fi diferenţa dintre obiectul cunoscut şi obiectul cunoaşterii, între planul ontologic şi cel gnoseologic există o convergenţă nu mai puţin esenţială.

Ulterior, mult timp, filozofia abia dacă a reţinut semnificaţia ideii lui Kant. O excepţie notabilă în această privinţă au fost filozofiile cu orientare dialectică : hegelianismul şi marxismul. Preluînd de la Kant teoria despre activitatea constructivă a subiectului epistemic, Hegel a integrat-o însă totalmente într-un context idealist. La rîndul lor, Marx şi Engels, şi mai mult Lenin, au fost obligaţi de cerinţe polemice să sublinieze în special obiectivitatea cunoaşterii, originea ei. De aceea clasicii marxismului şi, urmîndu-i pe ei, întreaga filozofie marxistă, au acordat mai puţină atenţie celeilalte faţete a cunoaşterii : statutul său de construcţie ideală. Între timp—şi în primul rînd în secolul al XX-lea—, schimbări radicale în domeniul ştiinţei (începînd cu teoria relativităţii şi teoria atomică—moleculară, continuînd cu studiile privind fundamentele ştiinţelor şi ajungînd, după parcurgerea altor trepte intermediare, pînă la cercetările de etnografie şi antropologie) au impus cu o forţă peremptorie ideea că ştiinţa (şi cunoaşterea în genere) nu este ceva dat, nu este un fel de cosmografie, ci invenţie şi construcţie. Actualizînd în toată plenitudinea concepţia care consideră cunoaşterea o construcţie a minţii omeneşti, ştiinţa contemporană dovedeşte totodată, cu o forţă echivalentă, că această construcţie nu este un produs *ex nihilo*, arbitrar şi fantezist, ci un proces supus rigorii adecvării (parţiale desigur) la realitatea externă.

Impulsionată de starea de lucruri care domneşte în ştiinţă, epistemologia ia act de natura reală a cunoaşterii umane şi îşi propune ca, prin investigaţii deliberat concepute în această perspectivă, să dezvăluie, în toată complexitatea lor, interdependenţa dialectică dintre obiectul de cunoscut * şi obiectul cunoaşterii **.

Cu aceste gînduri în minte, în cele ce urmează îmi propun să înfăţişez cîteva din momentele care jalonează trecerea de la datul empiric la cunoaştere.

1. **Realitate şi limbaj** Realitatea care se impune subiectului epistemic este alcătuită din fapte, evenimente, relaţii şi procese***. Faptele în

---

* Realitatea materială.

** Oglindirea realităţii prin intermediul cunoaşterii.

***Obiectivele studiului nu impun să se facă o distincţie explicită între diversele modalităţi sub care ni se înfăţişează realitatea. De aceea nu voi lua în considerare deosebirile dintre noţiunile de mai sus, deocamdată contînd doar calitatea lor comună de specii ale realităţii.

care se cristalizează realitatea sînt infinite ca număr şi se prezintă într-o gamă extrem de variată. Planetele sînt fapte, atomii aflaţi într-o retortă în care are loc o reacţie chimică sînt de asemenea fapte; reacţia chimică însăşi este şi ea un fapt. După întinderea în timp sau spaţiu deosebim fapte persistente (durata putînd îmbrăca expresii cantitative variate) şi fapte discrete şi unice ori fapte continui. Proclamarea independenţei Principatelor române este un fapt unic şi cu durată instantanee; faptul existenţei sistemului solar este de natură persistentă.

Potrivit unei încercări de tipologizare, distingem *individul* empiric, *clasa* empirică, *relaţia* empirică şi *continuumul* empiric. Toate aceste noţiuni joacă un rol fundamental în limbajul empiric, servind ca instrumente pentru a diferenţia ceea ce întîlnim în realitate.

Faptele, evenimentele, procesele etc. reprezintă deja o relaţie gnoseologică, chiar dacă decuparea săvîrşită în realitate de către subiectul epistemic este deocamdată foarte săracă în determinări, o dovadă elocventă a caracterului elementar al relaţiei gnoseologice care funcţionează la acest nivel fiind utilizarea definiţiei ostensive ca modalitate logică iniţială de a-l determina. Tocmai de aceea, în ontogeneza noastră apare devreme o etapă cînd de la conceptele ostensive se trece la concepte neostensive, abstracte. Cu toate acestea, ori cît de înalt ar fi nivelul teoretic la care a ajuns o ştiinţă, noi nu ne putem lipsi complet de conceptele ostensive, căci în caz afirmativ ar fi retezat cordonul ombilical care face legătura între teorie şi realitate.

Conceptele neostensive, treaptă superioară de oglindire intelectuală a realităţii, au şi ele o bază de referire, ca şi conceptele ostensive. Din acest punct de vedere, deosebirea constă în aceea că în timp ce referentul conceptelor ostensive este dat prin senzaţii, percepţii şi reprezentări, referentul conceptelor neostensive este lipsit de o concretitudine de această factură.

Dintre diferitele tipuri de concepte neostensive, conceptele esenţiale ale aritmeticii—respectiv numerele—sînt cele mai îndepărtate de conceptele ostensive. Comparativ, unele concepte ale geometriei sînt mai aproape de conceptele ostensive. Şi mai apropiate de conceptele ostensive sînt conceptele ştiinţelor empirice.

Cunoaşterea faptelor (să-i spunem cunoaşterea factuală) nu se rezumă la un inventar de concepte. Conceptele — atît cele ostensive, cît şi cele neostensive (sau concepte teoretice)—sînt întrebuinţate separat sau laolaltă pentru a da naştere unor expresii cu structură şi funcţie ce variază de la caz la caz, pe care le vom numi propoziţii. Făcînd această precizare, am în vedere, de exemplu, că unele expresii sînt afirmative, iar altele negative (în ce priveşte structura), că după funcţie unele propoziţii pot fi descriptive, iar altele explicative ş.a.m.d.

Instrumentul prin care se exprimă şi se fixează cunoaşterea este limbajul. Pot fi concepute—şi există realmente—o mare varietate de limbaje. În acelaşi timp, printre diferitele limbaje existente sau posibile aflăm un limbaj privilegiat, în funcţie de care sînt introduse toate celelalte şi în care, tocmai de aceea, se traduc toate. Acesta este limbajul natural sau limbajul articulat, vorbit sau scris. Restul limbajelor la care recurge omul sînt semnificative sau comunică informaţie omului doar în măsura în care sînt puse în corespondenţă cu limbajul natural primordial.

Limbajele sînt alcătuite din semne care au ca funcţie fixarea şi vehicularea informaţiei. Funcţia diferitelor limbaje fiind constant aceeaşi, ceea ce le deosebeşte este materialul din care sînt alcătuite. Dacă semnele din care se compune limbajul sînt semne convenţionale vom avea un limbaj convenţional; în cazul în care semnele sînt gesturi vom avea un limbaj pantomimic; limbajul corespunzător vorbirii naturale este limbajul natural (L_n), iar semnele componente pot fi cuvinte sonore, transpunerea lor grafică etc.

Ca modalitate superioară de cunoaştere, ştiinţa se caracterizează printr-un limbaj specific, puternic standardizat. În comparaţie cu limbajele comune, limbajul ştiinţific (să-l desemnăm convenţional cu L_t), comportă cîteva trăsături distinctive. Dintre acestea consemnez : 1. univocitatea termenilor; 2. un vocabular riguros definit; 3. introduce termeni noi numai pe baza unor definiţii; 4. dispune de o sintaxă logică specifică. În acelaşi timp, limbajul oricărei ştiinţe determinate păstrează întotdeauna legătura cu limba obişnuită şi cu alte sisteme lingvistice, fie prin incorporarea directă a unor semne ale acestora, fie prin faptul că limbajul natural îi serveşte ca subtext. Nu fac excepţie din acest punct de vedere nici cele mai abstracte teorii ştiinţifice (respectiv limbajele corespunzătoare) : teoriile axiomatizate sau formalizate.

Din cele de mai sus rezultă că materialul semnelor care formează limbajul L_t nu are prea mare importanţă şi că alegerea sa nu este determinată de considerente epistemologice, ci de tradiţie sau comoditate.

În logică, funcţiile semnelor şi rezultatele obţinute prin operarea cu diverse sisteme de semne sînt invariante în raport cu materialul lor. În plus, semnele folosite de logică sînt considerate în fiecare operaţie logică determinată ca identice. Această particularitate a logicii apare mai clar dacă avem în vedere că în alte cazuri, de exemplu în artă, rezultatele activităţii cu semnele depind considerabil de materialul din care sînt alcătuite semnele.

Cunoaşterea umană se cristalizează în diversele sisteme semiotice existente. Fiind mijloc de fixare a cunoaşterii, sistemele semiotice îşi îndeplinesc funcţia în condiţii speciale, bine definite. Cea mai importantă condiţie este ca semnele limbajului considerat să se afle într-un raport determinat, referenţial sau denotativ, cu anumite obiecte. O excepţie sînt limbajele formale, care sînt complet izolate de orice sistem de obiecte. Construirea lor presupune intervenţia unui alt limbaj, metalimbajul, care defineşte şi interpretează semnele sistemului formal şi îl pune în legătură cu limbajul empiric.

În cazul limbajelor ştiinţifice neformalizate, semnele sau combinaţiile lor se află cu necesitate în corespondenţă cu domeniul obiectelor. Această relaţie o putem reda prin expresia S°tr.O, care se poate citi astfel: semnul S° traduce (exprimă) pe plan inteligibil obiectul O. Legătura dintre semn şi obiectul său trebuie deosebită de legăturile ce se stabilesc între semne atunci cînd acestea sînt asamblate în sisteme sintactice complexe. Pentru evitarea confuziei am putea folosi, atunci cînd devine necesar, la exprimarea relaţiei obiect-semn expresia S°d. O care ne spune că simbolul din stînga lui ,,d'' este în relaţie de desemnare cu simbolul din dreapta, sau altfel spus că S° desemnează pe O (care este un obiect).

Dar pentru a evidenția mai detaliat modul în care se exprimă cunoașterea în cadrul limbajului, să insistăm mai îndelung asupra problemei structurii formale a cunoașterii.

2. **Cunoașterea și structura ei formală.** Am văzut că pentru ca entitatea lingvistică de bază — semnul — să devină depozitar al cunoașterii, acesta trebuie, în primul rînd, să se afle în corespondență cu obiectul pe care îl desemnează (ceea ce am notat cu expresia S°tr. O), iar în al doilea rînd, să formeze o rețea de legături cu alte semne ale limbajului L_n sau L_t, adică să aibă loc expresiile $S^\circ_{c_1}$, $S^1_{c_2}$, $S^2_{c_3}$... Simbolurile c desemnează diferitele tipuri de legături pe care le stabilește simbolul inițial cu alte semne ale limbajului. Este evident că relațiile c_1, c_2... care unesc pe S° cu alte semne ale limbajului sînt de altă natură decît corespondența tr care unește pe S° cu O. Relația tr este legătură între semn și obiectul desemnat, iar relațiile c_1, c_2... sînt relații exclusiv între simbolurile sistemului semiotic. Prima relație nu este o relație logică, c_1, c_2... sînt întotdeauna relații logice, sintactice. În consecință, nici valoarea lor epistemologică nu este identică, relațiile dintre S și O fiind condiția indispensabilă a oricărei cunoașteri empirice.

Dacă notăm numărul total de semne și de legături dintr-un sistem semiotic determinat prin $\Sigma S^i_{c_k}$, atunci cunoașterea realizată cu ajutorul acestui sistem și considerată ca obiect de cercetare logică ar putea fi transcrisă sub forma $|\mathfrak{D}| = (S^\circ\mathrm{tr.}O)\ \&\ (S^\circ\Sigma S^i_{c_k})$.

În expresia de mai sus semnul $|\mathfrak{D}|$ desemnează cunoașterea realizată în cadrul unui sistem semiotic oarecare L devenită la rîndul ei obiect al cercetării logice. Semnul & ne arată că expresiile care se află la stînga și la dreapta sa trebuie să aibă loc simultan. Prezența expresiei din stînga semnului &, prin invocarea unui obiect O, este un indiciu că ne aflăm în fața unor cunoștințe cu caracter empiric. Expresia $\Sigma S^i_{c_k}$ reprezintă rețeaua de semne a sistemului semiotic L cu care S° se află în diverse legături. Literele k și i desemnează numărul acestor legături și respectiv de semne.

Cunoașterea sau cunoștința considerată se conturează astfel ca ceva multidimensional în care semnele descriptive componente sînt esențiale și primordiale. În același timp, prin menționarea corespondenței dintre simboluri și obiecte este surprins caracterul obiectiv al cunoașterii, originea ei empirică. Transcrierea cunoașterii în forma de mai sus, ne permite să remarcăm că nu e vorba de stabilirea unor relații oarecare (de exemplu a unor relații de izomorfism) între două sisteme independente — pe de-o parte sistemul de obiecte, iar pe de altă parte cunoașterea despre aceste obiecte —, ci de faptul că ceea ce am desemnat prin simbolul $|\mathfrak{D}|$, respectiv cunoașterea, sub aspect logic este un sistem deosebit, *sui-generis*, care include în calitate de componente ale sale obiectul O, diferite semne și relații între semne și între semne și obiect. Altfel spus, expresia întrebuințată pune în evidență caracterul de construcție a cunoașterii, construcție în care obiectul și cunoașterea sa nu există separat, ci împreună, deși momentul gnoseologic este un moment secund, dependent de obiect.

Expresia pe care am folosit-o mai sus este o expresie compusă. Componentele sale structurale sînt : $(S^\circ\ \mathrm{tr.}O)$ și $(S^\circ\Sigma S^i_{c_k})$.Reunirea acestor două componente (așa cum am procedat în formula de mai sus) dă naștere unei noi structuri — $|\mathfrak{D}| = (S^\circ\mathrm{tr.}I)\ \&\ (S^\circ\Sigma S^i_{c_k})$ — care poate fi citită astfel : structura obiectului cunoscut $|\mathfrak{D}|$ este alcătuită din două substructuri existente concomitent $(S^\circ tr.O)$ și $(S^\circ \Sigma S^i_{c_k})$ în ordine de prioritate de la stînga la dreapta. În felul acesta, formula simbolică care exprimă obiectul cunoscut ne indică existența unui fapt real desemnat printr-un anumit simbol (prima substructură) și integrarea simbolului originar S° într-o plasă de corelații cu alte semne (cea de a doua substructură).

Cu aceleași date de cunoaștere mai putem alcătui și alte structuri, ca de exemplu :

$$|\mathfrak{D}| = (S^\circ \Sigma S^i_{c_k}) \,\&\, (S^\circ tr.O)$$

Observăm că în timp ce în prima structură sensul era de la obiectul ontologic la cunoștințele despre acesta cristalizate în limbaj, în expresia de mai sus ordinea este răsturnată, planul gnoseologic este prim și de la el ajungem apoi la obiect. Structurile de felul celei de mai sus corespund situațiilor didactice sau verificării.

Obiectul cunoscut $|\mathfrak{D}|$, sau altfel spus cunoștința, este o formațiune specifică. Componentele sale, realizate prin intermediul semnelor unui sistem lingvistic oarecare L, se raportează la un obiect de cunoaștere O. Diferența dintre $|\mathfrak{D}|$ și O (respectiv dintre obiectul cunoscut și obiectul cunoașterii) constă în faptul că $|\mathfrak{D}|$ este un sistem de semne, pe cînd O este o entitate empirică *. Avînd în vedere această diferență, pentru a elimina posibilitatea apariției unor confuzii de planuri trebuie să observăm următoarele trei cerințe : 1. Atît X (=un obiect oarecare), cît și x (acea latură a sa supusă investigației) nu trebuie să se includă în L, adică $(\overline{X \subset L})$ și $(\overline{x \subset L})$. De o evidență vecină cu trivialitatea în cazul în care X și x sînt obiecte sau proprietăți empirice, cerința aceasta și-a făcut cu greu loc în cadrul considerațiilor metalingvistice, iar ignorarea ei a fost sursa unor antinomii care mult timp au părut insolubile. 2. Trecerea de la X și x la cunoașterea despre X și x presupune existența unui număr de termeni $T_1 \ldots, T_n$ care să desemneze atît pe X, cît și pe x, respectiv $(X, x\ d.\ T_1, \ldots, T_n)$. 3. Integrarea obiectului de cunoscut și a proprietăților sale în sistemul științei impune includerea termenilor corespunzători în cadrul unor propoziții și a acestora în limbajul științei : $T_1, \ldots, T_n \subset L_t$.

Înfăptuirea simultană a tuturor acestor condiții ne îngăduie să distingem în mod clar între cunoaștere și obiectul de cunoscut, pe de o parte, între orizontul ontologic, orizontul lingvistic și cel epistemologic al cunoștinței, pe de altă parte.

Luate în generalitatea lor, condițiile formulate mai sus nu introduc nici o diferență între situațiile în care obiect de cunoaștere sînt faptele empirice independente de om și de omenire și acelea în care obiect de studiu sînt altfel de obiecte, respectiv un alt limbaj. Pentru a limita discuția exclusiv la situațiile în care avem de-a face cu obiecte empirice propriu-zise trebuie să mai introducem încă o cerință și anume condiția metodologică ca obiectul de cunoscut să fie surprins de un echipament experimental oarecare. Condiția aceasta este hotărîtoare pentru a marca deosebirea dintre

---

* $|\mathfrak{D}|$ devine „obiect" doar în cazuri speciale, și anume atunci cînd se fac considerații de metalimbaj și limba-obiect este supusă investigației.

obiectele de cunoaştere de natură simbolică şi cele de natură experimentală. Introducerea acestei condiţii ne permite să apreciem care dintre obiectele simbolice cu care operează cunoaşterea nu-şi rezumă existenţa la planul ideal-simbolic, ci au semnificaţie, dispun de un referent.

Din acest punct de vedere, amintim că în lucrările majorităţii empiriştilor logici, ca obiecte de cunoaştere — sau mai exact, ca obiecte reale de cunoaştere —, sînt acceptate doar entităţile empirice. Poziţia aceasta este caracteristică pentru lucrările tînărului Carnap, care afirmă că existenţă reală posedă doar obiectele percepute senzorial. În lucrări mai recente însă, el introduce teoria carcaselor lingvistice, care permite să se atribuie existenţă şi aşa-numitelor obiecte abstracte (respectiv logice). Cu toate acestea, pasul hotărîtor în direcţia tezei că natura empirică a obiectului se defineşte nu atît prin specificul său, cît prin mijloacele înregistrării sale Carnap nu l-a făcut. Explicarea acestei situaţii are o mare însemnătate pentru analiza naturii şi structurii cunoaşterii empirice şi voi insista puţin asupra ei în cele ce urmează.

3. **Cunoaştere empirică şi cunoaştere formală.** Întreaga cunoaştere ştiinţifică, indiferent că e vorba de ştiinţe factuale sau de ştiinţe formale, constă din idei. Toate ideile şi propoziţiile care le exprimă, fie că dispun, fie că nu dispun de o referire concretă, au o formă asemănătoare. Astfel propoziţia „X este albastru" nu se deosebeşte prin nimic, în ce priveşte forma, de propoziţia „X este prim". Dar în ciuda similitudinii formei lor, aserţiunile cu caracter sintetic (specifice domeniului factual) nu decurg niciodată din expresiile de tip analitic (specifice, cum se ştie, ştiinţelor formale), după cum nici propoziţiile analitice nu rezultă din propoziţii sintetice. Matematicianul nu poate infera nimic despre lumea empirică exclusiv pe temeiul cunoştinţelor sale matematice şi, în mod asemănător, naturalistul nu poate stabili nici o teoremă matematică pe baza cunoştinţelor sale factuale. Absenţa termenului de cunoaştere empirică din logica pură este una dintre consecinţele opoziţiei dintre cunoaşterea factuală şi cea logico-matematică. În schimb, expresia aceasta apare în cazul logicii aplicate (al logicii ştiinţei), cînd aparatul şi metodele de analiză ale logicii sînt întrebuinţate pentru descrierea diferitelor elaborate ştiinţifice. În acest plan apare necesitatea delimitării cunoaşterii empirice de cea formală, ca modalităţi distincte de evaluare şi de descriere a naturii şi semnificaţiei cunoaşterii ştiinţifice.

Totalitatea cunoştinţelor din care este alcătuită o disciplină ştiinţifică poate fi clasificată şi divizată folosind mai multe criterii. Pe această cale determinăm şi punem în evidenţă unele particularităţi şi însuşiri ale ştiinţelor considerate. În acest sens fizica, de exemplu, poate fi înfăţişată sub forma unei clase de astfel de discipline ca teoria corpului solid, acustica, termodinamica, optica, mecanica cuantică, electrodinamica etc. Fiecare din aceste discipline poate fi, la rîndul său, supusă unor noi diviziuni. Dar dintr-o altă perspectivă, totalitatea cunoştinţelor cuprinse de fizică poate fi împărţită în două clase : fizica teoretică şi fizica experimentală, epuizînd toate domeniile enumerate mai înainte. Baza primei clasificări este corespondenţa dintre fenomenele şi evenimentele fizice (obiectele fizice adică) şi domeniul ştiinţei, cea de-a doua clasificare are ca fundament apartenenţa cunoştinţelor incriminate la nivelul teoretic-formal sau empiric al cunoaşterii. Consideraţii similare se pot face, evident, şi despre chimie, biologie ş.a.m.d.

Fizica, chimia sau biologia experimentală reprezintă domenii nemijlocite prin care se obţin cunoştinţe empirice, ceea ce nu înseamnă nimic altceva decît faptul că aceste cunoştinţe se dobîndesc ca rezultat al unor experimente.

Deşi cunoştinţele experimentale se obţin ca rezultat al experienţelor, experimentul însuşi nu este integral activitatea logică, raţională din două motive : în primul rînd el nu este încă cunoaştere, ci activitate obiectual-instrumentală ; în al doilea rînd include în sine în calitate de componentă necesară observaţia, adică un act psihologic.

Cunoaşterea empirică este rezultatul interacţiunii dintre datul empiric şi activitatea instrumentală şi logico-matematică a subiectului epistemic. Obţinerea cunoştinţei empirice reprezintă un proces care constă din mai multe momente.

În primul moment, obiectul de cercetare este disociat (şi apoi fixat) din multitudinea de alte obiecte cu care se află în conexiune. Fixarea obiectului de cercetare are loc fie prin intermediul unor raţionamente teoretice, fie pe calea unor experimente planificate, fie din întîmplare.

În al doilea moment se procedează la alegerea mijloacelor de observaţie corespunzătoare (respectiv instrumentarul experimental) în funcţie de astfel de considerente precum : a) scopul experimentului ; b) precizia cerută ; c) posibilităţile tehnice existente.

În al treilea moment se obţine ceea ce poartă numele de date empirice, ca urmare a unei prime prelucrări statistice a rezultatelor observării faptelor şi a transpunerii lor în formă simbolică inteligibilă.

În momentul următor, al patrulea, se recurge din nou la aparatul statistic care, aplicat datelor obţinute, le transformă în cunoaşterea empirică. În acest stadiu, faptul supus cercetării este descris şi caracterizat detaliat în termenii limbajului ştiinţific, aşa încît devine posibilă trecerea la cel de al cincilea moment al succesiunii de transformări şi procese cognitive care duc de la faptul empiric la cunoaştere : faza în care cunoştinţele despre fenomenul observat sînt integrate în tezaurul de cunoştinţe existent despre domeniul său de apartenenţă.

În acest proces intelectual de trecere de la faptul obiectiv la cunoştinţa empirică o mare importanţă au procedeele statistice. Într-adevăr, fiecare act unic de observaţie permite să se înregistreze doar o stare întîmplătoare a obiectului şi numai recurgerea la metodele statistice ne dau posibilitatea să obţinem caracteristicile obiective şi necesare ale fenomenului studiat. Se pune atunci problema : se poate oare considera că denumirea de empirică atribuită unei cunoştinţe are în vedere doar structura şi proprietăţile semnelor din care este alcătuită sau termenul este impus de procedeul cu ajutorul căruia este obţinută ? Pentru ca problema să devină mai clară se recurge la exemple.

Admitem că aserţiunea $\alpha=$„Pămîntal este sferic'' posedă structura logică studiată în paragrafele precedente Ne întrebăm apoi dacă cunoştinţa α este empirică sau teoretică-formală, dacă este o descriere inductivă sau concluzia unei deducţii. Formularea unui răspuns presupune o analiză prealabilă detaliată a enunţului şi a procedeelor logice-epistemologice prin care a fost el obţinut.

Teoretic vorbind, există cel mult două astfel de procedee. Primul procedeu — notat cu Δ — poate fi descris astfel : presupunem că avem cunoştinţele a_1 (=,,Toate planetele sistemului solar sînt sferice") şi a_2 (= =,,Pămîntul este o planetă a sistemului solar"). Atunci printr-un simplu silogism de figura I-a Barbara obţinem propoziţia α =,,Pămîntul este sferic". Aşadar, în cazul de mai sus, pentru obţinerea lui α am recurs la procedeul deducţiei. Deoarece schema deductivă se realizează integral la nivel simbolic, fără nici o referire la experienţă, observaţie sau alte activităţi nesimbolice, cunoştinţa obţinută cu ajutorul metodei Δ se numeşte cunoştinţă teoretică.

Cunoştinţa α mai poate fi obţinută şi prin intermediul unui alt procedeu : să-i spunem metoda I. Ea poate fi descrisă astfel. Să presupunem că avem cunoştinţa b_1=,,Prin îndepărtarea unei nave de un observator de pe ţărm mai întîi dispare puntea şi numai în cele din urmă şi catargul vasului". Presupunem că această cunoştinţă a fost dobîndită ca rezultat al unor observaţii disparate efectuate de un număr de ori şi că aceste observaţii, al căror rezultat se fixează în enunţurile $b_1^1, b_1^2, \ldots, b_1^n$, au fost efectuate în diferite puncte ale globului şi că indiferent de diferenţa de timp şi de loc ele au putut fi redate prin combinaţii de semne indentice cu b_1. Să presupunem, de asemenea, că avem cunoştinţa b_2=,,Dacă un observator situat în orice punct al Pămîntului vede că la început dispare puntea navei care se îndepărtează de ţărm şi apoi catargul ei, rezultă că Pămîntul are formă de sferă". Pe lîngă aceasta, mai există cerinţa r_1 care spune că ,,numărul de observaţii avute în vedere în b_2 nu poate fi mai mic de n". Atunci, dat fiind că există n astfel de constatări de realizare a propoziţiilor $b_1^1, b_1^2, \ldots, b_1^n$, avem $\left[\left(\sum_{1}^{n} b_1\right) \& b_2 \& r_1\right] \rightarrow \alpha$. De această dată însă propoziţia α este rezultatul unei inducţii şi este, după natura ei, o cunoştinţă empirică.

Propoziţia α obţinută fie prin procedeul Δ, fie prin procedeul I este una şi aceeaşi cunoştinţă. Privită ca ceva dat, atunci şi din punct de vedere al structurii şi din punct de vedere al componentelor care o alcătuiesc, α obţinută prin metoda Δ şi α obţinută cu ajutorul metodei I nu se deosebesc prin nimic între ele. Cele două cunoştinţe se deosebesc doar în privinţa metodei prin care au fost obţinute, astfel că dacă într-un caz spunem că avem de-a face cu o cunoştinţă teoretică, iar în al doilea caz cu o cunoştinţă empirică, vizăm nu structura cunoştinţei, ci procedeul de dobîndire a acesteia.

Mergînd mai departe şi comparînd cele două metode Δ şi I, este uşor de văzut că ceea ce le deosebeşte este activitatea nesimbolică pe care o presupune metoda I: observaţia şi prelucrare statistică consecutivă acesteia care duce la transformarea datelor factuale în semne prin care se fixează cunoştinţe despre obiecte.

În consecinţă, problema se reduce la faptul dacă într-adevăr putem admite că deosebirea dintre cunoaşterea teoretică şi cea empirică este determinată de structura lor formală şi de natura semnelor care o compun sau de specificul procedeelor Δ şi I prin care se dobîndesc. Observăm că deşi există cunoştinţe care se obţin doar printr-unul din cele două procedee menţionate mai sus — ca de exemplu cunoştinţa privind dimensiunea spaţiu-timp a universului, care nu se obţine decît pe cale deductivă — alternativa cuprinsă în întrebare se menţine, ca dealtfel şi răspunsul schiţat acolo.

Cunoştinţa empirică, ca modalitate distinctă de existenţă a cunoaşterii raţionale, a inspirat numeroase investigaţii şi controverse epistemologice. Raţionalismul şi empirismul sînt cele două orientări epistemologice care accentuează exclusiv asupra uneia din cele două metode de dobîndire a cunoştinţelor, şi le separă. În peisajul de şcoli epistemologice, empirismul logic este orientarea care, dincolo de propriile sale mărginiri şi limite, încearcă o sinteză *sui-generis* între momentul empiric şi cel logic, raţional al cunoaşterii.

4. **Cunoaşterea empirică în concepţia empirismului logic.** Varianta logic-empirică a pozitivismului porneşte de la premisa că logica şi matematica (condiţiile formale ale cunoaşterii), fiind tautologice, nu pot să afecteze adevărul cunoaşterii omeneşti — în condiţiile în care se ţine cont de rigorile gîndirii corecte, evident. Dincolo de acestea, cunoaşterea depinde exclusiv de fapte. Neutralitatea logicii şi matematicii faţă de adevăr (cel concret, empiric, nu cel abstract, formal) este însuşirea care le conferă calitatea de limbaj universal al ştiinţei. Dar pentru ca limbajul universal logico-matematic să vorbească despre lumea reală, se cere ca el să se muleze pe faptele empirice. Tocmai de aceea denumirea de pozitivism logic pe care şi-a asumat-o Cercul vienez, departe de a conţine un paradox, o contradicţie *in adjecto*, reprezintă se pare o intuiţie valoroasă a lui M. Schlick şi a prietenilor săi. Denumirea aceasta întruchipează ideea că îmbinarea exigenţelor logice cu cele empirice reprezintă condiţiile ideale în care cunoaşterea se poate dezvolta fructuos. Conceput astfel, imperativul sintezei dintre rigoarea logică cu concreteţea empirică, înseamnă o ruptură atît cu idealul empirismului absolut, cît şi cu idealismul apriorist de toate nuanţele.

Dintre toţi reprezentanţii şcolii vieneze, cea mai elocventă şi mai consecventă doctrină despre cunoaşterea empirică este concepţia lui Carnap. Esenţialul în teoria lui Carnap despre cunoaşterea empirică este ideea divizării limbajului ştiinţei în două sublimbaje L_t şi L_0, respectiv limbajul teoretic şi limbajul observaţional. Sublimbajul L_t este alcătuit şi el tot din două părţi: vocabularul V_t (care conţine termenii teoretici) şi constantele logice (în care se includ operatorii logici, normele de formare şi de transformare a expresiilor etc.). Sublimbajul L_0 este format şi el dintr-un vocabular V_0, ai cărui termeni, spre deosebire de termenii teoretici care nu sînt direct observabili ai vocabularului V_t, sînt descriptivi şi direct observabili.

Delimitîndu-se de Schlick, care considera că trecerea de la L_t la L_0 este un proces pur logic de verificare sau de confirmare, Carnap concepe acest demers ca un proces de semnificare care se încheie obligatoriu cu probarea empirică. Iată cum arată schema logică a procesului de semnificare după Carnap.

Admitem că M este un termen descriptiv din L_t, iar $S_{\mathcal{M}}$ este un enunţ în care apare M. Dacă S_0 este un enunţ în L_0 şi S_0 decurge din $S_{\mathcal{M}}$, atunci termenul M poate fi un termen cu semnificaţie. Ca să fim siguri că semnificaţia se referă exact la M, este necesar ca în $S_{\mathcal{M}}$ să nu existe alţi termeni în afară de M. Dacă totuşi deducerea lui S_0 din $S_{\mathcal{M}}$ nu este realizabilă în aceste condiţii, ci doar ajutîndu-ne de enunţul S_k (care conţine termenul nedescriptiv k, de asemenea inclus în V_t), atunci S_k trebuie să fie adevărat

BIBLIOTECA„ASTRA"
SIBIU

în virtutea structurii sale logice. Condiţiile în care un enunţ din L_t este adevărat logic sînt definite prin postulatele fundamentale T ale limbajului.

Procedura de trecere de la teoretic la empiric include, de asemenea, o regulă specială Z care ne indică prin ce operaţii experimentale termenul descriptiv considerat este pus în relaţie de desemnare cu un fenomen real. În felul acesta, schema completă de obţinere a lui S_0 (sau altfel spus, de obţinere a semnificaţiei termenului considerat) este : $S_{\mathcal{M}}$ & S_k & T & $Z \rightarrow S_0$.

Prin ultima exigenţă, Carnap dă o formă mai modernă schemei de verificare a lui Ayer. Important este însă nu acest amănunt, cît constatarea că expresia S_0 obţinută în limbajul L_0 trebuie să se supună verificării experimentale şi că doar aceasta conferă lui S_0 caracter experimental, empiric.

Revenind la problema pe care am pus-o şi întrebîndu-ne dacă metoda lui Carnap înfăţişată mai sus este un instrument satisfăcător pentru clarificarea ei, trebuie să admitem că ea nu se dovedeşte eficace. Şi aceasta deoarece pentru Carnap — ca dealtfel şi pentru ceilalţi neopozitivişti — calificarea unor cunoştinţe ca empirice sau nu este funcţie de structura lor logică.

5. **Sugestii pentru un mod de rezolvare a problemei.** După cîte se pare nici structura logică şi nici contextul discursului nu sînt suficiente pentru a hotărî dacă cunoştinţele noastre sînt de natură empirică sau teoretică. Structura logică nu se dovedeşte operantă din acest punct de vedere pentru că de fapt toate cunoştinţele noastre, fie empirice, fie teoretice, există sub formă de propoziţii în care termenii logici sînt îmbinaţi cu ajutorul operatorilor. Contextul discursului nu se dovedeşte nici el o modalitate de a ieşi din impas dat fiind că una şi aceeaşi cunoştinţă (respectiv propoziţia care o exprimă) ne poate apărea cînd sub înfăţişare teoretică cînd în veşmînt empiric, după natura contextului. Să încercăm atunci să aflăm răspunsul pornind de la mecanismele gnoseologice care intră în joc în procesul de cunoaştere empiric. Analiza evidenţiază prezenţa a două componente.

Prima componentă, punctul de contact, rezidă în interacţiunea dintre fapt (obiectul fizic) cu aparatul de recepţie artificial (diverse instrumente) sau natural (organul senzorial). Cea de-a doua componentă, punctul de ieşire, constă dintr-un simbol care condensează mai mult sau mai puţin veridic impulsurile recepţionate. Actul individual al observării unei corăbii care se îndepărtează de ţărm, exprimat sub formă finită, este un rezumat statistic al interacţiunii dintre impulsurile luminoase care pornesc de la corabie (faptul fizic) şi ochiul omenesc sau binoclu etc.

Dispariţia punţii unei nave ce se îndepărtează de ţărm, înaintea catargului, în cazul fiecărui act de observare luat separat, nu ne îndreptăţeşte să afirmăm sfericitatea pămîntului, între altele şi pentru că nu este exclusă intervenţia constantă a unor factori perturbatori care să denatureze starea de lucruri reală. De aceea, doar prelucrarea statistică a unui şir important de astfel de observaţii $b_1^1, b_1^2, \ldots, b_1^n$, ne permite să conchidem cu suficientă temeinicie asupra formei sferice a Pămîntului. Această nouă prelucrare statistică, spre deosebire de punctul de contact dintre fapt şi aparatul de observare, de asemenea statistic prin natura lui, operează exclusiv cu simboluri. Remarcăm însă, împotriva apriorismului şi subiectivismului de orice nuanţă, că simbolurile pe care le prelucrăm statistic la sfîrşitul procesului de observare nu sînt produse arbitrare, ci sînt rezultatul interacţiunii dintre fapt şi receptor, împrejurare care conţine premise puternice în favoarea obiectivităţii cunoaşterii. După cum, împotriva oglindismului (sau datismului, cum spune M. Bunge) observăm că această ultimă prelucrare statistică este activitate de construcţie mintală, care are loc în planul inteligibilităţii şi în condiţiile în care faptul ca atare lipseşte, în locul său apărînd expresia simbolică.

La cele spuse pînă acum pentru caracterizarea acestui moment final în procesul cunoaşterii empirice adaug două observaţii. Prima observaţie este că această prelucrare statistică a simbolurilor nu intervine obligatoriu şi în fiecare caz de observare a unui fapt determinat. Observarea unui fapt se încheie cel mai frecvent cu elaborarea expresiei simbolice care descrie cazul singular aflat în raza de acţiune a observaţiei. Nu mai este necesar să insist prea mult pentru a argumenta ideea că, redusă la atît, cunoaşterea este de o calitate inferioară. Şi aceasta pentru că ea ne spune ceva numai despre faptul că individual aflat în cîmpul observaţiei şi pe durata de timp cît are loc observaţia. De aceea ea este o cunoştinţă derizorie.

În cazul în care observaţia merge pînă la punctul său culminant — prelucrarea statistică finală — cunoştinţa obţinută nu mai vizează un fapt individual şi nici nu se mai limitează la momentul observaţiei, ci la un fapt oarecare de un tip anume în indiferent ce moment temporal al său. Altfel spus, dacă mai înainte observaţia empirică se oprea la cunoaşterea individualului dintr-un fapt, acum ea ajunge la cunoaşterea specificului faptelor individuale similare. Cu alte cuvinte, prelucrarea statistică finală duce la generalizare.

Să ne reîntoarcem însă de la aceste consideratii oarecum epistemologice la cele de ordin tehnic, formal. Spuneam că în primul moment cunoaşterea empirică se prezintă ca o interacţiune între faptul real şi aparatul statistic reprezentat de funcţionarea receptorilor materiali sau artificiali. Să notăm acest mecanism statistic cu ST_1, iar interacţiunile nesimbolice mijlocite de acesta prin $\sum_1^n ns$ (ns însemnînd interacţiune nesimbolică).

La punctul de ieşire din aparatul de observaţie aflăm simbolul, care condensează informaţie despre proprietăţile obiectului. Putem nota simbolul şi semnificaţia lui prin S_s. În consecinţă, acest prim moment al observării empirice poate fi rezumat prin formula $\sum_1^n ns\, ST_1 S_s$. Aşa cum se vede şi din formulă, funcţia echipamentului de observare ST_1 este de a transforma interacţiunile statistice nesimbolice în simboluri.

În al doilea moment al cunoaşterii empirice are loc o nouă prelucrare statistică, care operează exclusiv cu semne. Menirea acestei noi prelucrări statistice este de a ne duce de la S_s, un simbol (simplu sau compus) care descrie stări, proprietăţi sau fapte individuale, la S°, care descrie un fapt oarecare al speciei sale. S° se obţine ca urmare a aplicării aparatului statistic ST_2 unei mulţimi de simboluri $S_s^1, S_s^2 \ldots \left(\text{în total } \sum_1^n S_s\right)$ reprezentînd toate informaţie despre variante individuale ale unei specii determinate de fapte reale. În totalitatea sa, cel de-al doilea moment al cunoaşterii empirice poate fi redat astfel : $\sum_{1}^{n} S_s\, ST_2S_e^0$, unde S_e^0 arată că S^0 reprezintă un predicat empiric observabil.

Unind cele două momente pe care le-am disociat în procesul cunoaşterii empirice, expresia simbolică completă devine $\left(\sum_{1}^{n} ns\, ST_1S_s\right) \& \left(\sum_{1}^{k} S_s\, ST_2S_e^0\right)$ unde n şi k sînt numere întregi pozitive, iar ordinea transcrierii coincide cu ordinea momentelor.

Calificativul de ,,empiric'' care se atribuie cunoaşterii factuale este, *summa sumarum*, reductibil la modalitatea gnoseologică de obţinere a acestui tip de cunoaştere.

★

Sensul acestor consideratii cred că este limpede. Cunoaşterea nu este simplă oglindire a realităţii, nu este, aşa cum se spunea şi se mai spune, simplă transpunere a realităţii pe ecranul raţiunii. Departe de a se reduce la atît, ea este construcţie activă, travaliu de edificare a unei lumi noi, lumea ideilor şi cunoştinţelor. La această edificare, contrar supoziţiei subiectiviste, realitatea contribuie cu materialul, iar intelectul omenesc este meşterul care înalţă templul cunoaşterii supunînd materialul oferit de realitate unei laborioase prelucrări şi ajustări. Intelectul, puterile spirituale omeneşti reprezintă punctul de sinteză în care faptele din realitate sînt transformate în cunoştinţe. Cunoaşterea nu este şi nu poate fi un dat, ea este un rezultat. Rezultatul interacţiunii dintre faptele realităţii şi instrumentele de cunoaştere ale raţiunii. Nici realitatea şi nici raţiunea, luate separat, nu reprezintă nimic semnificativ sub raportul cunoaşterii.

BIBLIOGRAFIA UTILIZATĂ

1 M. BUNGE, *The Scientific Research I—II*, Berlin, 1967.
2 R. CARNAP, *Logical Syntax of Language*, London, 1937.
3 R. CARNAP, *Logische Aufbau der Welt*, Wien, 1928.
4 R. CARNAP, *Testability and Meaning*, New-Haven, 1950.
5 I. KANT, *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, 1969.
6 S. KÖRNER, *Experienţă şi teorie*, Bucureşti, 1967.
7 J. PIAGET, *Logique et connaissance scientifique*, Paris, 1967.
8 E. NAGEL, *The Structure of Science*, New York, 1961.
9 V. A. SMIRNOV, *Nivelele de cunoaştere şi etapele procesului cognitiv*, în *Logica ştiinţei*, Bucureşti, 1970.
10 T. STORER, *On Defining "Soluble"*, în "Analysis", June, 1951.
11 H. WALD, *Realitate şi limbaj*, Bucureşti, 1968.
12 A WESTLING, *On the Constitution of Experiential Knowledge*, Helsinki, 1968.

DESPRE O FUNDAMENTARE AXIOLOGICĂ A ETICII OMULUI DE ȘTIINȚĂ

DE

HENRYK JANKOWSKI
(Polonia)

I

Simpozionul care s-a ținut în 1968 la Salzburg sub auspiciile Uniunii internaționale de istorie și filozofie a științei și-a concentrat atenția asupra problemei responsabilității morale a oamenilor de știință. Documentele întrunirii, publicate în 1970, demonstrează că nici unul dintre participanți nu a considerat că discutarea unei asemenea probleme e superfluă sau lipsită de sens. Cu alte cuvinte, nici unul nu s-a oprit în fața restricției fixate de pozitivismul logic și care treizeci de ani a împiedicat pe oamenii de știință de a studia problemele de etică profesională.

Restricția la care mă refer constă, în primul rînd, în postulatul logic că enunțurile privitoare la fapte nu trebuie puse în legătură cu enunțurile despre anumite obligații morale, și, în al doilea rînd, în teza filozofică că studiul problemelor tradiționale de filozofie morală nu revine oamenilor de știință în calitatea lor de oameni de știință.

La Salzburg problemele metaetice privind posibilitatea și sfera justificărilor în etică nu s-au bucurat de o egală atenție. În centrul dezbaterilor s-au situat problemele de ordin practic și normativ. Au fost luate în discuție responsabilitatea morală a savanților, problema limitelor acesteia și a modului de a-i găsi o formulare proprie și adecvată. Semnificativ pentru orientarea generală a simpozionului este faptul că participanții au desemnat un comitet care să formuleze principiile responsabilității oamenilor de știință.

O discuție asupra rolului științei, tehnicii și omului în civilizația contemporană pivotează în jurul problemei responsabilității savantului

Rev. filoz., 20, 8, p. 905–909 București, 1973.

față de conținutul descoperirilor lui științifice, față de corectitudinea tehnică a acestora ca și față de aplicările lor practice în vederea realizării valorilor umane.

În abordarea tradițională, principiul responsabilității savantului se reduce la atașamentul pe care acesta trebuie să-l aibă pentru adevărul științific. Ceea ce i se cerea nu era decît folosirea optimă a cunoștințelor sale pentru a determina ce e adevărat și ce e fals, căutînd să excludă din teoria sa enunțurile false. De asemenea se credea (în aceeași abordare tradițională) că savantul poartă răspunderea doar pentru lucrurile care stau în puterea lui (subînțelegîndu-se că omul de știință poate prevedea doar efectele relativ imediate ale teoriei lui, nu și pe cele îndepărtate). În cele din urmă, responsabilitatea savantului era limitată la constituirea unor teorii care să fie congruente cu exigențele curente ale cunoașterii și metodologiei. Această idee era strîns asociată cu părerea că rolul științei e strict limitat la funcția cognitivă.

În secolul al XX-lea aceste concepții au suferit o transformare radicală. În zilele noastre, descoperirile științifice nu mai așteaptă așa de mult pentru a fi aplicate în practică. Deseori se poate prevedea chiar în momentul descoperirii, cu un mare grad de exactitate, ce rezultate (din punct de vedere axiologic) pot decurge din ea. Descoperirea și întrebuințarea armelor nucleare au constituit prima împrejurare cînd oamenii de știință și-au dat seama în mod limpede că responsabilitatea lor nu se mai poate rezuma la problemele corectitudinii metodei sau la validitatea argumentelor folosite; că este de asemenea de datoria lor să prevadă întrebuințarea ce se poate da descoperirilor lor.

Această idee s-a răspîndit treptat, în legătură cu manifestarea, în epoca noastră, a două mari pericole ce amenință omenirea întreagă : primejdia unui al treilea război mondial și deteriorarea crescîndă a condițiilor ecologice, care, ca un factor nelegat de fluctuația tensiunilor internaționale, s-a dezvoltat în mod progresiv. Se poate spune că amîndouă aceste pericole sînt într-o măsură efecte ale progresului înregistrat de știință și de noile tehnologii. Nu este deci surprinzător faptul că abordarea subiectivistă și relativistă a problemei responsabilității savantului a început să fie criticată tot mai mult. Se fac eforturi pentru a se descoperi în ce fel anumite exigențe ale muncii științifice pot fi întemeiate pe altceva decît pe subiectivitatea omului de știință și pe conștiința lui individuală. Linia generală a acestor eforturi tinde să asigure autonomia totală a savantului în cercetare și în alegerea metodelor, cu sublinierea însă a faptului să omul de știință este, în chiar sfera activității sale, un reprezentant de încredere al *întregii societăți* în care trăiește. Căutarea unei noi fundamentări a normelor morale care privesc activitatea omului de știință este în legătură nu numai cu cele două momente menționate mai sus. Numeroase dileme ivite în alte domenii ale științei pot fi dezlegate prin apel la alte criterii decît valorile morale tradiționale. În speță, este cazul ingineriei sociale, geneticii, transplantării de organe și psihiatriei—pentru a menționa numai domeniile în care conflictele morale se manifestă pregnant.

Transplantul de organe, de exemplu, pune problemele tradiționale într-o formă nouă, și nici un răspuns tradițional nu le poate rezolva în mod satisfăcător. Este necesară, în această direcție, o nouă viziune asupra problemei pentru a putea decide în ce măsură corpul omului poate fi tratat doar ca instrument sau ce reguli, dincolo de cele pur medicale, ar trebui să regleze alegerea donatorului de organe şi a primitorului, în cazurile conflictuale; sau cine ar trebui să poarte răspunderea unor asemenea hotărîri, sau, în cele din urmă cînd se poate spune cu precizie că un pacient a murit definitiv. Acestea reprezintă doar cîteva probleme de ordin moral care au fost ridicate de înseşi cercurile medicale.

II

Este evident că asemenea probleme nu pot fi rezolvate dacă se admite că în activitatea savantului ceea ce contează moralmente este numai adevărul ştiinţific. Etica savantului nu se rezumă la urmărirea unei singure valori. Spunînd aceasta, nu voi încerca să minimalizez de loc rolul pe care îl deţine valoarea adevărului în etica omului de ştiinţă. Scopul meu e să atrag atenţia asupra faptului că în epoci de revoluţie ştiinţifică şi tehnologică, rolul ştiinţei şi al aplicaţiilor ei creşte foarte mult şi capătă o atît de mare influenţă asupra prosperităţii şi viitorului speciei umane încît finalitatea umană a descoperirilor ştiinţifico-tehnice trebuie să figureze printre valorile principale ale eticii oamenilor de ştiinţă.

Această cerinţă nu-l poate surprinde pe un cunoscător al istoriei moralei, de exemplu. Deseori în trecut, conceptele morale erau extinse dincolo de sfera lor iniţială pentru a răspunde unor noi probleme izvorîte din noi situaţii sociale.

Necesitatea de a fundamenta axiologic etica savantului pe o multitudine de valori devine evidentă în situaţii conflictuale din punct de vedere moral. Recurgerea la principiul adevărului în a decide, de exemplu, caracterul binefăcător sau distrugător al rezultatelor unei teorii, nu este de nici un ajutor în rezolvarea unei probleme de ordin moral. Numai apelînd la alte valori ce trimit la bunăstarea umanităţii, se poate ajunge la o fundamentare raţională a problemei morale.

Dar aici întîlnim o dificultate : în ce sferă a muncii omului de ştiinţă pot apărea, pe lîngă valoarea-adevăr, celelalte valori? În general vorbind, putem diferenţia cel puţin trei sfere la care poate fi adecvat aplicată noţiunea de responsabilitate morală. Un savant poate fi făcut răspunzător :

1) În sfera strict cognitivă, pentru alegerea procedeelor şi metodelor pe care le foloseşte şi pentru concluziile pe care le poate obţine;

2) poate fi făcut răspunzător de atitudinea faţă de ceilalţi membri ai profesiunii lui;

3) şi de eventualele aplicări şi utilizări practice ale descoperirilor lui.

Este evident că pînă în acest moment m-a interesat cea de a treia sferă. În prima sferă principiile tradiţionale ale probităţii intelectuale sînt încă valide. Ele pot fi definite diferit, dar nu au ca fundament în primul rînd etica, ci mai degrabă o epistemologie în sens general. Nu înseamnă însă că ele vor rămîne neschimbate, deşi fundamentul lor, spre deosebire de etică, este imuabil. Şi în epistemologie au intervenit unele schimbări de la Aristotel încoace; azi se vorbeşte mai mult de eliminarea erorilor decît de *adequatio rei et intellectus*.

De asemenea, în a doua sferă, regulile tradiţionale de loialitate, diferite pentru diferite profesiuni, par absolut suficiente, deşi pot varia de la un grup profesional la altul.

Dificultatea apare de-abia în cea de a treia sferă, cînd încercăm să prescriem din punct de vedere moral comportarea justă a savantului şi să stabilim cum trebuie să privească el aplicaţiile posibile ale descoperirilor lui. Această dificultate are mai multe aspecte. Ea se iveşte adesea în relaţia dintre savant şi factorii care decid asupra utilizării rezultatelor lui, adică în relaţia dintre oamenii de ştiinţă şi cei ce deţin puterea.

Pare să fie vorba, aici, de un moment crucial. Problema transpunerii în practică a descoperirilor ştiinţifice este evident legată de diferitele tipuri de stat, sisteme de guvernare şi de problema încrederii, justificată sau nu, pe care o are savantul faţă de depozitarul descoperirilor lui. Istoria recentă a dovedit că modelul savantului tradiţional care urmărea exclusiv adevărul ştiinţific, dar în acelaşi timp adera la ideile Germaniei hitleriste a fost blamat în cel mai înalt grad de comunitatea internaţională a savanţilor. S-a considerat că nu poate fi în nici un fel justificată activitatea unor „savanţi" care-şi ofereau serviciile statului fascist. Ei participau prin aceasta la „experimentele medicale" făcute pe prizonierii din lagărele naziste şi ajutau la descoperirea unor metode cît mai eficiente de exterminare a membrilor unor naţiuni vizate de teoriile rasiste.

Este evident faptul că aceste activităţi nu pot fi evaluate doar prin referirea la criteriul adevărului ştiinţific. O evaluare adecvată trebuie să ia în considerare principiile umanismului, principii care au mai fost aplicate în decursul istoriei, în situaţii similare.

Aceste multiple principii trebuie de asemenea să fie manifeste în evaluarea din punct de vedere socio-politic a comportării savantului, şi, din motive evidente, o asemenea evaluare nu se poate limita la stabilirea probităţii intelectuale.

Deseori a fost vehiculată ideea că responsabilitatea omului să fie diferenţiată în mai multe responsabilităţi, pe care le contractează prin asumarea diferitelor roluri sociale. Potrivit acestei concepţii, un individ poate fi socotit răspunzător — atîta timp cît activează ca om de ştiinţă — doar pentru corectitudinea cercetării lui şi pentru validitatea rezultatelor lui ; dar, în acelaşi timp, el poate fi făcut răspunzător de aplicarea descoperirilor sale, deoarece în calitate de om, de cetăţean şi de membru al unei anumite comunităţi, are de îndeplinit şi anumite îndatoriri morale. Această schemă este, totuşi, deficientă. Ea admite că aceeaşi persoană poate fi considerată în acelaşi timp răspunzătoare şi liberă de răspundere în funcţie de rolul social în care ea apare. Acest sistem de evaluare nu este numai inconsistent din punct de vedere logic, dar şi inoperant. Prin prisma lui nu vom putea niciodată să ne pronunţăm asupra cuiva ca fiind răspunzător sau nu pentru actele sale, fără a admite unele rezerve sau altele.

III

Dificultăţile axiologice întîmpinate în încercarea de a defini responsabilitatea morală a omului de ştiinţă sînt un rezultat al izolării conceptuale 1) a ştiinţei, concepută ca un fenomen social insular ; 2) a grupului de oameni de ştiinţă şi 3) a valorii muncii ştiinţifice, privită ca o valoare separată de celelalte valori sociale şi umane. Evident, analiza fenomenelor sociale e de neconceput fără procedeul abstractizării. Deseori, însă, sînt pietrificate, în procesul abstractizării, unele fenomene şi separate de valoarea lor socială, construindu-se astfel o lume schematică ce nu poate fi aplicată din nou, cu uşurinţă, la lumea reală. Procesul cunoaşterii s-a bazat întotdeauna pe practica umană, iar practica umană i-a procurat criteriile şi scopurile. Pînă şi procesul ,,izolat'' al cunoaşterii, îndreptat numai spre dobîndirea adevărului, izvorăşte din anumite ţeluri sociale. Nu numai din dorinţa de a obţine rezultate practice din descoperirile ştiinţifice, ci şi din dorinţa—autonomă— de a înţelege lumea. Cu alte cuvinte, chiar şi fenomenul cunoaşterii ,,pure'' nu este o valoare în sine, ci un obiectiv născut din nevoile societăţii.

În mod similar, nu se poate pietrifica fenomenul multitudinii rolurilor sociale. Savanţii se constituie în societate ca un grup separat, datorită specificului funcţiei deţinute de ştiinţă în viaţa socială. Dar savanţii nu reprezintă un grup izolat; ei sînt părţi ale comunităţii în care trăiesc, iar activitatea lor constituie o parte din activitatea socială globală.

IV

Dacă considerăm ca întemeiate ideile expuse mai sus, e evident faptul că etica savantului nu poate fi fundamentată pe nişte valori existînd independent, dincolo de societate, ci trebuie să se bazeze pe analiza funcţiei sociale a ştiinţei. Aceasta explică, de asemenea, de ce este de dorit o cercetare interdisciplinară asupra responsabilităţii oamenilor de ştiinţă. Rolul social pe care îl are ştiinţa în societatea contemporană nu poate fi analizată complet numai în termeni etici. În mod echivalent, rolul ştiinţei în societatea contemporană nu poate fi pe deplin analizat prin descrieri pur tehnice. Sînt necesare, în acelaşi timp, atît evaluarea cît şi descrierea şi, din această cauză, trebuie să fie adoptată o dublă perspectivă : descriptivă şi normativă. Cercetarea proiectată trebuie să procure nu numai o explicare a funcţiilor pe care ştiinţa le are în fapt, ci şi a funcţiilor pe care trebuie să le slujească din raţiuni axiologice.

Această abordare scoate în evidenţă faptul că în perioada de revoluţie ştiinţifică şi tehnică problemele morale trebuie să fie privite ne-tradiţional şi, mai mult, trebuie să fie gîndite în contextul noilor probleme sociale.

Postulatul că etica savantului trebuie să se bazeze pe consideraţii privind funcţia socială a ştiinţei indică necesitatea unei cercetări aprofundate a problemei. Este necesar să stabilim care este funcţia socială a diferitelor ştiinţe şi cum poate fi cel mai adecvat definită aceasta pentru a constitui o bază în vederea soluţionării practice a conflictelor de ordin moral generate de progresul ştiinţei şi al noilor tehnologii.

de oamenii de știință și 3) a valorii muncii științifice, privită ca o valoare separată de celelalte valori sociale și umane. Evident, analiza fenomenelor sociale e de neconceput fără procedeul abstractizării. Deseori, însă, sînt pietrificate, în procesul abstractizării, unele fenomene și separate de valoarea lor socială, construindu-se astfel o lume schematică ce nu poate fi aplicată din nou, cu ușurință, la lumea reală. Procesul cunoașterii s-a bazat întotdeauna pe practica umană, iar practica umană i-a procurat criteriile și scopurile. Pînă și procesul „izolat" al cunoașterii, îndreptat numai spre dobîndirea adevărului, izvorăște din anumite țeluri sociale. Nu numai din dorința de a obține rezultate practice din descoperirile științifice, ci și din dorința „autonomă" — de a înțelege lumea. Ca alte activități, chiar și fenomenul cunoașterii „pure" nu este o valoare în sine, ci un obiectiv născut din nevoile societății.

În mod similar, nu se poate pietrifica fenomenul multitudinii rolurilor sociale. Savanții se constituie în societate ca un grup separat, datorită specificului funcției definite de știință în viața socială. Dar savanții nu reprezintă un grup izolat: ei sînt părți ale comunității în care trăiesc, iar activitatea lor constituie o parte din activitatea socială globală.

IV

Dacă considerăm ca întemeiate ideile expuse mai sus, e evident faptul că etica savantului nu poate fi fundamentată pe niște valori existînd independent, dincolo de societate, ci trebuie să se bazeze pe analiza funcției sociale a științei. Aceasta explică, de asemenea, de ce este de dorit o cercetare interdisciplinară asupra responsabilității oamenilor de știință. Rolul social pe care îl are știința în societatea contemporană nu poate fi analizat complet numai în termeni etici. În mod echivalent, rolul științei în societatea contemporană nu poate fi pe deplin analizat prin descrieri pur tehnice. Sînt necesare, în același timp, atît evaluarea cît și descrierea și, din această cauză, trebuie să fie adoptată o dublă perspectivă: descriptivă și normativă. Cercetarea proiectată trebuie să procure nu numai o explicare a funcțiilor pe care știința le are în fapt, ci și a funcțiilor pe care trebuie să le slujească din rațiuni axiologice.

Această abordare scoate în evidență faptul că în perioada de revoluție științifică și tehnică problemele morale trebuie să fie privite ne-tradițional și, mai mult, trebuie să fie gîndite în contextul noilor probleme sociale.

Postulatul că etica savantului trebuie să se bazeze pe considerații privind funcția socială a științei indică necesitatea unei cercetări aprofundate a problemei. Este necesar să stabilim care este funcția socială a diferitelor științe și cum poate fi cel mai adecvat definită aceasta pentru a constitui o bază în vederea soluționării practice a conflictelor de ordin moral generate de progresul științei și al noilor tehnologii.

350 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI PASCAL

PASCAL–GÎNDITORUL

DE

C. I. GULIAN

Aniversarea a 350 de ani de la naşterea lui Pascal prilejuieşte istoricului filozofiei o reexaminare şi o reevaluare pe care ne-o cer problematica şi dezideratele conştiinţei epocii noastre. În lumina unor astfel de criterii actuale, Pascal gînditorul ni se dezvăluie, în primul rînd, deosebit de apropiat prin înfrigurata căutare a sensului vieţii şi prin cunoaşterea omului.

Ne aflăm, pe de altă parte, în faţa acelei părţi din opera lui, care mărturiseşte gîndul apologiei creştinismului. Să adăugăm la aceste tendinţe contradictorii aportul de mult recunoscut pe care l-a adus Pascal istoriei fizicii şi matematicii moderne. Aport valorificat mai mult de către specialişti, mai puţin de către filozofi şi istoricii filozofiei. Iată de la început datele fundamentale ale gîndirii pascaliene, date pe care fie că le sintetizăm sub formula „raţionalism şi iraţionalism", fie sub o alta tot atît de schematică, trebuie să le deslușim sensurile atît din punctul de vedere istoric, cît şi din cel al conştiinţei contemporane.

Trebuie poate să spunem de la început că dimensiunea pe care o delimitează antiteza raţionalism-iraţionalism este insuficientă pentru a cuprinde bogăţia şi complexitatea soluţiilor, frămîntărilor şi întrebărilor pe care ni le-a lăsat Pascal. Pentru că raţionalismul pascalian, deşi integrat în „era raţionalismului" pe care a reprezentat-o veacul al XVII-lea, nu-i definitoriu sau suficient pentru dimensiunile gîndirii lui Pascal. În *Cugetări*, el inaugurează un mod de a gîndi şi sileşte totodată gîndirea să se dilate pînă la a putea cuprinde ceea ce nu-i reductibil la postulate, axiome, ecuaţii şi raporturi cantitative înăuntrul naturii. Pornind de la problematica omului, Pascal, care debutează ca adolescent în matematici, descoperă un regn care nu se lasă stăpînit de spiritul geometric al veacului, fiindcă cere un alt tip de gîndire. Celebra dualitate şi egalitate pe care el o stabileşte între „spiritul geometric" şi „spiritul de fineţe" ne arată că din cunoaşterea omului, Pascal trage concluzia unei depăşiri a raţionalismului. Dar în ce sens?

Rev. filoz., 20, 8, p. 911–918, Bucureşti, 1973.

Materialiştii, raţionaliştii şi ateiştii veacului al XVIII-lea, mai ales prin Voltaire, au vrut să acrediteze imaginea unui Pascal halucinat şi mistic, sub presiunea religioasă a veacului său. Chateaubriand vede în Pascal doar un mare credincios. Dar, observă Emile Boutroux, „cei pe care îi seduceau ideile lui Rousseau l-au citit pe Pascal cu alţi ochi decît Voltaire" [1]. Victor Cousin ne vorbeşte despre scepticismul lui Pascal. Hönigswald foloseşte aprecierea subtilă „gläubige Skepsis" (scepticism credincios)[2].

Iată un Pascal „sceptic" şi credincios, precursor al antropologiei filozofice şi matematician, raţionalist în cele cuvenite raţiunii, dar cerînd raţiunii să înţeleagă şi tot ceea ce ea nu cunoaşte : „Inima îşi are motivele ei pe care raţiunea le ignoră". Nu este oare evident că Pascal contestă nu Raţiunea ca atare, ci limitele pe care le vădise? N-a avut dreptate Max Scheler să pornească de la Pascal în revendicarea specificului afectivului şi axiologiei?

Ni se pare că, în zilele noastre, punctul de plecare al valorizării gîndirii lui Pascal coincide cu ceea ce s-a recunoscut ca „fundamental" (Boutroux), şi anume, problematica omului. Căci prin gînditorul („moralistul") Pascal, antropologia filozofică dobîndeşte un nou şi preţios capitol, în ciuda soluţiei etico-religioase la care ajunge el.

Tema condiţiei umane fusese adînc dezbătută de către Montaigne, care ia o poziţie nouă faţă de morala religioasă, contestînd „păcatul originar" şi „imperfecţiunea" umană. În judecarea omului, Montaigne se oprise la formula liniştitoare : omul nu este „nici înger, nici bestie", şi la concluzia că omul poate şi trebuie să se accepte *aşa cum este*. Bucuria de viaţă şi creaţie pot izvorî şi din acceptarea de sine : „natura" justifică slăbiciunile şi limitele umane.

Ca antropolog, Pascal adînceşte analiza condiţiei umane în spiritul dialectic, critic, pe care îl inaugurase Montaigne. Într-un fragment din celebrele sale *Cugetări*, Pascal a dat îndreptarul cel mai obiectiv cu putinţă în studiul omului : „Este primejdios să-l faci pe om să vadă prea mult în ce măsură este asemenea dobitoacelor, fără să-i arăţi şi măreţia lui. Este şi mai primejdios să-şi vadă prea mult măreţia, fără să-şi vadă josnicia. Este încă şi mai primejdios să-l laşi să ignore şi una şi alta. Dar este cu deosebire folositor să i le arăţi pe amîndouă" (*Pensées*, VI, 418).

A urmat Pascal însuşi acest îndreptar ideal al cunoaşterii omului? Da şi nu. L-a urmat şi l-a realizat pînă la punctul în care credinciosul vine să preia rezultatele gîndirii lucide şi dialectice, pentru a trage concluzii etico-religioase. Dar dacă nu-l putem urma pe Pascal pe drumul lui şi nu-i putem aprecia din perspectiva lui etica finală, o putem face din plin pentru antropologia lui Pascal, pentru cunoaşterea omului. Aceasta este şi perspectiva care s-a impus, iar nu cea etică, a credinciosului radical, pentru care însăşi cunoaşterea este o deşertăciune lumească.

Totuşi, împletirea dintre raţional şi iraţional, dintre cunoaştere şi credinţă este şi mai complexă decît ar rezulta din cele spuse mai sus. Pascal este cel dintîi gînditor raţionalist care poate privi Raţiunea însăşi cu ochi critic. Urmărindu-l pe Montaigne, fără să-şi dea seama, în surprinderea slăbiciunilor, limitelor și erorilor rațiunii, Pascal nu se oprește însă la scepticism. Pentru că scepticismul sau „pironismul" (de la numele scepticului grec Piron) vine în conflict cu umilința de care trebuie să dea dovadă omul credincios.

---

[1] Emile Boutroux, *Pascal*, Paris, Hachette, 1930, p. 197.

[2] R. Hönigswald, *Die Philosophie der Renaissance bis Kant*, Berlin, W. de Gruyter, 1923, p. 75.

Dar de ce trebuie să fim umili, să ne repudiem, să ne devalorizăm? De ce trebuie oare ca o antropologie să sfîrșească prin autonegarea Rațiunii? Pentru că, în viziunea lui Pascal, care este aceea a refuzului lumii, rațiunea este *imperfectă*. Iată un răspuns neașteptat pentru „bunul simț" al lui Descartes, dar foarte firesc pentru o conștiință însetată de valori absolute și care nu vrea, pentru că nu poate, să accepte compromisuri.

De la Pascal începe, în evoluția conștiinței europene, *tragicul spiritualității* absolute : oricît ne-am bucura de viață, cunoaștere, artă, creație etc. nu putem să uităm faptul că toate aceste valori sînt dublate de nonvalori, că existența ne năpădește cu absurdul ei, de fapt ne înfioară arătîndu-ne fața ei antivalorică.

Această atitudine sau concepție despre viață se înrădăcinează într-o conștiință surdă a alienării, a frustrării de Absolut. Tragismul pe care îl inaugurează Pascal semnifică în acest sens sfîșierea pe care o trăiește omul, generată fiind de setea lui de perfecție și sentimentul inconsolabil că în lumea în care trăiește nu-și va putea potoli niciodată această sete. Expresia finală religioasă pe care o capătă la Pascal această experiență adînc umană este o soluție disperată : a unei conștiințe care nu se vrea adaptată la absurdul existenței și care preferă compromisului abandonul.

În conștiința etică, nemulțumirea față de „spectacolul lumii" se trage din simțul valoric, după cum acesta, la rîndul lui este trezit, stimulat, biciuit, de deformări, denaturări, imposturi. Ca și Molière în *Mizantropul* (dar și în multe alte părți ale operei lui), ca și La Bruyère, care critică spectacolul societății, Pascal se raliază janseniștilor. Fără a intra în discuțiile pedante, greoaie și desuete, asupra jansenismului, care nu-l mai pot interesa decît pe un istoric al religiei, trebuie însă recunoscut că el reprezintă o reacție social-spirituală a celor pe care îi dezgusta iezuitismul, viața ușuratică a veacului, minciuna, ipocrizia.

Episcopul Jansénius, mort în 1630, fusese un teolog care se ridicase împotriva iezuiților ; el se mărginise să revendice „restabilirea" purității creștinismului, împotriva iezuiților, pe care îi considera „eretici". Așa-numitul grup de „solitari" (teologi) de la Port-Royal îi îmbrățișează doctrina, ca și Pascal.

În chip paradoxal, deși teolog, „. . . Jansénius, a cărui operă apare la trei ani după *Discurs asupra metodei*, sapă la rîndul ei scolastica. . ", scrie raționalistul Léon Brunschwig [3]. Într-adevăr, Jansénius vede în teologie o „știință istorică" (apropierea de Spinoza se impune). El vrea, sprijinindu-se pe Augustin, să combată de fapt deformarea pe care o provocase instituționalizarea creștinismului originar. După părerea lui, pivotul „adevăratei credințe", dar în care nu putem să nu recunoaștem filonul „ereziilor" medievale, este cerința întoarcerii la libertatea și armonia originară : „Primul om a fost creat (ca ființă) avînd o stare de armonie și libertate" [4]. Ceea ce mai revenea insistent în doctrina lui Jansénius era un motiv fundamental al creştinismului egalitar primitiv : dăruirea de sine.

---

[3] L. Brunschwig, În introducere la *Pensées*, Paris, Hachette, 1904, p. 49.
[4] *Ibidem*, p. 50.

Scrierile janseniştilor Saint-Cyran şi Arnauld, marile figuri de la Port-Royal, pătrunseseră în rînduri largi de cititori. În societatea franceză din veacul al XVII-lea, sigură şi mulţumită de sine, janseniştii de la Port-Royal aruncaseră sămînţa îndoielii, meditaţiei şi, uneori, a „convertirii", de fapt a protestului tacit împotriva moralei dominante. Ca şi protestantismul pe plan moral, jansenismul cerea „scuturarea conştiinţei" şi ataca iezuitismul, care justifica orice compromis, orice abuz, printr-o cazuistică bine răsplătită cu înalte posturi şi privilegii.

Protestul şi atacul jansenist împotriva iezuitismului l-a marcat cu cea mai mare concentrare şi strălucire scrierea pascaliană *Lettres à un Provincial*, capodoperă literară, comparată cu comediile lui Molière şi în care verva satirică dezgoleşte ipocrizia moralei iezuite.

Deşi Roma a condamnat *Provincialele* ca „eretice", „conştiinţa publică a fost de partea lui Pascal" [5]. Şi în acelaşi veac, iezuitismul s-a dovedit a fi atît de compromis, încît ordinul iezuiţilor a trebuit să fie desfiinţat, pentru a reapare în anii coaliţiei reacţiunii europene organizate de Metternich, după 1814.

Procesul interiorizării şi amplificării conştiinţei în acele vremuri se desfăşura uneori pe un plan mai laic, alteori mai puţin laic. Pendularea lui Pascal între raţionalism şi credinţă nu trebuie să ne împiedice să realizăm valoarea noilor dimensiuni pe care le capătă conştiinţa modernă, în pofida soluţiei religioase, după cum elementele teologice la Hus sau Thomas Münzer nu l-au împiedicat pe Engels să descopere sensul social şi etic protestatar din scrierile lor teologice.

Ceea ce condamnă Pascal în morala iezuită era degradarea unei morale odinioară izvorîtă din setea de puritate. Iezuiţii, rămaşi celebri prin faimoasa formulă a „scopului care scuză mijloacele", reprezentau adaptarea servilă la interesele unei societăţi care se dedă nu numai luxului şi plăcerilor, dar şi abuzurilor, inechităţii. Iezuitismul reprezenta compromisul moral care nu putea provoca decît repulsie unei mari conştiinţe cum a fost aceea a lui Pascal. De aceea, dacă polemicile teologice şi-au pierdut interesul, ceea ce a rămas nepieritor este suflul etic, puritatea şi intensitatea unui etos în care se pot recunoaşte şi conştiinţele altor vremuri. Căci Pascal îşi dă seama că într-o analiză antropologică obiectivă omul poate apare demn de milă, dar totodată demn de admiraţie. Pascal este acela care vorbeşte cu patos despre „demnitatea gîndirii" şi despre om ca „trestie gînditoare". Pascal urmăreşte cu fermitate tema „mizeriei şi gloriei" umane şi atît timp cît uită de scopul pe care îl urmăreşte—de a demonstra că mizeria condiţiei sale trebuie să-l aducă pe om spre Dumnezeu—reflecţiile pascaliene ne înfăţişează sezisant valoarea şi limitele umane, impunîndu-se ca un model de antropologie filozofică dialectică.

Dialectică, pentru că Pascal rupe cu acea autoexaltare şi mulţumire de sine paradiziacă pe care o inaugurase Renaşterea şi pe care o prelungeau un Descartes şi un Leibniz. Reluînd ideea lui Montaigne de a-l zugrăvi pe om cu schimbările, nestatorniciile şi contradicţiile lui, Pascal adînceşte analiza dialectică a ființei și situației umane. În gîndirea lui este implicită ideea că omul este un întreg contradictoriu și, totodată, că problematica vieții și a sensului ei este mai importantă decît rezultatele admirabile ale rațiunii. Afirmînd că „inima își are motivele ei, pe care rațiunea nu le cunoaște", Pascal enunță realitatea de netăgăduit a afectivului, dualitatea contradictorie a omului, care nu se reduce la un mecanism sau „mașină". Dar zona afectivă nu este văzută ca un balast, ci se întretaie cu orizontul axiologic; cuceririle rațiunii nu pot suplini nevoia, arzătoare pentru om, de a-și găsi echilibrul față de existență și care rămîne o problemă a „inimii".

---

[5] Emile Boutroux, *Pascal*, Paris, Hachette, 1930, p. 137.

La Pascal a dispărut cîntarea renascentistă a naturii. Demontarea ei rațională, analiza elementelor și legilor ei, acțiune pe care o duce mai departe Pascal însuși ca fizician și matematician, nu-l satisfac. Pentru că el simte că problema raportului dintre om și ființă nu se reduce la *înțelegerea* lumii, ci la o alternativă dramatică: acceptarea sau inacceptarea ei. Această acceptare a lumii implică acceptarea de sine, are ca premiză un acord al conștiinței valorice cu lumea-așa-cum-este.

În timp ce un Leibniz va scrie o *Teodicee*, care este o apologie a celei mai bune lumi posibile, Pascal se situează la polul opus. Spectacolul lumii îl dezgustă și el vrea să arate că judecînd lumea și situația noastră în lume, confruntînd ceea ce sîntem și ceea ce facem, cu ceea ce am vrea să fim și să facem, nu putem trage decît concluzia unei adînci nemulțumiri. *Rațiunea nu ne poate împăca* nici cu noi înșine, nici cu lumea. Pentru că această lume nu se reduce la o natură matematizabilă, pe care Pascal o cunoaște foarte bine ca fizician, ci ridică omului problema sensului și nonsensului vieții. Pascal nu poate reduce gîndirea la activitate intelectivă. El își dă seama că gîndirea se împletește indestructibil cu nevoia echilibrului dintre om și ființă.

Gînditorul raționalist—care există indubitabil în Pascal— cîntă în mod spontan gloria rațiunii omului, dar credinciosul nu află în om decît „nestatornicie, urît, neliniște". Mizeria umană este „...nefericirea naturală" a condiției noastre și este atît de jalnică încît „nimic nu ne poate mîngîia". Chiar dacă omul dispune de rațiune, la ce-i folosește?—întreabă Pascal. În viață, ceea ce-i mînă pe oameni sînt pasiunile, iar ceea ce le determină judecățile și aprecierile este obiceiul, cutuma. Oamenii ascultă de obiceiuri și de legi, cred în morală și drept. Dar dacă confruntăm diversitatea uluitoare a obiceiurilor și legilor, vedem că ele sînt relative și iraționale. Pe ce motiv ne-am putea întemeia susținerea că un obicei este mai just sau mai rațional decît altul? Ceea ce-i just într-o țară, este crimă într-altă țară. Nu există deci—conchide Pascal— nici o bază rațională a dreptului și moralei; ambele sînt iraționale, absurde. Se poate ca un om să aibă dreptul să mă ucidă, pentru că locuiește dincolo de rîu și pentru că prințul al cărui supus este se află în război cu al meu?—se întreabă Pascal. Și el conchide că oamenii, neputînd da forță dreptății, au făcut ca puterea să capete atributul echității.

Observatorul profund al vieții, care a fost Pascal, a sezisat cu pătrundere domnia dreptului celui mai tare, superioritatea forței asupra dreptului: „Forța este regina lumii, iar nu opinia" (*Pensées* V, 303). Ca și contemporanii săi La Rochefoucauld și Hobbes, Pascal a dezvăluit cu luciditate baza raporturilor dintre oameni: relațiile de necesitate, relațiile de forță, egotismul. Regalitatea se bazează pe slăbiciunea și ignoranța popoarelor ; respectul pentru regi are o bază iraţională—„nebunia popoarelor". Respectul pentru cei mari atîrnă nu de valoarea persoanei lor, ci de mărimea suitei, a alaiului lor.

Pascal revine adesea la o caracterizare a condiţiei umane pe care o vor dezvălui cu predilecţie unii gînditori şi scriitori romantici şi existenţialişti ai veacului al XX-lea : urîtul. Pascal afirmă că omul este atît de nefericit, încît l-ar năpădi urîtul chiar fără nici o pricină, din propria stare a fiinţei sale. Omul îşi este sieşi atît de urît, încît trebuie să fugă de sine ; goana după plăceri, goana după satisfacţii deşarte, setea de activitate şi groaza de repaos nu sînt decît expresii ale urîtului.

Pascal este revoltat de cutezanţa lui Epictet care îl aşază pe înţelept alături de zei. Moralmente, omul nu trebuie lăudat, situaţia lui n-are nimic demn de laudă ; el îşi caută locul şi nu-l găseşte, iar datoria moralistului este să stimuleze această căutare neliniştită, să nu-l lase pe om mulţumit de sine, chiar dacă această mulţumire este foarte modestă.

În timp ce Montaigne constată cu curiozitate şi nepăsare contradicţiile şi limitele umane, Pascal găseşte în ele un mijloc de a umili omul, de a-l aduce la disperare, dar şi de a-l face conştient de limitele lui : „Nu voi admite să fie împăcat cu sine...". De aici şi înverşunarea lui Pascal împotriva tuturor distracţiilor sau evaziunilor („divertissments") prin care omul caută să uite de gravitatea problemelor etice. Oamenii caută cu neastîmpăr orice mijloc de a se îndepărta şi de a uita de ei înşişi. Aceasta îi repugnă lui Pascal nu numai pentru că-i mărturia unui gol sufletesc, ci şi pentru că ea înseamnă o împăcare cu viaţa, o acceptare de sine şi o acceptare a existenţei. Ţelul mărturisit al lui Pascal este însă tocmai să răscolească nemulţumirea de sine. Concluzia triumfătoare a zeci de constatări şi reflecţii ale sale este aceeaşi : „eul este vrednic de ură".

Pascal condamnă cu scîrbă individualismul Renaşterii. Nu lauda omului, nu ditirambi închinaţi capacităţilor lui, ci un tablou crud al slăbiciunilor şi mizeriilor umane—acesta-i obiectivul lui, care vine în flagrantă contradicţie cu îndreptarul lui antropologic, cu îndemnul la cunoaşterea şi valorizarea obiectivă a omului. Creştinul Pascal *neagă ceea ce îşi propune antropologul*. Moralistul creştin mărturiseşte candid *de ce* pune mai presus tabloul negativ al condiţiei umane : „...pentru ca el (omul) să-şi întindă braţele spre Mîntuitor...".

Pe de altă parte, Pascal preţuieşte capacitatea omului de a cunoaşte adevărul. Pascal a înţeles prea bine că în epoca lui, după ce omul modern gustase din beţia cunoaşterii, a artei, a bucuriei de viaţă, sarcina înăbuşirii individualismului şi a setei de valori, atît materiale cît şi spirituale, era destul de grea.

Într-o notă succintă, Pascal îşi propune : „De scris împotriva celor care adîncesc prea mult ştiinţele. Descartes". Iar în altă notă mărturiseşte că nu-i poate ierta marelui său contemporan faptul că l-a concediat pe Dumnezeu din regnul naturii, adică tocmai meritul istoric al făuririi primului tablou materialist-mecanicist, ştiinţific, al universului. În fond, Pascal arată limitele cunoaşterii naturii pentru că ea reprezintă o prea lesnicioasă satisfacţie morală, o cale de împăcare a omului cu sine însuşi.

În timp ce Descartes se mulţumise cu o morală care, provizorie sau definitivă, însoţea siguranţa de sine, seninătatea şi împăcarea cu sine şi cu lumea, Pascal simte și reliefează *opoziția* dintre om și univers : „Ce-i omul în (cadrul) infinitului?” Antiteza dintre caracterul finit al omului și caracterul infinit al universului este un izvor de amărăciune, îndoială, neîncredere în puterea de cunoaștere a omului. Omul se află la mijloc între două infinituri. Din această situație, din care pentru Copernic, Bruno sau Galilei decurge patosul independenței și îndrăznelii gîndirii ca o componentă principală a noului etos, izvorăște pentru Pascal *disperarea.* Din relativitatea cunoașterii, din faptul că cunoașterea, după cum arată Galilei, nu este absolută cantitativ (în „extensie”), dar este *obiectivă* (este *„intensivă”*), — din această relativitate, Pascal trage concluzia umilinței și disperării. Deoarece lumea se înfășișează ca o rețea infinită de legături și interacțiuni, omul trebuie să trăiască disperarea veșnică de a nu cunoaște nici principiile, nici sensul existenței.

În timp ce raționalistul Pascal se bucură de tot ce descifrează prin cifrul determinismului, iraționalistul cere explicarea determinismului însuși. Pascal nu acceptă existența ca dat, datul însuși este pus sub semnul întrebării (III, 205). Atingem aici un punct în care se îngemănează frapant eticul și teoreticul, din care reiese cu evidență faptul că inacceptarea existenței sau negarea existențialistă ca fenomen etic determină iraționalismul ca fenomen teoretic. Căci teoretic, faptul că existența este învăluită în mister, că ea este încărcată de necunoscute, poate stimula—și a și stimulat și stimulează gîndirea.

Dar practic, etic, devalorizarea rațiunii este determinată de dorința unei „alte” existențe—în lumea virtuții stoice sau a religiei creștine. Negarea rațiunii, a sensului și valorilor ei este imperios cerută la Pascal de soluția etică, de soluția „mîntuirii” : „trebuie să renunțăm la rațiune pentru a ne păstra viața...”.

Pascal vorbește despre existența și funcția rațiunii, despre felurile în care se înfățișează rațiunea, despre lupta ei cu pasiunile. Există chiar reflecția—dar neconcludentă—în care Pascal afirmă că este un exces tot atît de condamnabil să nu folosești rațiunea, pe cît este de condamnabil să folosești numai rațiunea (VI, 253). Dar rațiunea trebuie să facă un ultim efort nu pentru a-și supune misteriosul, necunoscutul, ci pentru a înțelege că trebuie să se anihileze, să renunțe la sine (IV,272).

Unul din motivele denigrării conștiente a rațiunii la Pascal este demonstrarea tezei janseniste că „credința este un dar al lui Dumnezeu”, iar nu un rezultat al rațiunii. În credință nu-i nevoie de rațiune, ci numai de sentiment. Pascal, deși este om de știință și admirator al rațiunii, accentuează neobosit caracterul pur afectiv, irațional al atitudinii religioase. În veacul în care nevoia cercetării raționale și-a căpătat o amplă expresie prin problema metodei (Descartes), în epoca în care setea de „idei clare” devine o lozincă spirituală generală, Pascal propune „nebunia”—adică iraționalul religiei.

La prima vedere nu apare legătura dintre teza despre iraționalitatea sau absurditatea existenței și iraționalitatea religiei. Lipsa de legătură este *pentru noi* : ni se pare de neînțeles ca cel ce critică iraționalul existenței să prefere iraționalul total. Dar repulsia față de iraționalitatea existenței nu este repulsia față de rațiune, ci față de ființă în ansamblul ei, căci ceea ce-i trebuie conștiinței anexistențiale—fie atee, fie religioase—este o *altă* existență decît cea reală.

Pascal a mărturisit foarte clar motivele etice ale negării existențialiste, inclusiv negarea sau desconsiderarea rațiunii: „... trebuie să renunțăm la rațiune pentru a ne salva viața...". Ar fi însă dovadă de mărginire raționalistă să-l judecăm pe Pascal numai în lumina acestui *iraționalism etic* sau *anexistențial*. Am uita tocmai sursa din care se trage, în ultimă instanță, acest iraționalism: dintr-o neconceptualizată, dar indubitabilă nevoie de compensare a urîtului sau absurdului existenței, din protestul prin care jansenismul își exprimă repulsia față de duplicitatea și impostura moralei iezuite și a „Ordinei", a societății pe care o justifică.

Acceptarea existenței și raționalitatea sînt strîns legate: raționalitatea (sau acceptarea și folosirea rațiunii) este implicată în acceptarea existenței. Inacceptarea rațiunii, desconsiderarea ei—sînt fenomene relevante pentru atitudinea anexistențială. Dar Pascal nu a putut uita complet nici de propria sa personalitate de gînditor și savant, nici de pozițiile noi raționaliste, dominante în cultura epocii sale. Lucrul acesta reiese cu deosebire în evidență atunci cînd Pascal demonstrează, prin propria-i pildă, „măreția" gîndirii raționale. Căci opera de gînditor și savant-fizician și matematician a lui Pascal, este pătrunsă de rigoare rațională și experimentală. Înzestrat de timpuriu cu excepționale capacități de cunoaștere științifică, Pascal „redescoperă" în parte principiile geometriei euclidiene și realizează progrese remarcabile în domeniul fizicii experimentale. El este un precursor al mașinii de calcul și un fizician experimentator, care demonstrează presiunea aerului și prin aceasta falsitatea tezei despre „oroarea de vid" a naturii.

Ca gînditor multilateral și subtil, Pascal dezvăluie dintr-o proprie și dublă experiență valențele polare ale gîndirii, deosebind între „spiritul de finețe", necesar psihologului, moralistului etc., și „spiritul geometric".

După cum au recunoscut E. Boutroux și alți interpreți, Pascal este ostil autorității și amestecului teologiei în cunoașterea rațiunii. Iar scepticismul lui real, adînc ascuns sub demonstrațiile teologice, ne arată, ca și la Bayle, un spirit care *vrea* să creadă, dar nu este sigur că o poate face.

Admirînd la Descartes vigoarea îndoielii, duhul critic, antidogmatic, trebuie să constatăm totodată cum siguranța Rațiunii duce la contrariul său. Omul ca întreg, de la care pornise umanismul Renașterii, se golește de orice dramatism. Îndoiala este numai „metodică" și sfîrșește, în fond, prin certitudinea că gîndirea, Rațiunea (de fapt *intelectul abstract* pe care îl va critica Hegel) ar fi pivotul lumii. Tensiunea subiect-obiect, și gnoseologică, și existențială—se pierde: nu mai avem un om în fața dilemelor sociale și spirituale, ci un intelect ordonator, total împăcat cu sine și cu lumea.

Pascal și Bayle reprezintă antiteze față de acest raționalism, care a crezut că poate transforma orice problemă într-o ecuație matematică. În timp ce etica lui Descartes se reduce la o grabnică acceptare a „ordinei existente", împreună cu teologia de care se teme să se atingă, Pascal și Bayle luminează necruțător aporiile inerente gîndirii, atunci cînd omul se descoperă în realitatea lui contradictorie și pururi neliniștită.

STUDII DE ISTORIA ESTETICII

BAUMGARTEN ȘI CONCEPTUL DE ESTETICĂ

DE

AL. HUSAR

I

În ciuda unor încercări—izolate, desigur — de a fixa apariția esteticii ca atare în Renaștere, atribuind spre exemplu lui Leon Battista Alberti meritul întemeierii ei [1], nu putem propriu-zis vorbi de o disciplină a esteticii pînă în secolul al XVIII-lea. În 1735, tînărul Baumgarten publică teza sa de doctorat, *Meditationes de nonnulis ad poëma pertinentibus*, în care cuvîntul „estetica" apărea întîia oară ca nume al unei științe aparte.

Chemat la Universitatea din Frankfurt pe Oder, Baumgarten ține în 1742 și apoi în 1749 cursuri de estetică, iar în 1750 el publică întîiul volum al unui amplu tratat în care cuvîntul *Aesthetica* apărea pe copertă.

Adoptînd acest termen, care în același secol a intrat în uz ca nume al noii discipline teoretice și a dobîndit o însemnătate mai largă, generalizîndu-se în secolele următoare, Baumgarten se servea de grecescul *aisthesis* (verbul *aisthanomai* =a simți), definind cu ajutorul lui „faptele sensibile" (*aisthetà*) pe care grecii vechi le distingeau de cele mentale (*noetà*).

În scrierea sa *De cognitione, veritate et ideis* (1684) Leibniz face o distincție între cunoașterea obscură și cea clară (*cognitio obscura vel clara*) ultima fiind, la rîndul ei, confuză sau distinctă (*confusa vel distincta*):

/obscura
cognitio<   /confusa
\clara<
          \distincta

și aplică aceste considerații asupra ideilor spre a defini percepția estetică. Pentru Leibniz, emoția în artă ia naștere dintr-o percepție clară, dar confuză. El deschide astfel porțile faptelor psihice, pe care intelectualismul

---

[1] Willi Flemming, *Die Begründung der modernen Aesthetik und Kunstwissenschaft durch Leon Battista Alberti*, Berlin, 1916.

Rev. filoz., 20, 8, p. 919–925 București, 1973.

cartesian le ocolise. Urmărind, aşa cum scrie el însuşi în *Nouveaux Essais* (cartea II, cap. XXII : *Despre ideile clare şi obscure, distincte şi confuze*), raţionamentul lui Descartes după care ideea poate să fie clară şi confuză în acelaşi timp, Leibniz arată că aşa sînt ideile de calitate sensibilă, afectate organelor. Ele sînt clare, căci le recunoaştem şi le discernem unele de altele, dar nu sînt distincte, pentru că nu distingem ceea ce ele conţin pînă cînd nu le putem descifra în context[2].

Plăcerile estetice se reduc la plăceri intelectuale cunoscute în mod confuz.

Observînd că pictorii şi alţi artişti, apreciind calităţile unei lucrări, adesea nu-şi pot da seama de judecăţile lor (*at judicii sui rationem reddere saepe non posse*) şi întrebaţi ce le place şi ce nu, ei răspund „nu ştiu ce'' (*nescio quid*), Leibniz notează că ei au, deci, o cunoaştere *clară*, însă *confuză şi nu distinctă*, o cunoaştere imaginativă şi nu intelectuală. Aplicînd, astfel, judecăţii estetice atributul de *claritas* (o claritate confuză), admiţînd că artiştii operează cu percepţii confuze (clare, dar nu distincte), el nu exclude posibilitatea ca aceste percepţii clare şi confuze, produse ale imaginaţiei creatoare, să fie la rîndul lor verificate, ridicate la rangul cunoaşterii intelectuale, şi anume în cazul cînd, interpretînd opera de artă o supunem cunoaşterii, determinării intelectuale.

Pe această bază filozofică edifică Baumgarten *Aesthetica* sa — o ştiinţă avînd ca obiect final tocmai studiul cunoaşterii sensibile (estetice), al faptelor introduse de Leibniz în domeniul cunoaşterii clare şi confuze. Adoptînd, deci, punctul de vedere al lui Leibniz, prin intermediul lui Wolff, pentru care cunoaşterea *inferioară* (clară şi confuză) se poate perfecţiona spre a ajunge la cunoaşterea logică (clară şi distinctă), Baumgarten trage consecinţele practice care derivă din doctrina acestuia, privind domeniul special al cunoaşterii sensibile (estetice) ca obiect al noii sale ştiinţe.

Dacă Leibniz, deşi nu s-a ocupat propriu-zis de problema estetică, indică posibilităţile de rezolvare a acestei probleme pe calea unui mijloc de cunoaştere aparte („clarul confuz''), care defineşte—în concepţia sa— creaţia artistică, iar Christian Wolff socotea cunoaşterea „inferioară'' ca atare incapabilă de a avea un „organ propriu'' [3], îi revine lui Baumgarten meritul încercării de a funda estetica. Chiar dacă faţă de predecesorii săi, cum nota Croce, Baumgarten „se simte nu în opoziţie, ci de acord'' (iar opera sa „este încă o expresie a problemei estetice care-şi cere rezolvarea, o expresie cu atît mai puternică, cu cît are un cuvînt de ordine, vesteşte o nouă ştiinţă''), el aduce în principiu un element nou.

Dacă, disociind cele două domenii, Leibniz nu definea totuşi diferenţa specifică dintre cunoaşterea clară dar confuză comună şi cunoaşterea clară şi confuză în atitudinea contemplativă, tocmai diferenţa pur graduală şi cantitativă dintre cunoaşterea clară dar confuză şi cunoaşterea clară şi distinctă sau dintre atitudinea *estetică* şi cea *logică* devine la Baumgarten diferenţa specifică, pe care se întemeiază estetica. Privind „clarul confuz'' ca ceva pozitiv, analog raţiunii, atribuind cunoaşterii sensitive o perfecţiune care este obiectul contemplării estetice, Baumgarten numea el însuşi estetica ,,ştiinţa cunoaşterii sensitive'' (*scientia congitionis sensitivae*), teoria artelor libere (*theoria liberalium artium*) şi în acelaşi timp arta gîndirii frumoase (*ars pulcre cogitandi*), arta analogului raţiunii (*ars analogi rationis*)[4]. Definind astfel locul noii ştiinţe în raport cu ştiinţele colaterale şi extinzînd sfera ei asupra tuturor artelor, Baumgarten stabilea, totodată, aplicaţiile ei speciale sau ,,uzul'' ei. Admiţînd că i se poate obiecta esteticii faptul că are o prea largă întindere încît nu poate fi epuizată în cuprinsul unei singure cărţi, el răspunde că nu-i stă nimic mai presus; obiecţiei că ea este aceeaşi cu retorica sau poetica, el răspunde că estetica are o mai largă întindere (*latius patet*) şi le completează pe acestea cu alte arte, avînd o bază comună; obiecţiei că ea ar fi aceeaşi cu critica, el răspunde că ea este chiar critica logică (*etiam critica logica*) : un anumit gen de critică este o parte a esteticii (*quaedam critices speciae est pars aesthetices*) şi că estetica include în ea bazele teoretice ale oricărei critici; obiecţiei că faptele sensitive, ,,fantasme, poveşti şi tulburări afective'', care constituie obiectul esteticii, sînt nedemne de filozofi şi sub orizontul lor, Baumgarten replică : a) filozoful nu consideră străină de sine (*alienam a se*) această parte a cunoaşterii umane şi b) teoria generală a lucrurilor frumos gîndite se confundă cu practica şi execuţia lor. În fine, obiecţiei că estetica este artă, nu ştiinţă, Baumgarten îi răspunde : a) că ştiinţa şi arta nu sînt stări opuse, că odinioară artele erau totodată ştiinţe şi b) că estetica poate demonstra (*demonstrari posse*), poate verifica experienţa, poate să aducă servicii artelor, să le înalţe în ştiinţă.

---

[2] G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais*, cf. *Oeuvres philosophiques de Leibniz*, trad. Paul Janet, Paris, 1866, p. 240.

[3] Benedetto Croce, *Estetica privită ca ştiinţă a expreisiei şi lingvistică generală*, Bucureşti, 1970, p. 276.

Situînd estetica alături de logică (*aesthetica nostra sicuti logica*), ,,sora ei mai mare'', Baumgarten nu ezită să considere estetica deopotrivă ştiinţă şi artă (ştiinţa cunoaşterii sensitive şi arta analogului raţiunii, teoria artelor liberale şi arta de a gîndi frumos), fapt care avea să stîrnească, fireşte, numeroase obiecţii din partea acelora pentru care estetica trebuia să fie exclusiv o ştiinţă.

Supunînd unei fine analize echivocul creat de fondatorul esteticii prin unificarea celor două concepte (ştiinţă şi artă) în conceptul de estetică, Asmus observă că nu este vorba aici de oscilaţiile gîndirii lui Baumgarten, ci de conştienta dedublare a obiectului esteticii sub două aspecte, diviziunea ei în două sectoare (teoretic şi practic) fiind consecinţa acestei dedublări [5].

În al doilea rînd, Baumgarten vedea clar că 1) cunoaşterea sensitivă ca proces teoretic şi ştiinţa acesteia nu sînt acelaşi lucru şi 2) dacă cunoaşterea sensitivă a artistului este ,,confuză'', teoria acestei cunoaşteri trebuie să se constituie din idei sau concepte clare şi distincte. Stabilind caracterul de ştiinţă al esteticii — deşi obiectul ei nu este o cunoaştere clară şi distinctă — Baumgarten sublinia tocmai faptul că studiul ei duce, totuşi, la formularea unor principii teoretice raţionale, susceptibile a fi demonstrate. Şi ea devine o ştiinţă independentă, ştiinţa unui domeniu special al cunoaşterii, ştiinţa cunoaşterii sensitive ca atare (care stabileşte, deci, regulile acestei cunoaşteri, iar scopul ei e perfecţiunea acestei cunoaşteri (*perfectio cognitionis sensitivae qua talis*), care e frumuseţea (*pulcritudo*), în opoziţie cu imperfecţiunea, urîţenia (*deformitas*).

---

[4] Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica*. Traiecti cis Viadrum..., 1750, Prolegomena, 1.
[5] V. F. Asmus, *Nemeţkaia Estetika XVIII veka*, Moskva, 1962, p. 12.

În baza distincției dintre cunoașterea prin rațiune și cunoașterea sensitivă (prin simțuri), Baumgarten delimita astfel estetica (știința perfecțiunii cunoașterii sensitive) de logică (știința perfecțiunii cunoașterii raționale), stabilind, deci, locul cunoașterii estetice alături de cunoașterea logică. În al doilea rînd, el separa estetica de etică, fiindcă ea nu studiază esența problemei morale, ci exclusiv fenomenul sensibil al eticului. Și, în fine, delimita estetica de metafizică, „fiindcă adevărul nu prezintă în estetică interes în sine și pentru sine...".

II

Stabilind astfel locul ei în sistemul wolffian al științelor, — ca o știință autonomă, deosebită de logică, de etică și metafizică, sau de „filozofia teoretică" în sensul propriu al cuvîntului — Baumgarten ne oferă prima încercare serioasă de a determina precis obiectul special, problema și metoda esteticii, de a învinge confuzia dintre diferitele domenii și noțiuni, care o împiedicau - cum scria Asmus — „să se găsească pe sine". Dacă — de exemplu — Croce și unii istorici ca Gilbert și Kuhn văd unicul său merit în faptul de a fi inventat cuvîntul „estetica" (și „botează cu anticipație fătul", după expresia lui Croce), unii gînditori marxiști demonstrează că „nouă a fost la Baumgarten ideea necesității explicației filozofice a bazelor poeticii și retoricii" și că el n-a dat numai numele noii științe ci a indicat și obiectul ei special; deși „destul de unilateral, în cercul limitat al concepțiilor raționaliste ale vremii, el a unificat și generalizat în doctrina sa o serie de concepte, pînă atunci disparate și parțiale (elemente de teoria cunoașterii, lingvistică, poetică și retorică), făcînd din unificarea lor obiectul noii științe, de pe poziții hotărît personale"[6].

De aici, perspectiva unei reale înțelegeri a importanței lui Baumgarten în istoria esteticii, a rolului operei sale în formarea acestei științe și în evoluția ei ulterioară. Deși în concepția sa nu exista propriu-zis o sciziune între cunoașterea sensitivă și cea intelectuală, iar ideea de perfecțiune admisă de Leibniz numai în cunoașterea intelectuală este extinsă de el la sfera cunoașterii sensitive, estetica se constituie aci — ca știință a cunoașterii sensitive —, pe un suport discutabil. Definind obiectul ei, Baumgarten însuși situează estetica *într-un punct nevralgic*, ezitant, echivoc.

Înălțînd *perceptio confusa* la rangul de analog al rațiunii, arătînd că și în acest domeniu guvernează o legitate interioară și că, deși ea nu coincide cu rațiunea, se modelează ca un analog al rațiunii, Baumgarten dovedea mai întîi că diferitele forme ale cunoașterii sensitive — între care percepția senzorială (*ingenium sensitivum*) ascuțimea senzorială (*acmen sensitivum*), memoria sensitivă (*memoria sensitiva*), facultatea imaginației (*facultas fingendi*), judecata sensitivă (*judicium sensitivum*) etc. — ,constituie un obiectiv demn de studiul filozofiei. Ceea ce în atmosfera spirituală a vremii era evident o mare îndrăzneală. Cine studiază istoria esteticii din veacul al XVII-lea și al XVIII-lea „asistă la o adevărată luptă în vederea smulgerii esteticului din cadrele raţionalismului". Dacă prima victorie cîştigată în această luptă era ,,afirmarea unui mod de cunoaştere identic cu al raţiunii prin ţintele pe care le atinge, dar deosebit de aceasta prin felul cum se apropie de ele " [7], îi revine lui Baumgarten, fără îndoială, meritul evaluării acestui mod de cunoaştere ca domeniu al unei ştiinţe aparte.

---

[6] *Ibidem*, p. 51–52.

Admiţînd însă că acest analog al raţiunii nu poate fi pus pe acelaşi plan cu conceptul logic, Baumgarten, tributar vremii sale, privea însăşi estetica, ştiinţa cunoaşterii ,,inferioare", ca o *gnoseologia inferior*. Astfel, deşi Baumgarten a fost cel dintîi dintre gînditorii care s-au situat mai presus de opoziţia dintre senzualism şi raţionalism şi s-a orientat spre o nouă sinteză creatoare dintre raţiune şi sensibilitate, el nu şi-a atins idealul propus, n-a mers pînă la capăt, cum scrie Cassirer, pe calea pe care o vedea clar înaintea sa. Aceasta nu numai fiindcă opera sa, cum declară el la începutul *Esteticii*, nu urmăreşte a se închega într-un sistem, ci fiindcă atunci cînd defineşte estetica o ştiinţă a ,,cunoaşterii inferioare", el pare a crea, cum scrie Cassirer, ,,un hibrid logic, un hermafrodit... Şi pare a lua cu o mînă esteticii ceea ce-i oferise cu alta... Mai poate estetica să-şi menţină atunci rangul şi demnitatea ei de ştiinţă, cînd ea îşi circumscrie această sferă de jos, cînd ea se constituie şi se defineşte pe sine ca o *gnoseologie inferior*?" [8].

Şi, totuşi, nu aici este — după opinia noastră — punctul nevralgic al esteticii sale.

Justificîndu-se în introducerea *Esteticii* din 1750 că se ocupă de o disciplină ,,atît de inferioară", Baumgarten intră în Panteonul ştiinţei cu un sentiment de umilinţă. ,,Progresul ştiinţific ne-a învăţat însă că o ştiinţă nu poate fi compromisă de nivelul la care obiectul său există în ierarhia creaţiei sau a spiritului uman, scria Tudor Vianu... Inferioară ar fi estetica, dacă în natura obiectului ei ar fi cuprinsă şi o împiedicare la constituirea ei ca ştiinţă, dacă s-ar putea dovedi că ea încearcă să găsească raţiunile iraţionalului şi că nu este deci, decît o ştiinţă a antiştiinţificului" [9].

Aspiraţia sa spre ştiinţă e constantă însă. Baumgarten face un efort pozitiv în această direcţie. Dacă acest efort ,,cuprinde în sine şi un aspect negativ" [10], el nu este acolo unde-l situa Asmus, adică într-o ,,subapreciere a funcţiei intelectuale a artei". Fiindcă aceasta e, în primul rînd, o chestiune secundară şi doar în al doilea rînd şi aparent o subapreciere. Căci distincţia stabilită de Baumgarten între *cunoaşterea intelectuală sau logică* (a cărei perfecţiune e adevărul) şi *cunoaşterea sensitivă, estetică* (a cărei perfecţiune e frumuseţea), nu exclude — ca aspecte ale cunoaşterii artistice — adevărul (*veritas*) şi claritatea (*claritas* sau *lux aesthetica*) şi chiar certitudinea sau convingerea (*certitudo*, *pervasio*) prin care cunoaşterea artistică obţine bogăţia (*ubertas*) şi măreţia (*magnitudo*) cunoaşterii intelectuale.

Dacă, totuşi, adevărul estetic este — în concepţia lui Baumgarten — ,,ceva ce se află dincolo de valorile intelectuale şi limitat la domeniul fenomenelor sensitive" (Asmus), aceasta dovedea tocmai faptul că — limitat *stricto sensu* la domeniul estetic — Baumgarten definea cu ascuțime specificul lui. Dacă *perceptio confusa* — în concepția sa — nu atinge conceptul direct, nici indirect (dat fiind specificul facultăților „inferioare" la care apelează), aceste facultăți „inferioare" își au *logosul* lor. Și tocmai de aceea e necesară o doctrină proprie corespunzătoare cunoașterii sensitive. În operațiile acesteia el descoperă ceva asemănător operațiilor logice ale rațiunii. Și — deci — rațiunea cu conceptele clare și distincte nu este unicul organ al cunoașterii. Privind chiar *perceptio confusa* — în esență — ca un analog al rațiunii, Baumgarten avea suficiente motive de a plasa însăși estetica alături de logică, excluzînd arbitrariul și atitudinea subiectivă — ca o *gnoseologie superior*... Căci, deși „perfecțiunea" la care va putea ajunge *cognitio sensitiva* nu va putea să nu fie imperfectă în raport cu perfecțiunea logică, nu e nici o îndoială — observa și Asmus — că în conținutul ei esențial estetica este o știință filozofică rațională a acestei cunoașteri sensitive, a condițiilor perfecțiunii sale și a gîndirii artistice etc. Și în capitolele 6, 9 și 12 ale *Esteticii*, Baumgarten face o adevărată „apologie" a esteticii ca știință filozofică, dovedind netemeinicia părerilor după care cunoașterea sensitivă, „confuză", ca obiect principal al esteticii, poate fi doar un izvor de erori și că numai cunoașterii „clare", raționale trebuie să i se acorde atenție.

---

[7] Tudor Vianu, *Istoria Esteticii de la Kant pînă astăzi*, Bucureşti, 1934, p. 18.

[8] Ernest Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1965, p. 455—456.

[9] Tudor Vianu, *Framente moderne*, p. 144—145.

[10] V. F. Asmus. *opgcit.*, p. 52.

Transformînd (sau nu, cum credea Croce) în diferență specifică, diferența pur graduală și cantitativă a lui Leibniz, făcînd din „confuz" ceva ce nu era negativ, ci pozitiv, atribuind cunoașterii sensitive *qua talis* o *perfectio*, pentru realizarea căreia sînt necesare cugetările, ordinea și semnificația (*cogitationes*, *ordo*, *significatio*), Baumgarten avea serioase argumente de a situa, deci, estetica alături de logică, de gnoseologia superioară.

De aici și obiecțiile unor critici germani, care observă aproape unanim că în locul rezervat de el esteticii, Baumgarten ar fi trebuit să dezvolte un fel de *logică inductivă*.

Dar de această obiecție trebuie să-l scutim. Mai filozof poate — în această privință — decît criticii săi, cum scria Croce, Baumgarten înțelegea că o logică inductivă este tot atît de intelectivă „deoarece duce la abstracții și formări de concepte"[11] și — ca atare — identică logicii, se confundă cu ea.

Chiar dacă Baumgarten "nu a depășit" nici unul din obstacolele menționate de Croce (el „nu ajunge să distingă net imaginația de intelect, cunoașterea confuză de cea distinctă" și stabilește „o diferență de plus sau minus" între cunoașteri)[12], trebuie să recunoaștem meritul încercării sale de a defini estetica ca o gnoseologie „inferioară". Inferioară nu atît prin ea însăși, cît prin domeniul ei propriu, mult mai complex în raport cu al logicii (știința cunoașterii clare și distincte, considerată în epocă o cunoaștere „superioară").

Privită însă ca o logică a cunoașterii sensitive, „inferioare", estetica este doar prin nume o gnoseologie *inferioară*, deoarece : 1) concepția lui Baumgarten implică doar aparent „coborîrea" funcției de cunoaștere a artei (dată fiind amploarea pe care Baumgarten a dat-o semnificaţiei conceptului de *aisthesis*, prin înglobarea nu numai a senzaţiilor şi a percepţiilor sensitive ci şi, a sentimentului, a imaginaţiei şi a memoriei sensitive în sfera acestei cunoaşteri); 2) estetica, deşi o ştiinţă a cunoaşterii sensitive, ocupîndu-se de *cognitio sensitiva*, nu este o simplă *cognitio sensitiva*, întrucît se distinge de logică, ca ştiinţă a cunoaşterii, prin diferenţa specifică (a acestei cunoaşteri) nu prin genul proxim (cunoaşterea însăşi). Astfel, separarea ei de logică are un caracter echivoc, după cum tot atît de echivocă era aici, după Asmus, separarea esteticii de etică şi de metafizică (sau de filozofia generală) şi — în esenţă — dintre cunoaşterea estetică şi cea logică.

---

[11] B. Croce, *op. cit.*, p. 279–280.

[12] *Ibidem*, p. 281.

Pe linia gîndirii lui Leibniz — Wolff, Baumgarten se oprea însă la mijloc de drum. Căci paralelismul estetică-logică privind, aici, funcţia cognitivă a artei din perspectiva unei logici formale, ignora, în fond, baza ontologică a artei, suportul ei teoretic real. Se umplea o lacună în sistemul wolffian al ştiinţelor, „dar în fond se crea o disciplină din nevoi de simetrie şi sistematică exterioară..."[13]. Aşa încît, voind să juxtapună logicii, ca ştiinţă a intelectului, o ştiinţă a domeniului sensibilităţii, Baumgarten avea, cum se afirmă curent, „o iniţiativă fericită, dar nu decisivă (*risolutiva*) în privinţa raporturilor între artă şi filozofie"[14]. Situînd estetica alături de logică, Baumgarten nu depăşea în mod consecvent limitele idealist-raţionaliste ale doctrinei lui Leibniz. Cerînd esteticii, ca o gnoseologie *sui-generis*, să fie şi „logica" unei facultăţi de cunoaştere şi o teorie a artei, avînd în vedere nu atît *existenţa* ei cît *funcţia* artei (şi aceasta, privită unilateral), separarea esteticii de logică şi metafizică, duce la ideea separării artei înseşi de orice altă funcţie decît cea estetică. Baumgarten proiecta edificiul noii sale ştiinţe, înălţînd — sub bolţi suspendate — ziduri largi pe nisip...

Aşa se explică de ce filozofii care i-au urmat nu sînt pînă astăzi de acord asupra obiectului special al esteticii şi a direcţiei sale. Şi întrebarea: „Este ea ştiinţa frumosului, sau a artei, sau a gustului?"[15] rămîne deschisă.

Autor al unei estetici generale a frumosului, cum îl numea Schopenhauer, şi în acelaşi timp „primul care a utilizat termenul de *Aesthetica* pentru a designa o ramură separată şi independentă a filozofiei, aceea a filozofiei artei"[16], „excelentul Baumgarten, om plin de căldură şi de convingeri — cum scria Croce — este o figură simpatică şi remarcabilă în istoria esteticii, dar tot a ştiinţei în formare, nu a celei formate, a esteticii *condenda*, nu a celei *condita*..."[17].

Aşa se explică, pe de o parte, deruta provocată de *Aesthetica* sa, pe de alta, avîntul acestei ştiinţe de la apariţia ei pînă azi.

---

[13] Al. Dima, *Probleme estetice*, Sibiu, 1943, p. 8.

[14] Lino Graneri, *Che cosa è l'arte?*, Bari, 1960, p. 189.

[15] Lino Graneri, *op. cit.*, p. 189.

[16] Arthur Weise, *Introduction to the Philosophy of Art*, University of California, *Publications in Modern Philosophy*, I, 3, p. 245.

[17] B. Croce, *op. cit.*, p. 284.

IDEILE ESTETICE ALE LUI DENIS DIDEROT

DE

MIANA BRUCĂR

Consacrată de tradiţia istoriei criticii drept un pilon al moralismului în artă, meditaţia estetică a lui Diderot îşi dezvăluie la o lectură mai atentă valenţe multiple şi de mare actualitate. Aspectul moralizator este în permanenţă dublat de luarea în considerare a libertăţii de creaţie, a autonomiei artistului, a structurii interne a operei de artă etc. Desigur, nu putem spune că aceste elemente neutralizează tendinţa moralizatoare prezentă în teoria lui cu privire la artă.

Născută pe terenul moralismului burghez, al proclamării necesităţii eficacităţii artei pe planul eticului, meditaţia estetică a lui Diderot pare a privi arta în exterioritatea acesteia, făcînd din artă un simplu mijloc al perfecţionării morale a omului.

Exponent al unei clase care, faţă în faţă cu libertinajul şi frivolitatea nobilimii, va miza — din dorinţa unei cît mai marcate delimitări de aceasta — pe valorile virtuţii —, Diderot va pleda pentru o artă moralizatoare care să stimuleze „reprobarea viciului şi dragostea de virtute"[1]. Diderot vizează o anumită stare de decădere a artelor, „. . .îngenunchiate de capriciile unui grup de oameni bogaţi, plictisiţi, al căror gust e la fel de corupt ca şi moravurile. . ."[2]. El cere artiştilor să cuprindă în creaţia lor viaţa claselor active, să facă apologia muncii în contrast cu huzurul privilegiaţilor, să demaşte cruzimile acestora şi să ia atitudine împotriva feudalismului.

Pe scurt, Diderot resimte necesitatea unei arte angajate. El subliniază că *filozoful este acela care trebuie să-l facă conştient pe artist de valorile morale ale creaţiei artistice.*

---

[1] D. Diderot, *Oeuvres esthétiques*, textes établis avec introductions, bibliographies, notes et relevés de variantes par P. Vernière, Garnier, Paris, 1959, p. 196. În cursul studiului ne vom referi la această antologie.

[2] D. Diderot, *Sur l'art et les artistes*, Textes réunis et présentés par Jean Seznec, Hermann, Paris, 1967, p. 77. În cursul studiului ne vom referi la această culegere de texte.

Rev. filoz., **20**, *8*, p. 927–937, Bucureşti, 1973.

Această latură generoasă a gîndirii lui Diderot, cu toate implicațiile ei sociale pozitive, rămîne însă la un nivel extra-teoretic. Caracterizînd concis doctrina ameliorării morale din domeniul estetic, Hegel va arăta că această doctrină nu se mulțumește cu faptul că dintr-o operă de artă se poate scoate și o morală „...ci ea va voi, dimpotrivă, ca învățătura morală să apară limpede ca scop esențial al operei de artă ...”[3]; și tot el va face lumină în această problemă: „...este ușor de admis — arată el — că nu este îngăduit ca arta în principiul ei să aibă ca intenție imoralitatea și promovarea ei”[4], dar nici nu este îngăduit „...să facă din moralitate scop explicit al reprezentării artistice”[5]. Arta, va comenta Hegel, cu cît „se situează mai sus”, cu atît va exprima cu mai multă putere dar în mod implicit „conținuturi spirituale esențiale” pentru om.

Desigur, putem spune că dacă Diderot s-ar fi rezumat la acest punct de vedere moralizator, contribuția lui în constituirea unei estetici de orientare socio-antropologică nu ar fi fost din cele mai substanțiale.

Ca strălucit dialectician, însă, Diderot se va depăși pe sine și în același timp va devansa și idealurile moralizatoare ale epocii luminilor, printr-o largă și comprehensivă deschidere în fața *specificității* fenomenului de artă și a fenomenului literar, fără ca aceasta să însemne o renunțare la idealurile umanist-moralizatoare, ci numai includerea lor într-o nouă unitate, în care ele participă ca latură păstrată dialectic. Actualitatea lui Diderot rezidă tocmai în această tratare dialectică (uneori implicită) a artei. Este drept, dialectica la Diderot nu devine conștientă de ea însăși, — cum va fi ea la Hegel —, ci țîșnește la modul spontan dintr-un spirit atotcuprinzător și de mare suplețe.

În ultimul timp unii cercetători au relevat nedreptatea care i se face de cele mai multe ori lui Diderot prin consacrarea acestuia drept un pilon al moralismului în artă; ei au încercat în același timp să lumineze aspectele inedite și cu adevărat creatoare ale contribuției lui Diderot la patrimoniul esteticii. După cum arată Jean Seznec, Diderot a fost catalogat ca fiind „un declamator”, deoarece a protejat pictura morală[6]. Procesul, subliniază Seznec, este însă în curs de revizuire, oferind totodată și argumente în sprijinul aprecierii caracterului original al esteticii lui Diderot *.

Considerat pe drept cuvînt „...geniul cel mai complet și mai derutant” al literaturii de idei din Franța[7], Diderot se înfățișează și în scrierile sale despre artă și literatură ca un spirit la fel de surprinzător. Acel suflu care străbate romanul-eseu *Le neveu du Rameau* — „capodoperă a dialecticii”, cum îl va denumi Engels — va fecunda și gîndirea lui estetică. În *Nepotul lui Rameau*, Diderot montează ideile „...în adevărate scenarii de opinii antinomice”[8]. Dialogul se desfășoară între „Eu”, care este însuși Diderot și care se situează pe poziția bunului simț și a moralei, și „El”, nepotul lui Rameau, cinicul; sau, cum va desemna Hegel părțile dialogului, între ,,conştiinţa liniştită" şi ,,conştiinţa sfîşiată", care a devenit conştientă de sine [9]. Aşa cum au remarcat însă unii comentatori, cu care nu putem să nu fim de acord, în această scriere este vorba, de fapt, de un ,,joc de dedublare", spiritul filozofului reprezentînd *în acelaşi timp* laturile antinomice ale dialogului, conştiinţa liniştită şi conştiinţa sfîşiată (Însuşi Diderot a fost primul în a recunoaşte că el era un ,,ghem de contradicţii"). Dovada o constituie faptul că argumentele lui Rameau le găsim răspîndite în însăşi opera lui Diderot : teoria sensualismului, lumea sentimentelor şi a pasiunilor, a creaţiilor de artă şi a geniului [10]. Spirit scindat, şi din această cauză ferit de cele mai multe ori de neajunsurile unilateralităţii, Diderot va purta şi în cadrul enunţurilor despre artă, un dialog viu cu alter-ego-ul său, alter-ego care de fapt nu reprezintă decît extrapolarea unei ipostaze esenţiale a filozofului. Este drept, uneori atributele opuse pe care le predică el cu privire la artă rămîn într-o stare de exterioritate, iar laturile contrarii nefiind prinse într-o unitate dialectică dau impresia unei pure contraziceri fără temei. Dar chiar şi în aceste cazuri meditaţia estetică a lui Diderot apare ca o modalitate complexă de concepere a artei, ca o conştientizare a naturii ei dialectice. În acest fel, ideile estetice ale filozofului francez capătă consistenţa unei tratări nuanţate a fenomenului de artă, tratare în care exigenţele contrarii ale heteronomiei şi autonomiei, ale generalului şi particularului, ale raţiunii şi sentimentului, ale reflectării şi creaţiei, — în cele din urmă se reconciliază, de aici rezultînd o imagine mai aproape de adevăr a conceptului de artă. Dar din nou trebuie să subliniem că Diderot a rezolvat de multe ori parcă ,,à contre-coeur" şi la modul spontan jocul contradictoriu al diferitelor faţete ale artei, în cazul gîndirii sale nefiind vorba de elaborarea conştientă, programatică a unei metode dialectice, ci de o dialectică mai mult subterană şi necoaptă la nivelul conceptului.

---

[3] Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, București, Edit. Academiei, 1966, p. 58.

[4] *Ibidem.*

[5] *Ibidem.*

[6] D. Diderot, *Sur l'art et les artistes*, p. 9.

* Același lucru îl va face și Charly Guyot în scrierea *Diderot par lui même.*

[7] J. Thomas, *Diderot*, în *Histoire des littératures*, Paris, p. 731.

[8] R. Munteanu, *op. cit.*, p. 126.

★

P. Vernière, unul din comentatorii scrierii lui Diderot *Essais sur la peinture* (1766), relevă ecoul pe care l-a avut această lucrare în concepţia lui Goethe şi Schiller [11]. În 1796 Goethe citeşte eseurile şi i le dă şi lui Schiller, care este entuziasmat de aforismele lui Diderot despre pictură, acestea iluminînd — după el — profunzimile secrete ale artei. În 1797 entuziasmul său scade însă, Schiller ajungînd să critice arta moralizatoare: Diderot s-ar ocupa prea mult de scopuri străine artei şi nu ar da destulă atenţie obiectului ei. Goethe, arată P. Vernière, evoluează în acelaşi fel. În 1798, doctrina lor comună — programul Propyleelor — va lua naştere printr-o delimitare fermă faţă de Diderot (*Diderots Versuch über die Malerei*). Diderot, consideră ei, s-a lăsat păcălit de minciuna clasică a alianţei dintre artă şi natură ; or, opera de artă este o creaţie spirituală care îşi are adevărul în ea însăşi. P. Vernière arată pe bună dreptate că această critică a eseurilor nu este justificată. Diderot exalta ,,natura", dar o făcea pentru a combate în acest fel maniera, şcoala şi atelierul — pentru a releva farmecul plein-air-ului, magia cărnii și a cerurilor. Dar, comentează Vernière, această estetică de plein-air se împăca foarte bine cu „sitele patetice", moralizatoare și păstra o oarecare tandrețe scenei teatrale. El nu l-a sacrificat nici pe Chardin, nici pe Greuze, și nici n-a plasat arta — așa cum visa Schiller, — într-o sferă ideală de „suprarealitate" („das Übernatürliche")[12].

---

[9] Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1965, p. 405.

[10] J. Thomas, *op. cit.*, p. 739.

[11] P. Vernière, prefaţă la *Essai sur la peinture*, în Diderot, *Oeuvres esthétique*, p. 662.

Am insistat mai mult asupra atitudinii lui P. Vernière față de interpretarea unilaterală dată de Goethe și Schiller concepției estetice a filozofului francez, interpretare ce vizează doar moralismul acesteia, deoarece astfel de considerări lasă într-un con de umbră latura cea mai vie și mai interesantă a meditației lui Diderot asupra artei — adică relevarea jocului dialectic al diverselor laturi ale artei.

★

Aspectul moralizator este prezent la Diderot atît în critica de artă, cît și în concepția lui despre roman și literatura dramatică. În *Pensées détachées sur la peinture*, Diderot se arată doritor să grăbească momentul în care „...pictura și sculptura se vor gîndi să inducă în oameni dorința de a practica virtutea și de a purifica moravurile"[13]. Iar, în altă scriere despre pictură, va arăta că „...pictura și poezia trebuie să fie *bene moratae*, să exprime ființa morală a omului"[14]; „...a face virtutea plăcută și viciul odios... iată care ar trebui să fie scopul oricărui om cinstit care mînuiește pana sau penelul"[15]. Aceste principii generale, generate de atitudinea negativă a lui Diderot față de arta aristocratică frivolă, îi vor orienta gustul spre acei pictori din ale căror tablouri transpare idealul purității morale, spre acei pictori care, ca Greuze și David, vor promova valorile stoicismului și vor exalta virtuțile civice și patriotismul. Îndreptîndu-se spre acest gen de pictură, Diderot n-a făcut decît să conștientizeze la nivelul criticii de artă interesul burgheziei vremii sale pentru o artă angajată.

Manifestîndu-și în Salonul din 1763, admirația pentru tabloul lui Greuze „Piété filiale", el arată în acest sens că apreciază îndeosebi genul — „pictura morală" — și îl îndeamnă pe Greuze să „facă" întotdeauna morală în pictură. Desigur, aceste pretenții moralizatoare l-au dus pe Diderot la aprecierea unor picturi nerealizate din punct de vedere artistic, dar care promovau „subiectele cinstite" („les sujets honnêtes"). Dar aceleași idealuri determină atitudinea justă, intransigentă a lui Diderot, împotriva unui gen minor care propagă frivolitatea și prostul gust: „Ni se oferă numai tablouri mărunte, idei mărunte, compoziții frivole... în stare să satisfacă... doar gustul îndoielnic al unor oameni imorali"[16].

Valorizarea tablourilor prin prisma acestui criteriu a făcut ca atenția lui Diderot să fie, în primul rînd, captată de „conținutul", de „subiectul" picturii, el prețuind din această cauză opere pe care posteritatea le va ignora complet şi ignorînd—din cauza aparenţei de frivolitate—pictori ce vor deveni valori ale culturii universale : Watteau şi Fragonard. Cu toate acestea, mare artist, Diderot nu rămîne la nivelul sărac al rigorismului moral ; el lasă să pătrundă în aprecierile sale lumea vie a artei, diversitatea pe care aceasta o presupune, bogăţia formelor şi a culorilor, unitatea acestei diversităţi etc. Astfel, admiraţia sa pentru Greuze nu-l va opri să judece cu severitate tablourile lui din 1759, să acuze meşteşugul rigid, culoarea fadă, răceala şi lipsa de graţie ; aceleaşi reproşuri le va adresa Diderot unui alt mare preferat al său—Vernet—, ale cărui picturi degajau ,,o impresie de făcătură'', şi lui Cochin de asemenea, pentru falsitatea şi rigiditatea alegoriilor sale.

---

[12] *Ibidem.*
[13] Diderot, *Oeuvres esthétiques*, p. 767.
[14] *Ibidem*, p. 714.
[15] *Ibidem*, p. 718.
[16] *Ibidem*, p. 468.

Importanţa acordată subiectului picturii îl determină însă pe Diderot să îmbrăţişeze teza ierarhiei genurilor, plasarea pe scara valorilor, într-un crescendo inevitabil, a tablourilor cu natură moartă, apoi a portretului şi a peisajului ,,cu figuri'', pentru a culmina cu pictura istorică. După Diderot comentează Seznec, ,,. . . scenele de gen nu au alt merit în afara laturii tehnice şi a culorii, care se perimează, în timp ce o pictură cu temă istorică îşi păstrează nealterată valoarea, întrucît semnificaţia ei este perenă ''[17]. În ciuda forţei cu care Diderot afirmă un astfel de principiu raţionalist-intelectualist, din nou simţul lui artistic îl face să scoată în faţa tablourilor lui Chardin strigăte admirative. El preţuieşte la ,,marele magician'', cum îl denumeşte pe Chardin, culoarea, armonia compoziţiei, aerul care circulă în jurul obiectelor. Astfel, putem spune că ideea existenţei în domeniul picturii, a unor subiecte privilegiate, nu constituie pivotul criticii sale de artă. Alături de exacerbarea importanţei ideii (a ,,idealului'') încorporată în opera de artă şi de minimalizarea ,,tehnicii'' (privită ca pură virtuozitate), există la Diderot, ideea unităţii celor două categorii fundamentale— *tehnica* şi *idealul*. În faţa picturilor lui Chardin îşi dă seama că a trata separat în artă cele două categorii este, de fapt, o imposibilitate : ,,ideea'' nu poate fi apreciată în afara formei, iar tehnica lipsită de suportul ,,idealului'' este pur exerciţiu lipsit de valoare. Diderot descoperă astfel că există un ,,sublim al tehnicii'', căci ceea ce simte el în faţa pînzelor lui Chardin nu este admiraţia faţă de o performanţă tehnică, ci o puternică emoţie morală. Pictura, potrivit definiţiei pe care el însuşi a dat-o ,,. . . este arta de a mişca cele mai profunde fibre ale sufletului prin intermediul ochilor''. Chardin, marele artizan, îl face pe Diderot să înţeleagă că marele artist ,,nu pictează cu culorile, ci cu sentimentul'' [18]. De fapt aceasta este o idee pe care o va emite mai tîrziu Hegel : ,,opera de artă—va spune el—, fără îndoială, se prezintă percepţiei noastre sensibile. . . Cu toate acestea opera de artă este. . nu numai pentru percepţia *sensibilă*,. . . ci starea ei este în aşa fel, încît, fiind ceva sensibil, ea este totodată în mod esenţial şi pentru *spirit*, spiritul trebuie să fie afectat de ea şi să găsească în această afecţiune o anumită satisfacţie''[19]. Aşadar, înaintea lui Hegel, deşi fără a utiliza un aparat conceptual atît de elaborat, Diderot ajunge să înţeleagă că adevărul artei constă într-o permanentă suprimare a laturilor contrarii : sensibil-spiritual, formă-conţinut, tehnică-ideal, meşteşug-idee. La Diderot, tehnica în artă constituie numai un moment suprimat dialectic, căci arta comportă întotdeauna un element ideal sau moral— ,,subiectul, pasiunile, caracterele”. Cu alte cuvinte, înainte ca Hegel să fi emis teza potrivit căreia,,...conținutul artei este ideea, iar forma ei plăsmuirea sensibilă...”[20], înainte ca Hegel să fi clarificat raportul existent între tehnica operei de artă și semnificația acesteia (opera de artă trebuie, după el, să fie semnificativă“ ...nu numai în ce privește...cursurile, suprafețele..., ci să desfășoare din plin o viață interioară, sentimente, suflet, un conținut autentic și spirit, adică tocmai ceea ce numim semnificație a operei de artă”[21]), Diderot este acela care reușește să depisteze statutul dialectic al ființării operei de artă, păstrînd însă, parcă în spirit hegelian, ideea caracterului determinant al conținutului asupra formei (al priorității ideii) : ,,Ce interes poate prezenta cea mai splendidă tehnică dacă nu este fecundată de o idee?...Ce farmec poate avea o idee frumoasă care nu este slujită de o tehnică măiastră?” Cu următoarea precizare : ,,Creator de stil este numai artistul care are de exprimat conținuturi esențiale” [22]. Cu tot caraterul intelectulist-raționalist al unei astfel de concepții, nu putem să nu apreciem modul în care a reușit Diderot să depășească viziunea moralizatoare asupra operelor de artă— viziune ce predomină în timpul său, (ca și perspectiva estetică strict conținutistă) prin relevarea importanței laturii formale, sensibile a artei.

---

[17] Diderot, *Sur l'art et les artistes*, p. 16.

[18] *Ibidem*, p. 217.

[19] Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, p. 41.

Viziunea moralizatoare este prezentă la Diderot—așa cum am mai spus—și la nivelul teoriei romanului și al dramaturgiei. Ea consfințește gustul burgheziei vremii sale pentru ,,genul serios” și moralizator.

După cum arată R. Munteanu, ,,într-o epocă de mare prestigiu al ideilor, anumite convingeri filozofice, pedagogice, social-politice, teologice, etice pătrund și în substanța epică a romanului. Din această cauză reconstituirea realității este făcută deseori din perspectiva unor astfel de convingeri, tezismul, conceput în sensul său cel mai bun, fiind considerat ca un fenomen firesc în literatura vremii”[23]. Scopul fundamental al romanului, în acest secol, este acela de a instrui și de a moraliza, de a transmite o lecție morală sau socială cu caracter exemplificator[24]. (*Zadig* și *Candid* de Voltaire, *Jacques Fatalistul* de Diderot, *Emil* de Rousseau, *Gil Blas* de Lesage). Romanele lui Richardson ar fi valoroase după Diderot întrucît trezesc în sufletul omului compătimire pentru cei nenorociți, inspirînd în același timp o profundă venerație față de oamenii buni și față de virtute : ,,...datorită acestui scriitor am ajuns să-mi iubesc într-o mai mare măsură semenii...”[25].

Dar, accentuînd puternic necesitatea existenței, la nivelul conținutului romanului, a valorilor morale și umanitare, rigorismul lui Diderot nu devine abstract. Diderot va aprecia în același timp la scriitorul englez arta scrierii lui, diversitatea evenimentelor, complexitatea caracterelor, varietatea nuanțelor, faptul că fiecare idee, fiecare expresie posedă tonul potrivit și că aceste idei și expresii, variază potrivit împrejurărilor. El își dă seama, deci, înainte de Hegel,că, în artă, ideea (conţinutul moral) nu este ideea ca atare, „ci este ideea întrucît a primit forma realităţii,. .este ideea cu determinarea mai precisă de a fi în chip esenţial realitatea individuală. . ." [26].

---

[20] *Ibidem*, p. 76.
[21] *Ibidem*, p. 26.
[22] Diderot, *Sur l'art et les artistes*, p. 98.
[23] R. Munteanu, *Literatura europeană în epoca luminilor*, p. 104.
[24] *Ibidem*, p. 105.
[25] Diderot, *Oeuvres esthétiques*, p. 38.

Nici în cazul dramei, exigenţele moralizatoare nu se constituie în scop în sine. Căci, polemizînd cu un interlocutor imaginar care pledează împotriva „genului cinstit şi serios"—acesta provocînd „o morală plicticoasă şi tristă", Diderot subliniază că discursul virtuţii nu este în mod necesar monoton, că scenele acestui gen de piese nu sînt neapărat reci şi fără culoare, ci că totul depinde de calitatea artistică (ca în orice domeniu al artei de altfel) : de diversitatea şi originalitatea caracterelor, de intensitatea pasiunilor, de forţa stilului. Dacă în *Tatăl de familie*—comentează Diderot— n-am ştiut să fiu la nivelul subiectului meu—, dacă scrierea e rece, pasiunile moralizatoare şi caracterele sînt lipsite de vigoare comică e vina genului sau a mea?"[27].

Observăm, aşadar, că atît la nivelul criticii de artă cît şi la nivelul poeticii romanului şi al dramaturgiei, Diderot nu se pierde în divagaţii sterile asupra moralităţii artei, ci îşi proiectează spiritul critic şi atenţia şi asupra formei, a tehnicii, a stilului, a calităţii artistice, ajungînd uneori să surprindă, prin izbutite formulări dialectice, unitatea, în cadrul fenomenului de artă, a conţinutului cu forma, a idealului cu tehnica, a subiectului cu stilul etc.

Deşi Diderot acordă—aşa cum am văzut—o importanţă aşa de mare *ideii* incorporate în opera-de artă, estetica lui nu se constituie ca o estetică exclusiv raţionalistă. Diderot este — alături de Rousseau — filozoful care, într-un secol prin excelenţă raţionalist, nu a fost subjugat total de mitul Raţiunii, ci a inclus ca o latură esenţială a omului, — şi a artei— latura sensibilităţii. Aşa cum faţă de ceilalţi materialişti ai secolului al XVIII-lea, Diderot depăşeşte mecanicismul printr-o concepţie materialistă mai elastică, cu puternice elemente dialectice, tot astfel raţionalismul nu se constituie la el ca unic principiu, deoarece este contrabalansat de recunoaşterea sensibilităţii ca valoare. După el, „. . .sensibilitatea este izvorul cel mai adînc al omeniei şi al generozităţii" [28]. Promovarea sensibilităţii îşi are originea, la Diderot, în profundul umanism al concepţiei sale. Opera de artă trebuie să se adreseze celor mai adînci straturi ale fiinţei umane care, în ciuda invaziei convenţionalului, şi-au păstrat autenticitatea. Smulgîndu-l pe om din starea de dulce toropeală în care acesta uneori se complace, opera de artă îl obligă să participe la nenorocirile unei umanităţi suferinde, şi la lupta în vederea izbînzii valorilor virtuţii. Şi pictura, şi romanul şi piesele de teatru trebuie să emoţioneze omul, să-i menţină sufletul „într-o permanentă agitaţie",—dacă doresc să stabilească un contact adînc cu omul [29].

---

[26] Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, p. 80.

[27] Diderot, *Oeuvres esthétiques*, p. 194.

[28] *Encyclopédie*, Editions sociales, Paris, 1952, p. 178.

[29] Diderot, *Oeuvres esthétiques*, p. 197.

Sensiblitatea este în acelaşi timp o trăsătură esenţială a criticului de artă, acestuia i se cere „... o mare dragoste pentru artă, un spirit plin de fineţe *şi de pătrundere, un suflet plin de sensibilitate*..."[30].

Introducerea noţiunii de subiectivitate afectivă în meditaţia asupra artei şi literaturii, face din Diderot un precursor al filozofiei şi al esteticii sentimentului, care s-au dezvoltat în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, ca o reacţie împotriva unui raţionalism exacerbat. Principiul raţionalist—principiu esenţial în estetica clasicistă a secolului precedent, şi care şi-a păstrat toată forţa de seducţie şi în epoca luminilor,—este aşadar negat dialectic de Diderot, prin afirmarea importanţei sensibilităţii, a sentimentului. El a intuit cu mare fineţe influenţa negativă pe care exacerbarea principiului raţiunii o exercită asupra artelor, ca şi „spiritul filozofic" de altfel : „Pretutindeni decadenţă a vervei şi a poeziei pe măsură ce spiritul filozofic progresează... Spiritul filozofic vrea comparaţii mai stricte, mai riguroase; mersul lui circumspect este duşmanul mişcării pline de viaţă a plăsmuirilor fanteziei. Armonia imaginilor se stinge treptat sub presiunea exercitată de *imperiul raţiunii..., care prin exactitatea* şi pedanteria sa omoară în cele din urmă totul" [31].

Or, Diderot, făcînd să participe la conceptul de artă—sentimentul, tocmai această stare nepropice artei încearcă el să o contrabalanseze.

În aceeaşi modalitate dialectică a încercat, Diderot să concilieze conceptul de *mimesis* cu ideea caracterului autonom al artei, realismul cu valorile imaginaţiei şi ale libertăţii de creaţie. Astfel că se găseşte la egală distanţă de estetica clasică şi de cea romantică, în curs de constituire, şi la fel de departe de unilateralitatea lor.

Diderot preia, aşa cum am arătat mai sus, în bună tradiţie clasicistă, —conceptul de mimesis, încărcîndu-l însă cu un sens nou, polemic, şi mai mult, îl va nega dialectic prin sublinierea valorilor imaginaţiei creatoare.

Diderot a afirmat, într-adevăr, în repetate rînduri, necesitatea acută a imitării de către pictor a naturii, deci calitatea de model a acesteia. Din această cauză, a fost Goethe îndemnat să-l catalogheze pe Diderot ca fiind un estetician clasicist, înşelat de „minciuna clasică" a alianţei dintre artă şi natură. Acestei teze, Goethe îi opunea ideea potrivit căreia arta este o creaţie spirituală, care îşi are adevărul în ea însăşi. Dar de fapt Goethe este cel care s-a lăsat înşelat de aspectul clasic al gîndirii lui Diderot. Căci, subliniind necesitatea legării artei de natură, gînditorul francez nu o făcea întrucît se simţea ataşat de ideile anchilozate ale esteticii clasice; dimpotrivă, el încărca cu un sens nou această teză, cu un conţinut polemic, îndreptînd-o împotriva manierismului din artă, împotriva convenţionalismului unui anumit tip de pictură, preconizat de canoanele esteticii de curte, în fapt de canoanele esteticii clasiciste, care, avînd ca model operele antice, promova reprezentarea de scene alegorice, mitologice, cu zei şi zeiţe în atitudini false, convenţionale. De fapt, pledînd pentru o legătură strînsă a picturii cu natura, Diderot luptă pentru pătrunderea în artă a adevărului vieţii şi împotriva sofisticării spectacolului oferit de natură, împotriva claustrării artei între pereţii strîmţi ai atelierelor.

---

[30] Diderot, *Sur l'art et les artistes*, p. 91.
[31] *Ibidem*, p. 87.

Hegel va sesiza cu mult discernămînt sîmburele valoros al concepţiei ce afirmă că la baza operei de artă trebuie să stea formele naturii, arătînd că principiul imitării naturii a fost promovat de unii esteticieni „...pentru a conduce înapoi la vigoarea şi precizia naturii arta recăzută în debilitate şi în nebulos"[32]; „... s-a cerut artei acest lucru împotriva arbitrariului şi al convenţionalismului, propriu-zis, atît a neartisticului,cît şi a nenaturalului, direcţie în care se rătăcise arta"[33].

Tocmai împotriva unei arte „recăzute în debilitate şi nebulos", împotriva „neartisticului" şi a „nenaturalului", se va constitui, la Diderot, conceptul de imitaţie a naturii. El consideră că manierismul în desen îşi are izvorul în studierea — în cadrul Academiei — a desenului după model. Toate aceste poziţii academice, constrînse, apretate, aranjate, toate aceste acţiuni reci şi stîngaci exprimate în atîtea tablouri, au ele ceva în comun cu poziţiile şi acţiunile naturii? [34] — se întreabă Diderot. Numai împotriva unei astfel de picturi va preconiza el principiul imitării naturii.

Dar vitalizarea conceptului de „imitaţie a naturii" şi folosirea lui polemică împotriva unui gen depăşit de artă—arta aristocratică —nu constituie unicul aspect demn de luat în seamă. Spirit dialectic, el va nega şi va păstra ca un moment depăşit conceptul de artă ca mimesis, prin afirmarea puternică a rolului creator al imaginaţiei, al talentului şi geniului, a importanţei structurii interne a operei de artă şi a stilului, a laturii formale şi tehnice a acesteia. În această atitudine rezidînd, de fapt, şi actualitatea esteticii lui Diderot. După cum am mai arătat dealtfel, unii cercetători au subliniat în ultimul timp falsitatea abordării esteticii lui Diderot doar prin prisma facilă a moralismului şi realismului plat. Ch. Guyot va arăta că, deşi critica de artă a lui Diderot „...este în primul rînd o critică din unghiul psihologic şi etic al «subiectului»"[35], nimic nu este mai nedrept decît a limita la aceasta concepţia lui despre artă, estetica lui picturală şi cea literară relevîndu-se, la o mai atentă abordare, mult mai nuanţată decît este ea prezentată deobicei. Şi J. Seznec şi P. Vernière vor sublinia imposibilitatea folosirii unor formule simple în cercetarea esteticii lui Diderot, necesitatea unei abordări complexe, neschematizatoare a acesteia [36].

Caracterizarea pe care Romul Munteanu a făcut-o esteticii lui J. Winckelmann, ca fiind „o stranie tentativă de conciliere a conceptului de artă ca *mimesis* cu acela de artă ca expresie a unei viziuni interioare"[37], se colează perfect pe specificul gîndirii estetice a lui Diderot. Căci Diderot se va îndepărta de dogma simplistă a imitaţiei naturii (principiu valabil atîta timp doar cît era îndreptat împotriva degradării artei prin convenţionalism, dar care nu poate constitui—în forma sa pură—un fundament solid pentru o estetică), care presupune existenţa unei naturi obiective şi aceeaşi pentru toţi artiştii, îndreptîndu-se spre conceptul de „model interior": artistul nu copiază realitatea, ci o recreează potrivit unor principii intrinseci procesului de elaborare a operei de artă. „Natura fiind una — cum vă explicați diversitatea modalităților de a o imita și în special faptul că le considerăm pe toate valabile?"[38]. Răspunsul poate fi găsit în specificitatea artei, în imposibilitatea — fericită — în care se găsește arta, de a reda cu o precizie absolută natura, în faptul că există întotdeauna în artă „o lizieră de convenții" și „... puțină minciună ale cărei limite nu vor putea niciodată să fie pe deplin determinate"[39]. Deși folosește concepte neadecvate (convenția, minciuna în artă) Diderot le conferă sensuri adînci, sensuri ce vor fi dezvoltate în secolul viitor. Referindu-se la „minciuna" care „există" în opera de artă, Diderot scoate, de fapt, în relief—latura de invenție, de creativitate, de autonomie a activității artistice. Arta este invenție, prin faptul că ea presupune, pe lîngă acțiunile de selectare a obiectelor și culorilor, necesitatea „...de a modifica starea naturală, înlocuind-o cu o stare artificială.."[40]. Recunoscînd ca legitimă deformarea obiectului—pe care pictorul pretinde doar că-l imită—, Diderot arată că există „...o infinitate de tehnici diferite", și va pune astfel problema interpretării subiective a obiectului, problema viziunii subiective, și deci a unei arte care nu mai este copie a naturii, ci creare a unei lumi cu propriile ei legi și principii.

---

[32] Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, p. 51.

[33] *Ibidem.*

[34] Diderot, *Oeuvres esthétiques*, p. 669.

[35] Ch. Guyot, *Diderot par lui-même*, Ed. du Seuil, p. 83.

[36] Vezi introducerea lui J. Seznec la vol. Diderot *Sur l'art et les artistes* şi introducerea lui P. Vernière la vol. Diderot, *Oeuvres esthétiques.*

[37] R.Munteanu, *op. cit.*, p. 87.

Această libertate de invenție pe care Diderot dorea să o cîștige pentru domeniul artelor, el crede că este amenințată de spiritul pragmatist care animă viața socială a epocii lui. Diderot încearcă să clarifice specificul activității artistice și al operei de artă în opoziție cu discursul rațional, științific și cu cel pragmatic. Gustul pentru artele frumoase, arată Diderot, „... presupune o anumită disprețuire a bogățiilor...o anumită dereglare a psihicului, o nebunie care scade pe zi ce trece. Omul devine tot mai înțelept și mai plat,... simte puțin, raționează mult, măsoară totul la nivelul riguros al logicii, metodei și adevărului"[41].

Afirmarea de către Diderot a specificității și autonomiei artei nu rămîne la nivel speculativ; dimpotrivă, el va lua în discuție, la nivelul concret al operelor de artă, mecanismul compozițional, legătura dintre ansamblul picturii și detaliile subordonate lui, problema alegerii semnificativului și a înlăturării elementelor de prisos. Dealtfel, el emite atît în *Saloanele* sale, cît și în *Essais sur la peinture* unele principii care dau o mare importanță structurii interne a operei de artă. „În afara unității, frumosul nu poate exista..., iar unitate fără subordonare nu se poate concepe"[42]; „Ideea principală...trebuie să exercite un fel de despotism asupra celorlalte"[43]; „Unitatea întregului se naște din subordonarea părților, din această subordonare născîndu-se armonia diversului"[44]. Este, evident, vorba de o relevare a importanței în domeniul artei, a structurii ei intrinseci, a principiului unității în diversitate și a subordonării elementelor față de totalitate. Proclamînd importanța acestor principii, Diderot arată că împlinirea lor la nivelul concretului artei nu poate fi decît opera imaginației artistului [45], care este capabil să-și elaboreze propriile legi ale creației. Cu luarea în considerare—alături de conceptul de mimesis—a conceptului de libertate în artă, a potențelor creatoare ale geniului care „schimbă natura lucrurilor", estetica lui Diderot se constituie ca o estetică dialectică în care se recunoaște, atît momentul reflectoriu al artei, cît și cel al autonomiei ei. Moralismul lui Diderot nu este, deci, ortodox, estetica filozofului francez cuprinzînd în sfera ei latura imaginativă, plăsmuitoare de forme a artei.

---

[38] Diderot, *Sur l'art et les artistes*, p. 43.
[39] *Ibidem.*
[40] *Ibidem*, p. 45.
[41] *Ibidem*, p. 89.
[42] Diderot, *Oeuvres esthétiques*, p. 760.
[43] *Ibidem*, p. 720.
[44] *Ibidem*, p. 760.

Scriitor de talent și în același timp critic de artă plin de sensibilitate, Diderot a reușit să proiecteze asupra fenomenului de artă lumini noi—relevarea rolului geniului, a libertății de creație etc.—prefigurînd astfel evoluția ulterioară a esteticii. El a reușit să dezvolte o estetică originală, tocmai pentru că a pornit de la un concret al experienței artistice, tocmai pentru că a meditat asupra artei din însuși interiorul acesteia.

Personalitate explozivă, depășindu-și epoca, Diderot s-a delimitat de unilateralitatea unor poetici de tip clasicizant, care, ignorînd particularul și diversitatea existente la nivelul operei, stimulau cercetarea critică în direcția depistării generalului încorporat în opera de artă și impuneau respectarea cu strictețe a unor norme rigide de creație. Meditația estetică a lui Diderot a depășit această modalitate abstractă de abordare a fenomenului de artă, apropiindu-se cu pasiune și discernămînt de bogăția formelor artei, de diversitatea plăsmuirilor ei,—fără a se dezice prin aceasta de latura „ideală" a artei. Diderot a subliniat, în această direcție, necesitatea cercetării particularului, a diversului existent în opera de artă, a structurii ei interne, a mecanismului compozițional, a capacității inventive a creatorului; el a relevat caracterul nefast—pentru o sesizare competentă a specificului artei —al transformării unor norme ale creației în dogme intangibile, norme care, de fapt, mortifică lumea complexă a operelor de artă. Spirit iconoclast, Diderot subliniază, într-un articol din *Enciclopedie*, necesitatea abolirii acelor poetici (în sensul de „reguli date") abstracte și dogmatice, care nu fac altceva decît să pună stavile rigide în calea libertății de creație. Astfel, înainte ca Hegel să arate că „. . . întrucît producția artistică nu este activitate formală desfășurată conform unor prescripții precise, date, ci ca activitate spirituală, ea trebuie *să elaboreze din sine însăși* forme individuale"[46], Diderot a relevat pregnant momentul de autonomie al plăsmuirilor artei. fără a absolutiza—așa cum am mai arătat—acest moment în dauna momentului reflectoriu.

Meditația estetică a lui Diderot deși provoacă pe alocuri senzația unei prea mari labilități a ideilor, este totuși semnificativă din unghiul discuțiilor contemporane cu privire la artă întrucît, pe lîngă afirmarea idealului de mare generozitate umanistă a unei arte angajate, ea instituie ca moment esențial teza autonomiei relative a artei și a creatorului de artă.

---

[45] *Ibidem*, p. 672.
[46] Hegel, *op. cit.*, p. 32 (subl. ns.).

EVOLUŢIA GÎNDIRII ESTETICE SARTRIENE

DE

MAGDA STROE

Într-un relativ recent interviu acordat revistei „New-Left Review", Sartre desemna relaţia cu marxismul drept problema fundamentală a întregii sale gîndiri. Într-adevăr, reflexia filozofică a lui Sartre, mobilă, veşnic deschisă spre nou, dar în acelaşi timp şi conservatoare, ambiguă, oscilantă, gravitează din sfera cartezianismului şi a fenomenologiei husserliene spre marxism. Deşi nu putem constata o suprapunere integrală *, gîndirea estetică a lui Sartre urmează aceeaşi traiectorie.

Primele lucrări în care Sartre abordează probleme estetice, *L'imagination* (1936) şi în special *L'imaginaire* (1940), sînt marcate de fenomenologie. Opera de artă ţine de domeniul irealului, al imaginarului. Ea nu se confundă, în cazul picturii de exemplu, cu pînza şi structurile de vopsea, sau în cazul literaturii cu cuvintele din care este alcătuit un text; acestea nu sînt decît *analogon*-uri materiale prin care, în prezenţa subiectului estetic se obiectivează obiectul estetic. Subiectul se constituie în subiect estetic prin transpunerea sa de pe planul realului pe planul imaginarului, efectuînd reducţia fenomenologică, punerea lumii între paranteze, devenind intenţionalitate creatoare de imagini, conştiinţă irealizantă. „O pictură trebuie considerată un obiect material în care din timp în timp (ori de cîte ori spectatorul adoptă o atitudine creatoare de imagini) se instalează ceva nonreal, obiectul pictat... Opera nu se dă, nu se oferă altfel decît ca absenţă, ca alteritate veşnică". Obiectul estetic este deci generat şi receptat de conştiinţa creatoare transpusă pe planul irealului. Revenirea din planul irealului, al imaginarului în planul realului este însoţită — în viziunea lui Sartre — de acea senzaţie de greaţă care semnalează contactul cu vîscozitatea, cu prea plinul lucrurilor.

Prin acest caracter imaginar, am putea spune gratuit, al artei, Sartre o situează pe aceasta dincolo de Bine şi de Rău, în dimensiunea Frumosului. Spre deosebire de valoarea etică a Binelui care ţine de lumea reală, Frumu-

---

* În anumite perioade, ca cea postbelică de exemplu, gîndirea estetică a lui Sartre este mai progresistă decît cea filozofică.

Rev. filoz., 20, 8, p. 939–949, Bucureşti, 1973.

setea este considerată o valoare care nu poate fi conferită decît imaginarului, ea presupunînd neantizarea lumii în esenţa sa structurală. ,,Consider Frumosul ca suma obiectelor non-reale". E adevărat—spune Sartre—că plăcerea estetică resimţită cu ocazia contemplării unei lucrări este reală, dar ea însăşi nu este altceva decît o modalitate de sesizare a obiectului non-real; ea serveşte pentru crearea obiectului imaginar cu ajutorul *analogon*-ului. Există şi posibilitatea de a adopta o atitudine estetizantă faţă de un obiect real sau o persoană reală; în cazul acesta obiectul sau persoana respectivă trece printr-o dedublare *sui-generis*; e ca şi cum ar deveni propriul său *analogon*, existenţa sa desfăşurîndu-se pe dublul plan al realului şi al imaginarului.

Aproximativ în aceeaşi perioadă, în romanul *Greaţa* (1938) Sartre vede în artă un mijloc de evadare din absurditatea realului, dar totodată şi un mijloc de structurare a haosului înconjurător. Putem distinge aici, în germene, ideea unei arte active, dar concepţia dominantă rămîne cea enunţată în *L'imaginaire*.

Experienţa tragică şi sîngeroasă a primei jumătăţi a secolului al XX-lea, forţa coercitivă a faptelor care determină schimbarea treptată a opticii sale filozofice şi politice, îl vor face pe Sartre să înţeleagă insuficienţa viziunii sale despre artă ca evadare în irealitatea Frumosului. În anii imediat consecutivi celui de la doilea război mondial, *ideea condiţionării sociale a artei cucereşte treptat teren* în gîndirea estetică sartriană. Primul model al relaţiei artist-societate este expus de Sartre în *Présentation des Temps Modernes* (1945) şi în *Qu'est ce que la littérature* (1947), categoriile cu care operează fiind : *libertatea, situaţia* şi *angajarea*.

Dacă în *L'Etre et le néant* (1943) omul era asimilat cu libertatea, iar libertatea era concepută ca libertate absolut nedeterminată, ca posibilitate a omului de a spune ,,nu" condiţiilor, situaţiei, lumii înconjurătoare, propriului său trecut şi de a se inventa, a se alege, a se vrea pe sine în mod autonom, arbitrar, din nimic—asemeni unui Dumnezeu debil şi solitar, în *Présentation des Temps Modernes*, sub presiunea istoriei, *omul este identificat cu situaţia*. Prin *situaţie* Sartre înţelege totalitatea conexiunilor complexe de diferite grade de generalitate care leagă oamenii aceleiaşi generaţii şi îi determină : 1)condiţia metafizică (conexiune de maximă generalitate exprimată prin obligativitatea pentru toţi oamenii de a se naşte, a trăi în mijlocul semenilor lor şi a muri) ; 2) raporturile de clasă ; 3) raporturile familiare ; 4) raporturile profesionale etc. ,,Omul manifestă ceva întotdeauna : el manifestă mediul său profesional, familia sa, clasa sa şi întrucît este situat în raport cu lumea, manifestă această lume. Un om este întregul pămînt"[1].

Momentul pozitiv al abordării problemei (desigur nu la nivelul unei analize concrete, ci mai mult al unei cerinţe metodologice sintetice, opuse spiritului analitic burghez) este restrîns prin afrimaţia că omul—deşi se identifică cu situaţia—este în acelaşi timp şi un centru de indeterminare ireductibilă, de imprevizibilitate, adică de libertate. *Fiind simultan situaţie şi libertate, omul este simultan total angajat şi total liber.*

Din identificarea omului cu situaţia rezultă o concluzie foarte importantă pentru artă : *artistul,scriitorul este în situaţie în epoca sa.* Fiecare epocă dezvăluie un anumit aspect al condiţiei umane, în fiecare moment artistul se alege pe sine faţă de celălalt, faţă de dragoste, de moarte, de lume. Nimeni nu poate evita luarea unei poziţii, nici responsabilitatea pentru poziţia adoptată. „Fiecare cuvînt are răsunet, fiecare tăcere de asemenea''. Întrucît scriitorul este „pătat'' de viaţă, fată nici o posibilitate de evadare „noi dorim ca el să îmbrăţişeze strîns epoca sa : aceasta este unica sa şansă ; epoca este făcută pentru el, iar el pentru epocă''[2].

---

[1] J.P. Sartre, *Situation, II*, Editions Gallimard, 1948, p. 22.

Scriitorul fiind *în situaţie*, literatura pe care o face îndeplineşte *o puternică funcţie socială: conştiinţă reflexivă a unei societăţi, prin care aceasta dobîndeşte conştiinţa de sine, contribuie la schimbarea realităţii umane, a structurilor sociale şi a structurilor de gîndire.*

În amplul studiu *Qu'est ce que la littérature*, Sartre dezvoltă mai departe ideea literaturii angajate. Primul capitol „Qu'este ce qu'écrire'' tratează pe larg problema specificităţii literaturii în ansamblul artelor. Influenţa fenomenologiei este şi aici evidentă. Făcînd o distincţie între artele plastice, muzică, poezie, pe de o parte, şi literatură, pe de altă parte, Sartre exclude primele din cîmpul angajării, rezervînd atributul angajării numai pentru literatură.

Specificitatea picturii şi muzicii rezidă—după opinia sa — în faptul că ele operează nu cu *semne*, ci cu *lucruri* : pentru pictor şi muzician culorile şi sunetele sînt lucruri care nu indică nimic exterior lor, vorbind exclusiv prin proprietăţile lor intrinseci. Desigur şi aici poate fi vorba de un minimum de semnificaţie, întrucît sunetul pur sau culoarea pură este o abstracţie. „Dar micul lor sens obscur—uşoară veselie, timidă tristeţe— le rămîne imanentă sau tremură în jurul lor ca o undă de căldură[3]. Pictorul transportă pe pînză culorile— obiecte şi le combină, creînd acel obiect imaginar care este opera de artă. Bineînţeles, compoziţia lui este marcată de o gîndire ; o profundă raţiune lăuntrică determină pictorul să aleagă o culoare sau alta. Culorile însă *nu exprimă* trăirile lui, ele sînt *impregnate* de aceste emoţii. Cerul galben din *Golgota* lui Tintoretto nu semnifică şi nu provoacă angoasă ; el este în acelaşi timp angoasă şi cer galben, angoasă devenită lucru, cu tot ceea ce caracterizează lucrurile : opacitate, impermeabilitate, permanenţă oarbă. Ambiguii arlechini ai lui Picasso sînt purtătorii unui sens indescifrabil, inseparabil de slăbiciunea lor arcuită ; ei sînt „emoţia devenită carne, absorbită de această carne cum sugativa absoarbe cerneala, emoţie devenită străină sieşi, de nerecunoscut''[4]. Acelaşi lucru este valabil şi pentru muzică. Un strigăt de durere semnifică durerea care îl provoacă ; un cîntec de durere este simultan durerea însăşi şi altceva decît durerea.

În spiritul esteticii fenomenologice, Sartre susţine deci că *opera de artă este un obiect opac*, care nu semnifică nimic sau aproape nimic exterior sieşi. A vorbi în aceste condiţii despre o pictură sau o muzică angajată ar fi un non-sens.

În domeniul literaturii situaţia se diferenţiază. Poezia poate fi inclusă în categoria picturii şi muzicii. Deşi, aparent, poetul se foloseşte de limbaj, în realitate el îl *refuză*. Transpunîndu-se din planul atitudinii utilitariste în planul celei poetice, unde *cuvintele nu mai sînt semne ci*

---

[2] *Ibidem*, p. 16.
[3] *Ibidem*, p. 60.
[4] *Ibidem*, p. 63.

lucruri, poetul răpește cuvintelor tocmai ustensibilitatea lor. Pentru omul care vorbește cuvintele sînt convenții utile, instrumente domestice de care se folosește sau se dispensează cînd nu-i mai pot servi. Pentru poet cuvintele sînt *obiecte naturale* care cresc în sălbăticie, precum iarba și copacii. Omul care vorbește *simte* cuvintele cum își simte corpul, le manevrează din interior. Poetul, dimpotrivă, le vede din exterior ca și cum s-ar plasa în afara condiției umane, utilizîndu-le ca imagini verbale ale realității, atingîndu-le, pipăindu-le, încercînd să stabilească afinități ale acestora cu pămîntul, aerul, apa și celelalte lucruri.

Desigur, nici poetul nu poate renunța total la semnificație, întrucît numai aceasta conferă cuvintelor unitatea lor verbală. Dar în orizontul poetic *semnificația însăși devine un obiect natural*, o structură a lumii exterioare. „Sonoritatea, lungimea, sufixele masculine sau feminine ale cuvintelor, aspectul lor vizual le compun o față care mai degrabă *reprezintă* semnificația decît o exprimă" [5]. Departe, deci, de a semnifica realitatea, cuvîntul poetic este el însuși o lume în miniatură. Legînd între ele aceste microcosmuri, poetul numai aparent construiește o frază; el de fapt crează un obiect. „Cuvintele-lucruri se grupează în asociații magice de conveniențe și disconveniențe, asemenea culorilor și sunetelor, se atrag și se resping, se *ard* și din asociația lor se compune adevărata unitate poetică — fraza obiect" [6].

Poezia apare, aici, în ultimă analiză, o evadare din real în ireal, în imaginar, un domeniu al conștiinței nefericite (*conscience malheureuse*), întrucît poetul încearcă să părăsească condiția umană raportîndu-se la limbaj nu ca om, ci ca Dumnezeu [7].

Universul prozei este, în concepția lui Sartre, diametral opus poeziei. Domeniu al discursului rațional, instrument de inserție în real, mijloc de comunicare între oameni, proza se servește de cuvinte nu ca de obiecte ci ca de *desemnări* ale acestora. *Prozatorul este omul care vorbește : el demonstrează, ordonă, refuză, insinuează. Dar a vorbi înseamnă a acționa, a numi un lucru înseamnă a-l revela*; a prezenta o situație înseamnă a o dezvălui în fața lumii cu scopul de a o schimba. În acest sens, cine numește, se angajează și răspunde pentru cele numite. Cuvintele sînt „pistoale încărcate", prozatorul știe bine acest lucru și tocmai de aceea el trebuie să-și aleagă bine ținta. În anumite situații prozatorul poate să tacă. Dar a păstra tăcerea înseamnă a refuza să vorbești, deci — într-un fel — înseamnă tot să vorbești. Însăși specificitatea literaturii ca ramură a artei implică deci angajarea.

Dar creația artistică nu este numai rodul unei situații; ea își are în egală măsură izvorul în *libertatea artistului*, ca rezultat al unei alegeri fundamentale, ireductibile la situație, ca depășire liberă a acesteia [8].

---

[5] *Idem*, *Situations*, II, p. 65.

[6] *Ibidem*, p. 67.

[7] Pentru Sartre, orice încercare a omului de a-și depăși propriile limite, de a dori absolutul într-o formă sau alta, generează conștiința nefericită. A trăi uman înseamnă a refuza tentația absolutului. Această idee constituie miezul piesei *Diavolul și Bunul Dumnezeu*.

[8] Relevînd statutul de libertate al creației plastice, Sartre nu face nici o deosebire între arta realistă și arta abstractă, deoarece raporturile naturale sînt în ambele cazuri răsturnate. Dacă într-un tablou de Cézanne un copac este plasat într-un anumit loc, aceasta se face în conformitate cu ceea ce cere restul compoziției din punctul de vedere al formelor și al coloritului;

Produs al libertăţii artistului, opera sa oferă libertăţii publicului apelînd la generozitatea, la libertatea acestuia pentru a putea exista. Sesizînd ceea ce Umberto Eco va numi mai tîrziu deschiderea de gradul I a operei, Sartre prezintă lectura ca o creaţie dirijată, ca o simbioză între libertăţi : scriitorul trasează doar jaloane pe baza cărora cititorul *recreează* opera pe măsura capacităţilor sale. ,,Numai aportul conjugat al autorului şi al cititorului va face să apară acel obiect concret şi imaginar care este opera. Nu există artă decît în şi prin altul''[9].

Statutul de libertate al operei implică importante consecinţe etice : fiind libertate care se oferă ca scop libertăţii umane, *opera este un act de încredere în libertatea omenească şi în acelaşi timp un deziderat, o revendicare a acesteia dacă ea este alienată.* Revendicarea libertăţii nu se poate împăca cu admiterea asupririi. *Imperativul estetic trimite spre imperativul moral şi în cele din urmă la cel al luptei politice* : scriitorul nu poate scrie pentru sclavi. ,,Arta prozei este solidară cu singurul regim în care proza păstrează un sens : democraţia. Cînd una este ameninţată e şi cealaltă. Şi nu e de ajuns să le aperi cu condeiul. Vine o zi în care condeiul este constrîns să se oprească, iar scriitorul trebuie să apuce arma''. Sartre deduce aici angajarea din ceea ce crede a fi cea mai profundă esenţă a operei de artă, libertatea.

Qu'est-ce que la littérature reprezintă o etapă importantă în evoluţia spirituală a lui Sartre. Am putea considera lucrarea ca *un moment de echilibru dinamic între componentele deterministe şi indeterministe ale gîndirii sartriene, ca tentativa unei ,,imposibile sinteze'' între conceperea artei ca limbaj secund faţă de realitate, ca asimilare specifică a condiţiilor istorice şi conceperea artei ca emergenţă, ca produs al libertăţii artistului.* Tocmai de aceea, nota caracteristică a lucrării este ambiguitatea.

Această ambiguitate se dezvăluie cu deosebită pregnanţă în conceptul de *angajare* al cărui conţinut pendulează între conceperea omului, fie ca situaţie, fie ca libertate. Inevitabilitatea angajării scriitorului este dedusă de Sartre, după cum am văzut, cînd din însăşi esenţa de libertate a creaţiei artistice, incompatibilă cu tolerarea asupririi — apel implicit la libertatea tuturor oamenilor, imperativul estetic de libertate implicînd cel moral şi politic, — cînd din acel ,,a fi în situaţie'' al artistului faţă de epocă, în care a scrie înseamnă a dezvălui, iar a dezvălui înseamnă a acţiona. În ambele cazuri *angajarea* este un *raport conştient* între scriitor şi societate, iar accentul cade pe *conţinutul de idei*, numai ideile progresiste fiind în măsură să justifice opera de artă. *Conţinutul ideativ devine implicit şi principalul criteriu de valoare estetică.* ,,Nu poate exista un roman bun rasist sau antisemit'', declară Sartre. Din ambele perspective a alege să scrii, a-ţi asuma condiţia de scriitor, înseamnă a te angaja în cauza libertăţii, a lupta pentru ea.

,,Astfel, prin cauzalitatea externă — fenomenală — ochiul nostru descoperă finalitatea estetică internă ca structură profundă a obiectului estetic şi, dincolo de ea, finalitatea umană ca sursa şi fundamentul său original''. Realismul lui Vermeer van Delft numai aparent frizează fotografia. Dincolo de aparenţă ne lovim de imensa lui imaginaţie ,,materială'' ; substanţa, pasta lucrurilor constituie raţiunea de a fi a formelor. ,,Cu acest realist sîntem poate cel mai aproape de creaţia absolută'' (*Situations, II*, p. 105).

[9] Sartre, *op. cit.*

Din raționamentul lui Sartre lipsește însă o verigă esențială : poziția de clasă a scriitorului. Pentru Sartre, scriitorul întruchipează condiția ambiguă de ***bastard social***, bastarditatea fiind echivalentul simbolic al condiției de ***intelectual***, existență dihotomică la interferența unor structuri sociale și spirituale opuse. Situația de scriitor se caracterizează printr-un conflict originar care acționează diferențiat în funcție de condițiile istorice : consumator într-o societate de producători, întreținut de elita conducătoare, deci parazitul acesteia, subminînd societatea constituită, întrucît „a numi înseamnă a arăta, iar a arăta înseamnă a schimba", raportîndu-se în mod antagonist la forțele conservatoare ale unei societăți consolidate, scriitorul este legat prin însăși esența contestatară a literaturii de clasele asuprite, negatoare, — publicul său virtual, — neavînd însă posibilitatea de a comunica cu acestea în societățile precomuniste, fiind obligat să se mulțumească cu publicul său real, forțele conservatoare. „Bastarditatea" scriitorului, „declasarea" sa obiectivă i-ar conferi acestuia clarviziune, permițîndu-i să fie „martorul" și „campionul" adevărului. Situarea scriitorului pe pozițiile unei clase, aderarea lui la o ideologie sau, altfel spus, angajarea politică reală a acestuia, ar duce — după opinia lui Sartre — la una din alienările posibile ale literaturii, literatura militantă, față de care el apără ideea operei ca scop absolut și liber [10]. Astfel, prin contorsiuni specifice dialecticii sartriene, angajarea abstractă, etică, în cauza general umană a libertății implică o *iluzorie* dezangajare concretă, scriitorul trebuind să rămînă un arbitru nepărtinitor între clase.

Pornind de la postulatul materialist al priorității ființei sociale a omului asupra limbajului artistic, Sartre întreprinde în *Qu'est-ce que la littérature* o vastă operație — cum vom vedea, parțial eșuată — de desacralizare, demistificare a literaturii, de eliberare a acesteia de iluziile instituționalizării sale burgheze [11] (căutarea eternității, a perfecțiunii, crearea și vehicularea unor valori absolute, mitul artistului-pontif claustrat în turnul de fildeș) și, cu totală neglijare a funcției sale estetice, nu recunoaște literaturii decît o singură funcție : cea *socială*. Pentru Sartre literatura este conștiința reflexivă a societății, o oglindă nepărtinitoare în care ea se poate vedea așa cum este și, în același timp, un mijloc de transformare a realității oglindite.

Trecem peste faptul că Sartre absolutizează un moment, într-adevăr important al literaturii, funcția critică, ***negativitatea*** ei și consideră drept alienare a literaturii orice integrare a acesteia într-un proces social constructiv în curs de consolidare sau consolidat, cu toate că acest aspect al funcției sociale a artei este cel puțin la fel de important ca cel contestatar.

Ne vom opri însă asupra unui aspect al concepției estetice sartriene pe care Christine Glucksmann [12] îl caracterizează ca ***„stîngism estetic"***.

---

[10] O altă alienare posibilă a literaturii este — după opinia lui Sartre — literatura abstractă, care nu-și formulează decît principiul autonomiei sale, considerînd subiectul operei indiferent. *Față de o asemenea literatură Sartre susține și apără ideea responsabilității scriitorului*, angajarea acestuia.

[11] Tăișul criticii sartiene se îndreaptă în special împotriva ideilor expuse de Julien Benda în *La trahison des clercs*.

[12] Christine Glucksmann, *J.P. Sartre et le gauchisme esthétique* în „Nouvelle critique", martie 1966.

La baza acestui ,,stîngism estetic'' stă o optică deformată asupra rolului artei în ansamblul formelor de conştiinţă socială, o *supraapreciere idealistă a importanţei ,,cuvintelor''*, a literaturii faţă de acţiune, *echivalarea conţinutului ideologic al operei cu practica politică* şi deci confundarea planului teoriei cu cel al practicii, al luptei politice.

Apropierea lui Sartre de mişcarea muncitorească la începutul deceniului al şaselea, paralelismul între activitatea de scriitor şi teoretician şi o practică politică majoră alături de proletariat îl învaţă pe filozof să cunoască ,,forţa lucrurilor'' şi implicit să înţeleagă limitele ,,cuvintelor'', relativitatea unei întreprinderi individuale cum este scrisul în raport cu procesul istoric totalizator. ,,Din nevoia de a-mi justifica existenţa am făcut din literatură un absolut... Aruncat în atmosfera acţiunii am văzut dintr-odată clar în acel soi de nevroză care domina întreaga mea operă anterioară ...Cînd relaţiile mele cu partidul comunist mi-au dat reculul necesar, m-am decis să-mi scriu autobiografia, să arăt cum poate un om să treacă de la literatură, considerată ca sacră, la o acţiune care de altfel rămîne aceea a unui intelectual'', va declara Sartre aproximativ zece ani mai tîrziu, într-un interviu acordat ziarului ,,Le Monde'' din 18 aprilie 1964, referindu-se la această perioadă. Autobiografia la care face aluzie Sartre, *Cuvintele*, apărută tot în 1964, poate fi considerată într-un anumit sens o autocritică faţă de poziţia din 1947 şi care persistă pînă în 1952. O autocritică lucidă, crudă, excesivă chiar, căci dacă în *Qu'est-ce que la littérature* literatura e prezentată cvasi atotputernică, în *Cuvintele* ea va fi declarată cvasi neputincioasă. Sartre duce aici pînă la capăt opera de demistificare a literaturii şi priveşte curajos în faţă năruirea mitului propriei sale investituri scriitoriceşti : scriitorul este un om între oameni, iar literatura o activitate printre celelalte. ,,Am fost al Bisericii. Militant, am vrut să mă salvez prin opere... dogmatic, mă îndoiam de totul în afară de a fi fost alesul îndoielii...m-am dezinvestit, dar nu m-am răspopit ; scriu într-una, ce altceva să fac? *Nulla dies sine linea.* E obişnuinţa şi apoi e meseria mea. Mult timp mi-am luat condeiul drept spadă : în prezent cunosc neputinţa noastră''[13].

Prin noua optică sartriană, *arta nu mai este o formă privilegiată de conştiinţă socială ci o formă printre celelalte*, posedînd *specificitate şi autonomie relativă*, dar *puternic integrată în humusul praxisului, al istoriei şi determinată de aceasta*. Nu întîmplător, după 1952, atenţia lui Sartre se îndreaptă spre *medierile* prin care se realizează *interacţiunea* dintre artist şi societate. În ansamblul factorilor care mediază relaţia artist — societate filozoful acordă o importanţă deosebită *mediului familial din perioada copilăriei şi mediului social.*

---

[13] Ulterior, în interviul acordat în 1967 revistei ,,L'Arc'', Sartre va reveni asupra rolului literaturii. La jumătatea drumului dintre optimismul debordant din *Qu'est-ce que la littérature* şi amarul pesimism al *Cuvintelor, abordînd ca şi înainte problema exclusiv prin prisma funcţiei sociale a literaturii,* — va considera că literatura joacă un rol secundar în raport cu celelalte forme de activitate umană în lupta pentru lichidarea nedreptăţilor, *dar acest rol nu este nul*. ,,Există o ambiguitate a cuvintelor ; pe de o parte, nu sînt decît cuvinte — ,,literatură'', — pe de altă parte, ele spun ceva şi în felul lor ele lucrează asupra a ceea ce înfăţişează, ele modifică. Literatura trebuie să speculeze această ambiguitate.... După cum încurajezi un aspect sau altul, faci literatură de propagandă sau o reduci la acel nimic ce ea nu vrea să fie. Nu cred că se poate scrie fără să resimţi această contradicţie. Aş zice, chiar, că ea este motorul literaturii. Dacă menţii ferm ambiguitatea, dacă nu sacrifici nici unul, nici altul din aspectul cuvintelor esti pe calea cea bună pentru a face literatură adevărată''.

Problema medierilor apare sub o primă formă — săracă —, încă în 1947 în eseul *Baudelaire*. Sartre se apropie de Baudelaire exclusiv prin intermediul psihanalizei existenţiale, ignorînd perspectiva socială. Personalitatea poetului este explicată prin faimoasa ,,fisură'' din copilărie, produsă în urma recăsătoririi mamei sale, eveniment care-l aruncă în singurătate. Poetul îşi asumă singurătatea, transformînd-o în destin. ,,Întîlnim aici alegerea originară pe care Baudelaire a făcut-o în el însuşi, angajarea absolută prin care fiecare din noi hotărăşte, într-o situaţie particulară, ceea ce este şi ceea ce va fi. Părăsit, respins... Baudelaire şi-a revendicat singurătatea pentru ca ea să provină cel puţin, din sine însuşi... El a *resimţit* că era altul prin brusca dezvăluire a existenţei sale individuale, dar, în acelaşi timp, a afirmat şi a preluat pe răspunderea lui această alteritate... De aici înainte, cu o furie încăpăţînată şi dezolată, el s-a făcut *altul* : un altul decît mama sa cu care nu făceau decît unul şi care l-a respins, un altul decît camarazii săi indiferenţi şi grosolani; se simte şi vrea să se simtă unic pînă la extremul fior de bucurie singuratică, unic pînă la teroare'' [14].

Alegînd să fie un altul decît el, Baudelaire schiţează diferite ipostaze ale alterităţii şi implicit ale unicităţii sale : demon, dandy, păcătos, pervertit, toate la antipodul normelor convenienţelor ,,bunei societăţi''. Exaltarea lucidităţii nu este decît tot o tentativă de recuperare, un efort de a se vedea. Narcis sisific, încercînd zadarnic să se oglindească în propriile-i ape, el devine rînd pe rînd cuplul : martor-victimă, călău-victimă, judecător-victimă

,,Je suis la plaie et le couteau
Je suis le soufflet et la joue
Je suis les membres et la roue
Et la victime et le bourreau''
(*Héautoutimarouménos.*)

Eseul *Saint Genet, comédien et martyr*, apărut în 1952, oferă un tablou mai bogat al medierilor. Motivarea psihologică este conjugată cu cea sociologică. Istoria poetului şi dramaturgului Jean Genet este, ca şi cea a lui Baudelaire, tot istoria unei excluderi dar a unei excluderi consumate nu în orizontul familial ci în cel social. Copil găsit, luat în grijă de Asistenţa Socială, adoptat de o familie de ţărani, pendulînd între oraş şi sat, Genet va figura un compromis irealizabil între aceste două sisteme cu morfologie, tehnică şi ierarhie de valori diferite. Singularitate, corp străin faţă de oricare dintre aceste sisteme, alteritatea lui Genet este potenţată de trăirea unei ostracizări, a unei condamnări venite din partea grupului de ţărani. Considerat de către părinţii săi adoptivi hoţ, Genet va alege să fie hoţ. Dedicîndu-se Răului, devenind hoţ, antisocial, homosexual, Genet se va constitui într-un clişeu negativ al moralităţii burgheze. Revolta etică a lui Genet, adică revendicarea conştientă a Răului, trăită în cadrul unui complex de ,,dependenţă'' faţă de societatea burgheză, este simultan demnitatea şi libertatea lui. Dar asumîndu-şi condiţia, străduindu-se să devină hoţ, Genet devine un visător. Datorită libertăţii ,,intervine o mică mişcare care face dintr-o fiinţă socială totalmente condiţionată o persoană care nu restituie totalitatea a ceea ce a primit prin condiţionarea sa ;

---

[14] Sartre, *Baudelaire*, Bucureşti, E.P.L.U., 1969, p. 20.

care face din Genet poet, de exemplu, atunci cînd era riguros determinat să devină hoţ" (Interviu acordat revistei „New Left Rewiew").

Referindu-se la acest eseu, Simone de Beauvoir constată în *La force des choses* deplasarea centrului de greutate a gîndirii sartriene în direcţia condiţionării sociale şi restrîngerea sferei libertăţii la interiorizarea situaţiei, la depăşirea acesteia în sensul unei prelucrări active. Cale de mijloc între interpretarea marxistă şi cea psihanalitică, eseul atestă îmbogăţirea sistemelor de referinţă cu materialismul istoric şi etnologia structuralistă a lui Claude Lévi-Strauss[15].

Presiunea marxismului asupra reflexiei sartriene se face simţită cu deosebită vigoare în eseul *Le séquestré de Venise* (1957), în care — renunţînd la ideea capacităţii picturii — Sartre face să ne transpară, prin creaţia lui Tintoretto, Italia, Veneţia secolului al XVI-lea.

Viaţa şi pictura lui Tintoretto este văzută de Sartre ca istoria legăturii pasionale dintre un om şi un oraş, legătură care marchează cele două note dominante ale artistului : arivismul şi angoasa. Arivismul lui Tintoretto este arivismul onest al plebeului, dorinţa micului burghez de a se impune prin muncă, prin comenzi, păstrîndu-şi independenţa ; de fapt idealul de viaţă al unei categorii sociale care se angajează pe drumul ascensiunii într-o republică aristocratică în declin — Veneţia. Publicul lui Tintoretto se compune din negustori, funcţionari, biserici parohiale, clientelă ce nu are abilitatea de a-l consacra şi în ochii căreia pictorul este artizanul suprem. Acest tip de artist se situează la antipodul tipului clasic de pictor renascentist, de condiţie ambiguă, întreţinut de mai marii vremii, trăind în dependenţă şi grandoare, la cheremul capriciului stăpînilor care îl poate consacra, transformîndu-l în semizeu sau îl poate arunca pe drumuri.

Angoasa, neliniştea din pictura lui Tintoretto are o dublă determinare socială. Pe de o parte, ea se întemeiază pe unele modificări structurale în universul de gîndire al pictorilor renascentişti datorită substituirii lente a sacrului prin profan, proces în care cucerirea perspectivei a jucat un rol decisiv. În Italia secolului al XVI-lea, credinţa care mai arde încă în sufletul artiştilor încearcă zadarnic să combată ateismul ochilor şi al mîinilor. Noile tehnici împing pictorii într-un relativism pe care ei îl detestă, dar pe care nu-l pot evita. Tizian, Giorgione, Rafael, mai găsesc o acomodare cu cerul : „Cu aceşti monştri sacri se sfîrşeşte însă bucuria de a picta". Artistul, pentru prima oară în istorie, ia cunoştinţă de singurătatea sa, de vidul, întunericul care-l înconjoară. „Înainte o imensă plenitudine susţinea fragilitatea şi mizeria corpurilor : acum fragilitatea devine singura plenitudine, singura securitate". În arta nocturnă, fără Dumnezeu, demistificatoare, a lui Tintoretto, drama generală a pictorului modern este potenţată de drama personală a pictorului : îndeplinind rolul social rezervat în *Qu'est-ce que la littérature* exclusiv scriitorului, constituindu-se în conştiinţa reflexivă a epocii sale, Tintoretto oferă crepuscularei Veneţii, subminată de neliniştea declinului, imaginea propriei sale angoase, trezind reaua credinţă a contemporanilor care refuză să-şi asume această imagine demascatoare. „Neşansa l-a hărăzit pe Jacopo să fie — fără să ştie — martorul unei epoci care refuză să se cunoască". Veneţia — iubită pînă la disperare de Tintoretto — reneagă pictorul, căutînd refugiu şi sprijin în arta polisată şi apologetică a lui Tizian, care aduce oraşului iluzia liniştii şi aparenţa de indestructibilitate a Frumuseţii. Şi totuşi, el, Tintoretto, care în ochii contemporanilor trecea drept un „Tizian nebun, devorat de sumbra pasiune a lui Buonarrotti", este adevăratul pictor al Veneţiei. „Oraşul şi pictorul său au aceeaşi înfăţişare".

---

[15] În analiza sa, Sartre se sprijină pe anumite concluzii ale lui Lévi-Strauss expuse în *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, în care autorul prezintă culturile ca ansambluri de sisteme simbolice, cele mai importante fiind limba, regulile matrimoniale, raporturile economice, arta, ştiinţa, religia. Or, în fiecare societate un procent variabil de indivizi se situează în afara sistemului sau între două sau mai multe sisteme ireductibile. Acestora, grupurile le cer şi chiar le impun să figureze forme de compromis irealizabile pe plan colectiv, să încarneze sinteze incompatibile.

Schiţată unilateral în *Baudelaire*, mai amplu conturată în *Saint Genet* şi în *Le séquestré de Venise*, teoria mediaţiilor va cunoaşte o amplă dezvoltare în *Critique de la raison dialectique*. Pornind de la postulatul dialectic al totalităţii, prin care Sartre înţelege „totalizarea societăţii prin noi înşine şi totalizarea noastră prin mişcarea socială", omul fiind *subiectul totalizator*—ca ferment activ al istoriei, şi în acelaşi timp *totalizat* — ca entitate prinsă în structurile sociale în curs de constituire, Sartre elaborează *sistemul medierilor* prin care poate fi sesizată şi înţeleasă o personalitate artistică. *Relevînd principalele momente ale metodei regresivo-progresive, el pune bazele unui sistem de critică literară şi de artă avînd ca axă de referinţă materialismul istoric şi înglobînd în sine, ca verigi mediatoare de primă importanţă, psihanaliza şi sociologia.*

Noul model al relaţiei artist-societate implică trei momente esenţiale : 1) *evidenţierea dublului mecanism al exteriorizării interiorului şi al interiorizării exteriorului* ; 2) *surprinderea condiţionărilor complexe ale copilăriei* ; 3) *prezentarea modului în care individul totalizează societatea prin intermediul grupurilor sociale în care se integrează şi al celor cu care vine în contact.* O asemenea abordare este *simultan regresivă, adică diferenţială, sesizînd concretitudinea personajului, — modul unic în care el trăieşte relaţiile familiale şi progresivă, adică totalizatoare.* În lumina acestor principii, *proiectul* artistului apare ca un focar care totalizează viaţa artistului şi viaţa societăţii, *ca intersecţiune între dezvoltarea persoanei şi dezvoltarea istoriei, creatorul confundîndu-se cu umanitatea, el fiind universalul singular.*

Mecanismul *interiorizare-exteriorizare*, schiţat deja în *Saint-Genet*, constituie *chintesenţa* noului model al relaţiei artist-societate. „Individul interiorizează determinările sale sociale, interiorizează raporturile de producţie, familia din perioada copilăriei, trecutul istoric, instituţiile contemporane, apoi le reexteriorizează în acte şi alegeri care ne trimit în mod necesar la tot ceea ce era interiorizat" (Interviul acordat revistei „New Left Review"). *Interiorizînd totalitatea socială şi exteriorizînd interioritatea sa în operă, artistul depune mărturie pentru totalitatea socială în mişcare*, or, „o operă care va exprima totalitatea socială în mişcare nu o va putea face decît obscur" (*Sartre parle*). *Ce devine în aceste condiţii angajarea? Ea nu se mai confundă cu proiectul conştient* ; *conţinutul ideologic nu mai este determinant.* Scriitorul se angajează atunci cînd „se adînceşte în străfundurile sale cu intenţia de a exprima nu individualitatea sa, ci *persoana* sa în societatea care-l condiţionează şi îl susţine" (*Sartre parle*). *Ne îndepărtăm astfel substanţial de la o înţelegere a relaţiei artist-societate în zona luminoasă a Cogito-ului şi ne apropiem de penumbrele şi umbrele freudismului.*

Învingînd vechea sa repulsie față de freudism — firească din partea unui gînditor educat în spiritul raționalismului cartezian, care în primele sale lucrări filozofice urmărea construirea unei filozofii raționaliste a conștiinței — Sartre acordă astăzi un loc important psihanalizei în ansamblul procedeelor prin care poate fi înțeleasă o personalitate artistică și însuși procesul de creație, cu toate că atitudinea sa față de acest sistem de gîndire rămîne *critică* și *rezervată*. El reproșează psihanalizei *mitologia* inconștientului, *ambivalența* termenilor folosiți (condensația, de exemplu, poate fi interpretată în sensul unui asociaționism mecanicist, dar și în sensul unei misterioase finalități), caracterul *sincretic*, *nondialectic*, *moale*, *nestructurat*, *lipsit de* rigoare al gîndirii. Presiunea psihanalizei freudiene asupra gîndirii lui Sartre poate fi plastic urmărită prin modificările succesive survenite în înțelegerea psihicului. În *L'être et le néant* psihicul era echivalent cu conștiința — transparență, transluciditate totală; în *Saint Genet*, Satre folosește termenul de interioritate care nu mai coincide integral cu transluciditatea. În lucrarea consacrată lui Flaubert, *L'idiot de la famille* (primele două volume au apărut în 1971), — concepută ca o încercare de aplicare a principiilor metodologice enunțate în *Critique de la raison dialectique*, ca o demonstrație concretă a modului în care poate fi studiată o personalitate prin intermediul marxismului și al elementelor viabile din psihanaliza freudiană și sociologia americană — Sartre îmbogățește sistemul categorial folosit în *Critiques de la raison dialectique* cu conceptul de „trăit'' (le vécu), concept care *sintetizează întreaga lui evoluție în direcția „psihanalizei''*, de la *L'Être et le Néant* încoace. Înlocuind vechiul concept de conștiință (transluciditate), „trăitul'' semnifică un proces totalizator care totalizează, atît condițiile exterioare, cît și conștiința însăși, proces care rămîne însă în mod necesar opac sieși. „Putem fi conștienți de o totalizare exterioară, dar nu de o totalizare care totalizează în mod egal și conștiința. În acest sens, trăitul este întotdeauna susceptibil de comprehensiune, dar niciodată de cunoaștere''. Indicînd simultan prezența de sine — la nivelul comprehensiunii — și absența de sine — la cel al cunoașterii, al intelecțiunii —, „trăitul'' permite depășirea tradiționalei ambiguități psihanalitice a faptului psihic — simultan teleologie și asociație mecanicistă. „Orice fapt psihic implică o intenționalitate dirijată spre ceva, dar unele din aceste fapte psihice nu pot exista decît dacă devin obiectul unei simple comprehensiuni, fără a fi numite și cunoscute'' (Interviul acordat revistei „New Left Rewiew''). Mecanismul psihic al trăitului are ca pivot central *personalizarea*. Singura activitate real trăită a omului, personalizarea, este în esență depășirea și conservarea în sînul unui proces totalizator a ceea ce lumea a făcut și continuă să facă dintr-un om; strict determinată de structurile exterioare, obiective, personalizarea este în același timp maniera individuală, personală, — dintre o infinitate de maniere posibile, — în care un individ retotalizează — în conformitate cu constituția sa — totalizările mereu detotalizate, depășirea retotalizatoare fiind orientată și limitată prin totalitatea concretă a determinărilor conservate în ea.

Încercarea de fundamentare teoretică a unei sinteze între marxism și elementele viabile din psihanaliză și sociologie, teoria mediațiilor se înscrie în caracteristica principală a gîndirii sartriene: *tendința spre unitate, contracarată permanent de tendința spre totalitate* — pe linia eclectismului — cu toate riscurile pe care le implică o asemenea poziție.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Titu Popescu,

Mihail Dragomirescu estetician

EDITURA MINERVA, 1973,
198 p.

TITU POPESCU
ESTETICIAN
EDITURA MINERVA

POZIŢIA DE ESTETICIAN FONDATOR A LUI MIHAIL DRAGOMIRESCU

DE

DUMITRU MATEI

Ce este nou în acest recent studiu consacrat operei dragomiresciene? Dacă am înţeles bine, o încercare de sinteză. Principala preocupare a autorului constă în a desprinde termenii care definesc originalitatea poziţiei de fondator a lui Mihail Dragomirescu. Aşadar, „profilul de fondator'' al esteticianului constituie ţinta şi, deci, raţiunea de căpetenie a intervenţiei lui Titu Popescu. O intenţie cum nu se poate mai nobilă şi o încercare dintre cele mai binevenite, dacă ţinem seama că pînă în acest moment cercetătorii noştri — critici, istorici literari şi esteticieni — nu s-au angajat în construcţia unei atari imagini. Meritul autorului este, evident, acela de a-şi fi propus-o, situîndu-se, cum spune domnia sa, într-o perspectivă

Rev. filoz., 20, 8, p. 951–959, Bucureşti, 1973.

din care „să sublinieze unele aspecte mai puţin relevate, mai ales sub raport teoretic, în ideea unei mai adecvate valorificări de principiu a prestigiului său în cultura românească" (*Pretext*).

Cum observam, intenţia autorului este una dintre cele mai nobile, încercarea sa cum nu se poate mai binevenită. Titu Popescu — trebuie să subliniem — a surprins direcţiile de gîndire în care Dragomirescu şi-a dezvăluit adevărata sa vocaţie de fondator şi anume : problema fundamentării universalităţii judecăţii estetice, frumosul (psiho-fizic) şi ideea operei de artă ca organism. Găsesc însă că autorul le-a dat o interpretare cu totul opusă intenţiei dragomiresciene, ceea ce îmi şi propun să observ în cele ce urmează.

1. Lectorul cît de cît familiarizat cu textul dragomirescian, va fi, cred, surprins citind că în profilul de fondator al esteticianului nostru *„se integrează şi fundamentarea psihologică a universalităţii judecăţii de valoare, prin arătarea modului esenţial uniform în actul de receptare a similitudinii de comportament în contact cu valorile afective ale operei de artă"* (p. 22). Ideea revine : „Dar dacă fondul este supus variabilităţii (e vorba de fondul capodoperei — *n.ns.*) mai pot fi legiferate judecăţile estetice universal valabile? Mihai Dragomirescu, ca şi întregul curent estetic al integralismului [1], şi-a propus tocmai acest scop principal : stabilirea criteriilor de întemeiere a judecăţilor estetice universal-obiective (depăşind formula tranzacţională a lui Kant : universalitatea subiectivă). De aici relaţia mereu subliniată în comentariile dragomiresciene, între caracterul general şi obiectiv al adevărului şi frumosului. Mihail Dragomirescu va fi primul în estetica noastră care va fundamenta psihologic universalitatea judecăţii estetice, fapt arătat de noi mai pe larg în capitolul referitor la conceptul dragomirescian al frumosului" (p. 74).

Va să zică, Dragomirescu îşi propune ca scop principal stabilirea criteriilor de întemeiere a judecăţilor estetice universal-obiective, dar se distinge prin faptul că le dă o „fundamentare psihologică". Aşadar, sub ce aspecte ne apare deosebirea faţă de Kant, faţă de formula tranzacţională — universalitatea subiectivă — a acestuia? În legătură cu această foarte importantă chestiune, Titu Popescu nu oferă nici o explicaţie, nu caută o diferenţiere. Se poate însă observa că în interpretarea modului dragomirescian de fundare a universalităţii judecăţii estetice, Titu Popescu inversează datele reale ale problemei, şi anume, luînd ca punct de plecare teoria dragomiresciană a receptării capodoperei. Acest unghi de interpretare nu-mi pare a fi însă cîtuşi de puţin adecvat autenticului proiect dragomirescian din foarte multe motive. Voi expune aici pe cele mai importante.

---

[1] Toată lumea cunoaşte bine un lucru, şi anume că Dragomirescu este *autorul* unei filozofii şi estetici integrale. Titu Popescu e de altă părere : Dragomirescu ar fi *adoptat* propoziţiile esteticii integrale. „Adoptînd propoziţiile esteticii integrale, Dragomirescu se angaja în aceeaşi acţiune de fondator..." (p. 22). În primul moment, am crezut că e vorba de o expresie inadecvată, fără consecinţe. După cum se poate observa însă, autorul semnalează existenţa unui întreg curent, „curentul estetic al integralismului". Din cîte ştiu, nu există — cel puţin în cadru european — un atare curent, dar poate că nu sînt eu suficient de bine informat. Şi iată de ce spun că o exigenţă ştiinţifică elementară l-ar fi obligat pe Titu Popescu 1) să prezinte ctitorii mai de seamă ai curentului; 2) să circumscrie, în linii generale, principiile acestui curent; 3) să ne dezvăluie în ce fel s-a raportat Dragomirescu la acest curent, întrucît el îi „adoptă propoziţiile" ; 4) să ne fi arătat care este—dacă e cazul—elementul de originalitate pe care Dragomirescu l-a introdus în armătura teoretică a curentului respectiv etc.

Teoria dragomiresciană a receptării are drept fundament conceptul de „natură umană", concept elaborat sub auspiciile raționalismului metafizic. E drept însă că acest concept nu apare în forma explicită a unei definiții. Circulă însă în subtextul textului dragomirescian, începînd cu *Critica științifică și Eminescu* și sfîrșind cu *Știința literaturii*. Conceptul de „natură umană" va fi în chip nemijlocit subordonat fundamentării lumii capodoperelor ca sferă a „general-umanului". Cînd Titu Popescu spune : „mod esențial uniform în actul de receptare" sau „similitudine de comportament în contact cu valorile afective ale artei", el are în vedere cu deosebire acest aspect. Pentru Dragomirescu „general-umanul" nu are însă o semnificație *psihologică*, ci, prin excelență, o semnificație *filozofică* : general-umanul constituie orizontul *permanențelor*, adică „ceea ce a rămas permanent — cum spune el — din toate fluctuațiile istorice ale simțirii". Dar nu din orizontul „general-umanului" pornește Dragomirescu în tentativa sa de fundare a universalității judecății estetice. Esteticianul nostru nu se va îndrepta către soluția facilă, postulînd o relație de echivalență între „general-uman" și „universalitatea judecății estetice". Lui Titu Popescu i-a scăpat din vedere un lucru extrem de important, și anume că Dragomirescu consacră fundamentării universalității judecății estetice o lucrare specială, și anume *Integralismul*. La o privire atentă, el ar fi putut observa că *Integralismul* a fost elaborat din perspectiva unei întrebări de tip kantian — o întrebare implicită — și anume : „Cum este posibilă cunoașterea obiectivă, științifică, a sensibilității estetice?" De această întrebare se leagă în chip nemijlocit teoria dragomiresciană a *obiectivării sensibilității estetice*. De la întrebarea : „Cum este posibilă cunoașterea obiectivă, științifică, a sensibilității estetice?", Dragomirescu va formula, pornind, de asemenea, de la Kant, o altă întrebare, și anume : „Cum este posibilă *știința* literaturii?" De aici înverșunarea lui Dragomirescu „în contra lui Kant". În *Știința literaturii*, Dragomirescu se ocupă în mod special de „falsitatea argumentării lui Kant", avînd în vedere cu deosebire faptul că titanul admitea numai posibilitatea unei judecăți *universal subiective*. Dragomirescu va pune însă în lumină „condițiile de natură să fie cunoscute și aplicate și în funcție de care universalitatea judecății estetice, din subiectivă ce pare că e, devine obiectivă, ca și judecățile științifice". În sistemul filozofiei și esteticii integrale, problema universalității judecății estetice este abordată, în chip exclusiv, din perspectivă filozofică și gnoseologică. Cum observam, *Integralismul* este o lucrare special consacrată acestei chestiuni. Sub o desfășurare stufoasă, incoerentă și obositoare — dar numai la primul contact —, Dragomirescu își propune un obiectiv teoretic major, și anume să construiască două *orizonturi ontologice* („lumea fizică" și „lumea psihică") și să definească, în același timp, *principiile fundamentale* de natură să *le garanteze ca existențe* (în sens ontologic). Implicînd ideea unei deveniri teleologice, Dragomirescu va trece apoi la edificarea celui de al treilea orizont ontologic — lumea capodoperelor literare și artistice — și anume, în plan fenomenal, prin interconectarea („sinteza") „lumii fizice" cu „lumea psihică", iar în plan logic, prin combinarea principiilor lor fundamentale de existență, astfel încît și „lumea a treia" să fie garantată ca existență în sens ontologic. În acest fel, și din această perspectivă, pune Dragomirescu condiția de posibilitate a judecății estetice universale *obiective*. Nici vorbă de o „fundamentare psihologică". Titu Popescu a observat că Dragomirescu se opune, în această privință, lui Kant. Observație fără consecințe însă, întrucît Titu Popescu nu s-a hotărît să ia în discuție *criteriile dragomiresciene* de întemeiere a judecăților estetice universal obiective, adică tocmai termenii care configurează rațiunea de a fi a sistemului filozofic și estetic dragomirescian, adică tocmai orizontul problematic în care esteticianul nostru și-a dezvăluit adevărata sa vocație de fondator. Prin afirmația potrivit căreia „Dragomirescu va fi primul în estetica noastră care va fundamenta psihologic universalitatea judecăților estetice", Titu Popescu răstoarnă identitatea construcției dragomiresciene. Și am expus mai sus motivele care mă determină să transcriu această apreciere.

2. Să punem acum în discuție modul în care Titu Popescu interpretează *„frumosul psihofizic"*. De la început trebuie spus că și în analiza acestei foarte importante chestiuni, Titu Popescu se va situa, de asemenea, în perspectiva receptării. Teza fundamentală pe care se sprijină autorul este aceasta :

„Concepția lui Mihail Dragomirescu aduce o obiectualizare a ideii de frumos (prin percepție « în sufletul nostru s-a introdus un nou organism »), o reificare a abstracțiunii în specie organică, deci tot o ideație. Oricum, nu se depășește în concret stadiul ideal, de obiectualitate prototipică a frumosului *care rezultă* (s.ns.) «din contemplarea în conștiința noastră a obiectelor psihofizice ». Frumosul *se realizează* (s.ns.) prin fuziunea a două laturi ale activității spirituale — cea intuitivă cu cea logică, adică « reproducerea prin material sensibil » și « cauzalitatea sintetică a unei percepții complete a lucrurilor ». Se ajunge astfel la concluzia că frumosul se «umanizează », *fiind un corolar al percepției, al viziunii personale asupra obiectelor « psihofizice », similar astfel emoției artistice* (s.ns.). Eroarea acestei identități false provine din *subiectivizarea excesivă a impresiei de frumos* (sic !), odată ce capodoperele trăiesc numai prin imaginile (« indivizii ») pe care ni le facem despre ele. *Cum subiectivitatea mijlocește relativismul* (!), conceptul frumuseții adevărate rămîne doar lumea capodoperelor, ontologicul tărîm inaccesibil, cel psihofizic. Frumosul rămîne, în concepția lui Dragomirescu, doar *ideea de frumos* (s.a.) angrenată în speculații, nu odată, excesive" (p. 43—44).

Acesta să fie rezultatul reflecției de o viață a lui Dragomirescu în chestiunea frumosului ? O eroare provenită din „subiectivizarea excesivă a impresiei de frumos"? Și cum ne-am putea imagina — în general — *„subiectivizarea excesivă"* a unei impresii care prin *natura* ei este eminamente subiectivă ? Nu dispunem acum de spațiu suficient pentru a sublinia erorile — într-adevăr — pe care le relevă *modul dragomirescian de a fundamenta conceptul* de frumos. Dar în concepția, sau mai bine spus în viziunea lui Dragomirescu frumosul nu este „doar *ideea de frumos*". Această teză este rezultatul unei vădite neînțelegeri a rațiunilor de ordin filozofic și estetic care stau la baza teoriei dragomiresciene a receptării. Dar să vedem despre ce e vorba. Punîndu-și întrebarea „cum există capodopera", Dragomirescu ajunge să dezvolte una din ideile cele mai valoroase ale sistemului său estetic, o idee modernă, în circulație, unanim admisă astăzi. Capodopera „există" — se descoperă adică — în și prin relația sa cu subiectul. Dar cum înțelege Dragomirescu această relație? Dîndu-i mai întîi, o întemeiere filozofică și estetică, și anume considerînd capodopera ca pe un „concret psihofizic" independent de actul care o vizează.

„Frumusețea capodoperelor constă în simțirea adîncă și mișcătoare pe care ele ne-o produc ori de cîte ori vedem : 1) că forma sa pipăită este constituită din cuvinte și fraze, din accente și pauze, și că între ele și imaginile ce exprimă este o legătură necesară produsă de o armonie eternă în jurul unei idei concrete numită idee generatoare care-i dă o unitate desăvîrșită; 2) că această formă astfel strînsă de fond evocă în imaginile dimprejurul acestei idei o atmosferă sufletească plină de înțelesuri adînci și sugestive și că 3) aceeași formă deșteaptă în sufletul nostru o icoană unică și deci originală, cu un contur, o culoare și o viață proprie care ne face să vorbim despre ea ca despre o ființă de sine stătătoare, independentă, și de conștiința autorului care a creat-o și de conștiința unde se găsește sălășluită. În aceasta constă frumusețea unei capodopere literare" (*Principii de literatură*, p.8). „Estetica integrală face din frumos ceva *pipăit* — scrie Dragomirescu în *Știința literaturii*, — întrucît idealul realizării lui este recunoscut *numai în organismul operei de artă*" (sublinierile lui Dragomirescu).

Aceasta ar fi, deci, prima consecință importantă — și anume în ordinea receptării — care decurge din fundamentarea lumii capodoperelor ca orizont ontologic comportînd un „în sine", adică un anume sistem de organizare internă. Așadar, potrivit proiectului dragomirescian, subiectul se subordonează obiectului. Repetăm : prin fundamentarea lumii capodoperelor ca orizont ontologic, frumosul *se definește* în afara experienței estetice a receptorului, esteticianul nostru subliniind net distanța dintre ceea ce aparține obiectului și ceea ce aparține subiectului (receptor). Capodopera „există" („trăiește") prin nenumărate imagini, dar nu se dizolvă în conștiința receptorilor. Frumosul dragomirescian nu este „un *corolor al percepției*", ci *corelatul* experienței estetice a receptorului. Cînd spune că o capodoperă trăiește prin nenumărate imagini („nenumărați indivizi"), Dragomirescu nu face decît să accentueze permanenta tensiune dintre „în sinele ei" și actul de receptare. Titu Popescu nu a acordat, cred, atenția cuvenită semnificației pe care o deține în teoria dragomiresciană a receptării expresia : „capodopera este o ființă de sine stătătoare".

Din cele de mai sus s-a putut, credem, limpede observa că răsturnarea identității proiectului dragomirescian în chestiunea fundamentării universalității judecății estetice a atras în mod necesar după sine răsturnarea identității proiectului dragomirescian și în problema, atît de imporantă, a frumosului psihofizic. Faptul se explică prin împrejurarea că aceste două direcții fundamentale ale sistemului estetic dragomirescian se află întrun raport de reciprocă implicație și, mai ales, prin împrejurarea că ele își au temeiul în ideea operei de artă ca „organism", idee pe care autorul — date fiind răsturnările de identitate la care mă refeream — nu a putut să o realizeze în adevăratul ei rost.

3. Subliniind faptul că „Dragomirescu se arată preocupat de mecanismul inspirației, *de principiul estetic al producerii actului creator*" (sic !),

autorul notează că aici este vorba „de o refracție a *concepției sale estetice organologice — gîndirea operei de artă ca un organism dirijat de mecanica fiziologică, idee de amploare în sistemul său estetic*" (p. 69—70 — s.ns.). Să fi gîndit Dragomirescu opera de artă „ca un organism dirijat de mecanica fiziologică"? Ce înseamnă „mecanică fiziologică" și cum trebuie să înțelegem această insolită teză? Lucrurile se lămuresc în capitolul intitulat *Organologie estetică*. După ce arată că, „în ceea ce-l privește pe Dragomirescu, *aspectul organologic al sistemului său estetic* (s.ns.) este un sector cu totul neexplorat sistematic, poate amintit ici-colo, de multe ori cu o neverosimilă bagatelizare", autorul face o incursiune în istoria esteticii universale în scopul de a legitima „apartenența autoritară a lui Dragomirescu la un curent din cele mai dezvoltate din gîndirea estetică universală", curent avînd ca principiu de bază „înțelegerea operei de artă ca un tot unitar, organic, un organism suficient sieși, trăind prin forțele centripete ale specificității sale". Nu voi putea reface aici, de bună seamă, itinerariul istoric parcurs de autor. Voi nota însă că Titu Popescu nu obține rezultatul scontat, în primul rînd datorită faptului că ideea dragomiresciană a operei de artă ca organism este investigată sub aspecte cu totul neconcludente. Legitimarea vizată — o foarte bună intenție, de altfel, — a trebuit să cadă în gol, neputînd să funcționeze în absența autenticului termen dragomirescian de comparație.

„În gîndirea estetică românească — notează autorul — *ideea artei ca organism* (s.ns.) și-a aflat primul adept fervent și primul teoretician pătrunzător în persoana esteticianului Mihail Dragomirescu" (p. 89). Nu cred că afirmația poate fi primită. Un nivel de complexitate teoretică relevă „ideea *artei* ca organism", și un altul „ideea *operei de artă* ca organism". Conceptul „*artei* ca organism" implică ideea de funcționalitate și de instituire specifică în cadrul unui sistem de valori istoricește constituit, ideea angajării artei în elaborarea unei funcții artistice istoricește constituită și determinată. Or, din principiu, Dragomirescu nu putea fi „adeptul fervent", și „primul teoretician pătrunzător" al ideii implicate în formula acreditată de autor. Evident, Titu Popescu operează, în acest caz, o substituire de planuri.

Dar să trecem la teza principală care domină demonstrația autorului în chestiunea pe care o discutăm.

„Operînd *un transfer al procedurii între biologie și artă* (sic !), Dragomirescu a organizat teoretic un nou tărîm ontologic, sinteză superioară prin fuzionarea psihicului cu fizicul — lumea psihofizică. Ca eveniment organologic (!), acest postulat dragomirescian anticipa de aproape opinia lui Henri Focillon, care... stabilește existența unui «al patrulea regn» — cel al formelor" (p. 90).

Eroare capitală ! Nu printr-un transfer „al procedurii între *biologie* și artă" organizează Dragomirescu „lumea a treia", lumea psihofizică.

Pe ce bază putem clădi și avea conștiința pozitivă a existenței operei de artă? Chestiunea nu e, desigur, nouă. Dar în istoria ideii operei de artă ca organism, Dragomirescu aduce, într-adevăr, o soluție nouă—soluție al cărei punct de rezistență nu este „analogia produsului artistic cu organismele naturale". Indiscutabil, *o analogie* există, este operată, dar cu referire la modul *științelor naturale de a clasifica*, și nu cu „organismele naturale". Care *organisme*? E vorba, în ultimă analiză, de o analogie în ordinea *metodei*. Nici vorbă de „un transfer al procedurii între biologie şi artă", şi nici vorbă că pornind de aici, Dragomirescu „a organizat teoretic un nou tărîm ontologic"—lumea psihofizică. Dar să revin. Aşadar, pe ce bază putem clădi şi avea conştiinţa pozitivă a existenţei operei de artă? În legătură cu această chestiune, Dragomirescu dă o largă autorizare *naturii*, cu observaţia foarte importantă că în sistemul său filozofic şi estetic *natura* deţine valoarea şi funcţia unui concept. Din studiul filozofiei integrale, şi mai cu seamă din analiza sistemului genetic dragomirescian al capodoperei —punct sensibil şi de extremă importanţă, care face legătura între *Integralism* şi *Teoria capodoperei*, respectiv *Ştiinţa literaturii*— se poate observa că Dragomirescu operează frecvent cu conceptele : „natură", „existenţă fizică", „materie". Cu conceptele perechi, de asemenea : „suflet", „existenţă psihică", „spirit". O lectură mai puţin atentă a *Integralismului* ar putea semnala în legătură cu utilizarea acestor concepte grave ambiguităţi, o clară lipsă de rigurozitate. De pildă, conceptul de „existenţă fizică" nu poate fi situat în acelaşi plan semantic cu conceptul de „materie", după cum, tot aşa, „sufletul" nu se situează în acelaşi plan semantic cu „spiritul". Dar o atare apreciere, deşi îndreptăţită la prima vedere, nu are temeiuri în context. Dragomirescu utilizează liber aceste concepte, gîndindu-se, de fapt, la unul şi acelaşi lucru. Vreau să spun că el le asimilează, pur şi simplu, şi anume din perspectivă *gnoseologică* : „natura", „existenţa fizică", sau „materia" desemnează „o realitate care prin cunoaştere nu se schimbă". Şi tot astfel : „sufletul", „existenţa psihică", sau „spiritul", desemnează „o realitate care prin cunoaştere se schimbă". Cînd vorbeşte, aşadar, de sinteza dintre *suflet şi natură*, dintre *fizic şi psihic*, Dragomirescu are în vedere, prin excelenţă, sinteza a două atribute considerate din perspectivă gnoseologică : sinteza dintre „ceea ce prin cunoaştere nu se schimbă" cu „ceea ce prin cunoaştere se schimbă". Exigenţa corelării sistemului genetic dragomirescian al capodoperei cu *natura* vizează convertirea naturii la actul axiologic, fapt care a implicat—repet—ideea unei deveniri teleologice, dar asupra acestui lucru nu insist acum. Se pune întrebarea : în ce sens *convertire*? Dragomirescu—şi trebuie observat că viziunea raţionalist-metafizică este permanent implicată—consideră că natura relevă prin excelenţă atributul permanenţei şi indestructibilităţii. În perspectiva raţionalistă, *natura* este criteriul universalului. Aşadar, numai întrucît sensibilitatea estetică (în sens de „facultate spirituală"), deci lumea capodoperelor literare şi artistice, *deţine un statut de fapt natural* ea devine bază obiectivă de cunoaştere, cîmp de analiză critică obiectivă, orizont de analiză „strict ştiinţifică" — împrejurare aptă să deschidă, în consecinţă, posibilitatea formulării unor judecăţi estetice „universal obiective". Şi numai întrucît sensibilitatea estetică deţine statutul unei existenţe în sens *ontic*, criticul va putea construi o judecată *obiectivă* şi *universală* fără să mai fie constrîns să recurgă la psihologia creaţiei, la psihologia „personalităţii omeneşti", la istoria societăţii şi la istoria operei, la influenţele mediului şi ale gustului etc.

La baza ideii dragomiresciene a operei de artă ca organism stă „integralismul", iar ideea „integralismului" se întemeiază pe o anume accepție a raportului *natură-cultură*. Dragomirescu vizează un mecanism propriu de articulație („sinteza”), mecanism ce dă la iveală o viziune finalistă, dar aceasta e o altă întrebare. Se desprind, cred, limpede rațiunile care prezidează acest mecanism : construcția și fundamentarea teoretică a unui sistem genetic de natură să asigure—în afara principiilor determinismului istoric—un înalt grad de „obiectivitate” a judecății și, mai ales, un înalt grad de „eficiență științifică” în analiza operei de artă. Acesta îmi pare a fi sensul corelării sistemului genetic dragomirescian al capodoperei cu *natura*, acesta îmi pare a fi rostul „sintezei dintre suflet și natură”.

Pînă în acest moment, ne-am fixat în perspectivă filozofică. Situîndu-ne în perspectivă estetică, Dragomirescu ne apare cît se poate de explicit. El notează că noul născut din sinteza suflet-natură are o „dublă existență, care totuși nu constituie decît una singură”. „El (frumosul—n.ns.) nu face parte nici din lucrurile din afară de natură, nici din cele din natură. El este, ca să zicem astfel la intersecția dintre lumea fizică și cea sufletească... Frumosul în această concepțiune, *deși fizic*— nu ca fizic este simțit, și deși sufletesc— *nu ca exclusiv sufletesc este văzut*. El nu se găsește nici în lumea fizică, *nici în cea sufletească*, deși are elemente din amîndouă” (*Știința literaturii*—s.ns.). Și mă întreb încă o dată, cum se poate susține ideea că în concepția esteticianului nostru frumosul rămîne *doar ideea de frumos*? Fapt este că tocmai teza dragomiresciană pe care am transcris-o fundamentează — din perspectivă estetică — ideea operei de artă ca organism.

Am notat mai înainte că autorul lucrării în discuție interpretează ideea dragomiresciană a operei de artă ca organism sub aspecte care îmi par a fi cu totul neconcludente. Faptul se explică în primul rînd prin aceea că Titu Popescu ia „natura” *ad literam*, fără cea mai mică preocupare de a fixa și gîndi acest concept pe fondul general al concepției filozofice dragomiresciene. În acest fel ajunge autorul să ne vorbească despre o „organologie estetică” — termen din capul locului inadecvat — despre „*aspectul organologic* (!) al sistemului estetic dragomirescian”, despre „sistemul estetic organicist al lui Mihail Dragomirescu”, despre „anatomia” organică, naturală, a capodoperei, întrucît, după Dragomirescu, ea ar fi „produsă din suflet, ea însăși fiind în același timp un suflet de sine stătător”, despre „afinitatea” lui Mihail Dragomirescu pentru „naturalismul estetic”, despre faptul că „pe baza apropierii de *vitalismul natural* (!) se consideră că opera proliferează indivizi”, despre „organe” și „tablouri anatomo-fiziologice”, despre „construcția de organologie estetică” etc. Și este limpede că numai întrucît a luat „natura” *ad literam*, Titu Popescu avea să noteze că „analogia cu natura rămîne cam exterioară tocmai prin suprasolicitarea asemănării” (p.94). Repet : nu analogia cu natura în sensul conferit de autorul acestei noțiuni, ci analogia care rămîne, într-adevăr, cu totul exterioară prin suprasolicitarea modelului metodologic și analitic propriu științelor naturale. Dar acesta este și rămîne aspectul cel mai neconcludent al reflecției dragomiresciene în ceea ce privește *Știința literaturii* și nu de aici va trebui să pornim pentru a înțelege în chip adecvat ideea operei de artă ca organism *sui generis*. Indiscutabil, autorul are perfectă dreptate cînd spune că „în estetica românească, Dragomirescu este cel dintîi care introduce într-un sistem explicativ, derivat analitic, ideea de cauzalitate, acordînd detaliului semnificația descoperirii întregului. Este prima definiție analitică a operei de artă în originalitatea naturii sale estetice" (p.102). Observația rămîne însă neacoperită sub raport filozofic și estetic, adică sub aspectele cele mai importante din perspectiva cărora contribuția dragomiresciană la evoluția ideii operei de artă ca organism ar fi putut fi investigată în ceea ce ea are mai esențial și ireductibil.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

IMPORTANŢA SOCIAL-POLITICĂ A ÎNVĂŢĂMÎNTULUI PUBLIC LA SATE ÎN ŢARA ROMÂNEASCĂ ÎN DECENIUL PREMERGĂTOR REVOLUŢIEI DIN 1848

DE

G. D. ISCRU

Începutul învăţămîntului public la sate a însemnat în toate ţările nu numai un moment de seamă în ridicarea culturală a poporului, dar, în acelaşi timp, o mare biruinţă a forţelor progresiste, biruinţă strîns legată de nevoile şi aspiraţiile societăţii.

Cercetări recente asupra perioadei de început a învăţămîntului public la sate în Ţara Românească (instituit în 1838) au pus în evidenţă, comparativ cu situaţia anterioară, o evoluţie remarcabilă,în ciuda unor mari greutăţi. De la improvizaţii—şi acestea destul de rare, cu existenţă efemeră, legate de filantropia unui boier sau de posibilităţile modeste ale unor săteni—la circa 2 300 de şcoli comunale în funcţiune cuprinzînd în raza lor aproape totalitatea satelor ţării ;de la o lipsă general resimţită de oameni cu ştiinţă de carte, la cîteva mii de învăţători sau candidaţi de învăţători şi la aproape 50 000 de şcolari într-un an ; de la cîţiva copii într-un sat învăţînd *az-buche* cu preotul sau cu dascălul bisericii, la un procent de şcolarizare ce s-a apropiat, local, de 70%—iată ce a putut să însemne, în cifrele cele mai importante, începutul învăţămîntului public în satele Ţării Româneşti[1].

Contemporanii, şi în primul rînd profesorii şcolilor „normale”, au înţeles marea însemnătate a învăţămîntului public la sate, importanţa a ceea ce se realiza în luptă cu atîtea greutăţi şi adversităţi [2].

Comparînd rezultatele cifrice de pînă la 1848 cu cele de după redeschiderea şcolilor publice la sate (după 1857), ne apare, o dată în plus, întreaga lipsă de responsabilitate a regimului reacţionar care, după înăbuşirea revoluţiei, a dispus închiderea acestor şcoli. Numărul de şcoli în

---

[1] G.D. Iscru, *Date privind învăţămîntul public la sate în Ţara Românească în ajunul Revoluţiei din 1848,* în „Revista de pedagogie”, anul XXII (1973), nr. 6.

[2] Arhiva istorică centrală, fond. Ministerul Instrucţiunii Ţara Românească (în continuare : M.I.Ţ.R.), ds. 3394/1840, f. 2 ; ds. 1288/1847, f. 240—241 ; ds. 1298/1847, f. 43 etc.

Rev. filoz., 20, 8, p. 961—972, Bucureşti, 1973.

funcţiune la care se ajunsese în ajunul revoluţiei rămîne superior celui din anul şcolar 1863/1864 (2 056); iar numărul şcolarilor din acest din urmă an este cu puţin mai mare (50 588) [3].

Se poate aprecia totodată că în cei 10 ani şi în ciuda unor mari greutăţi, Ţara Românească a reuşit să se încadreze în fenomenul similar european şi, dacă judecăm după cifre, să deţină întîietatea în sud-estul Europei.

Dintr-o raritate în lumea satelor, şcoala, devenită publică, s-a transformat într-o instituţie social-culturală, instituţie care pe de o parte, a putut fi de un real ajutor sătenilor, pe de altă parte, generînd speranţe şi aversiuni, a contribuit la delimitarea forţelor favorabile sau potrivnice progresului social. Învăţătorii şi şcolarii au putut fi antrenaţi în acţiuni de larg interes cultural, cum a fost constituirea Muzeului Naţional [4]. Uneori, părinţii îşi puneau copiii să le citească din cărţile lor [5]. Iar copiii, pe alocuri, se ataşaseră foarte mult de şcoală[6]. Dintre învăţători, foarte mulţi au devenit slujitori ai satelor, preoţi sau cîntăreţi; în sfîrşit, cei mai mulţi, prin exemplul personal de conduită generală au putut contribui la ameliorarea moravurilor în lumea satului.

În legătură cu instituirea învăţămîntului public la sate, în Ţara Românească, a apărut, de la 1 octombrie 1843, gazeta bilunară ,,Învăţătorul satului'', care a avut un rol important în răspîndirea unor cunoştinţe utile şi a unor idei noi, de progres, în lumea satului, gazetă care, pusă sub conducerea lui N. Bălcescu, a fost folosită în 1848 ca organ de propagandă revoluţionară [7].

Instituirea învăţămîntului public la sate a însemnat, totodată, angajarea unui substanţial efort material din partea societăţii. El a fost suportat aproape în totalitate de sătenii înşişi. Ei au construit şi au întreţinut localurile de şcoli, au dat lemnele de foc, au asigurat drepturile învăţătorului, s-au lipsit de ajutorul copiilor în gospodărie, i-au îmbrăcat, le-au cumpărat cărţi şi rechizite şi i-au trimis la şcoală. În vremea construirii localurilor de şcoli, stăpînii de moşii, cu puţine excepţii, nu şi-au dat concursul [8]. Au suportat sătenii acest efort pentru că sperau să asigure copiilor lor o viaţă mai bună prin ştiinţa de carte. Acolo unde, pe parcurs, se convinseseră şi mai mult de folosul şcolii, ei îi urmăreau cu atenţie mersul, avînd grijă să nu piardă copiii vremea în zadar şi totodată să nu le rămînă şcoala fără învăţător [9]. Elocventă este declaraţia părinţilor a doi tineri din jud. Vîlcea, recrutaţi de profesor pentru a fi candidaţi. ,,Abia ştiau să lege silabele'' — arăta prof. C. Codreanu, Eforiei —, dar părinţii lor s-au îndatorat să-i lase în şcoala normală cu cheltuiala lor pînă cînd Eforia îi va primi de candidaţi, fiindcă „*dorinţa sufletului lor este atît de mare încît sînt gata să facă orce jertfă ca să aibă şi satele lor un om care să lumineze tinerimea*" [10].

---

[3] Arhiva istorică centrală, fond. Ministerul Instrucţiunii, ds. 1402/1863, f. 32.

[4] Prin ei s-au adunat piese ale Muzeului: păsări, ouă, cuiburi (M.I.Ţ.R., ds. 1707/1845, f. 287—288, ds. 1727/1845, f. 169, ds. 1746/1845, f. 287 etc.).

[5] *Ibidem*, ds. 2698/1841, f. 383.

[6] Arhiva istorică centrală, fond Vornicia din lăuntru, Ţara Românească (în continuare: V.L.Ţ.R.), ds. 797 I A/1847, f. 681.

[7] Vezi G.D. Iscru, *Învăţătorul satului* (*1843—1852*), în ,,Presa noastră'', nr. 3 (202)/1973, p. 34—35.

[8] Vezi G.D. Iscru, *Condiţiile materiale ale învăţămîntului public la sate în Ţara Românească în primii ani de funcţionare* (*1838—1848*), în curs de apariţie la ,,Studii''. Rev. de istorie — 1974.

[9] M.I.Ţ.R., ds. 1747/1845, f. 370; ds. 1782/1844, f. 38; V.L.Ţ.R., ds. 5390 V A/1838, f. 826—828 şi 901—902 etc.

În altă ordine de idei observăm că învăţătorii şi — evident, în perspectivă — şcolarii lor au constituit poate cea mai importantă sursă de slujbaşi publici şi particulari, răspunzînd astfel unei necesităţi stringente a perioadei istorice respective. În sate, învăţătorii au putut fi de un real folos locuitorilor nu numai în instruirea copiilor ci şi cu diverse alte ocazii şi nevoi: la efectuarea unor socoteli sau la scrierea unei jalbe [11], la salvarea vitelor în caz de boală [12], căci dintre ei s-au pregătit primii veterinari practicieni pentru satele Principatului [13]. Puteau face şi mai mult şi de aceea în ei se puneau mari speranţe.

Dar şcoala publică în satele Ţării Româneşti nu a fost numai o instituţie culturală şi de interes economico-administrativ, ci, înainte de toate, o *instituţie socială*. Chemată să răspundă unor nevoi reale ale societăţii, şcoala publică s-a situat în centrul luptei dintre forţele care sprijineau sau nu mersul înainte al societăţii. Ajutată de unele, temută şi combătută — direct sau mascat — de celelalte, ea a contribuit substanţial la definirea acţiunii acestor forţe, atît pentru contemporani, cît şi pentru posteritate. Nu este vorba însă numai de un rol pasiv, de simplă definire, ci, în egală măsură, o contribuţie activă în pregătirea terenului pentru înlăturarea vechii orînduiri, prin răspîndirea în rîndul maselor populare a ştiinţei de carte şi a ideilor de dreptate socială, prin aportul la formarea opiniei moderne, cetăţeneşti, prin amplificarea stărilor de spirit antiboiereşti, antifeudale.

Generaţia care se pregătea să transforme structural societatea îşi punea mari speranţe în răspîndirea ştiinţei de carte. Orînduirea existentă era, pentru această generaţie, o „monstruozitate socială", căci silea o „ţară întreagă să robească la cîţiva particulari" [14]. Obiectivul major al forţelor progresiste era acela de a se instaura o „*bună oblăduire*", care însă „*nu poate fi întemeiată pă neştiinţă*" — cum spunea, în 1836, P. Poenaru [15], directorul Eforiei şcolilor. Boierii ţinuseră celelalte clase sociale în neştiinţă. Or, într-o „bună oblăduire" — scria P. Poenaru într-unul din primele proiecte ale legii şcolare din 1833 — „*educaţia trebuie să fie la îndemîna tuturor claselor sociale, nu numai a uneia singure*" [16]. În textul legii, ideea a rămas aproape neschimbată [17]. La baza unei asemenea „oblăduiri" nu putea să stea, prin urmare, decît egalitatea. Puterea şi soarta

---

[10] M.I.Ţ.R., ds. 1747/1845, f. 444 (subl. ns.).

[11] *Ibidem*, ds. 6059/1838, f. 288 etc.

[12] Au fost antrenaţi chiar în combaterea epizootiei, în 1847 (*Ibidem*, ds. 1292/1847, f. 63 şi ds. 1297/1847, f. 116).

[13] *Ibidem*, ds. 1807/1844, f. 137—145; ds. 1747/1845, f. 332 şi 347; ds. 1726/1845, f. 304; ds. 1322/1847, f. 85.

[14] N. Bălcescu, *Despre starea socială a muncitorilor plugari în Principatele Române în deosebite timpuri*, în N. Bălcescu, *Opere*, vol. I, *Studii şi articole*, Edit. Acad. R.P.R., 1953, p. 139.

[15] G. Potra, *Petrache Poenaru ctitor al învăţămîntului în ţara noastră 1799—1875*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1963, p. 335 (subl. ns.).

[16] *Ibidem*, p. 91.

[17] G.D. Iscru, *Legiferarea organizării învăţămîntului în Ţara Românească în anii 1831—1834* în vol. *Contribuţii la istoria învăţămîntului românesc*. Culegere de studii, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1970, p. 182.

„nației" se întemeiau „pe soarta fieșcăruia individ din care ea se alcătuiește"[18]. „Căci vai de acele nații unde un mic număr de cetățeni își întemeiază puterea și fericirea pe robirea gloatelor! Ele pier!"[19] — spunea Nicolae Bălcescu. Or, „prin nimic alt nu se poate pregăti o fericire obștească — absolutiza, convins, P. Poenaru — decît prin școalele publice..."[20]. De aceea buna creștere a tinerimii *de orice stare* era, în concepția lui P. Poenaru, opera de căpetenie a unei asemenea „oblăduiri".

De aici, viziunea de loc exagerată asupra *învățătorului* ca *apostol al neamului*[21].

În ceea ce privește poziția claselor sociale, a factorilor politici responsabili față de învățămîntul public la sate, am putut deosebi, precum se poate înțelege, *două luări de atitudine*. Este vorba, pe de o parte, de *interes* și, în consecință, de *solicitudine* față de școala satului, pe de altă parte, de *dezinteres* și chiar de *ostilitate*.

Interesul și solicitudinea le constatăm, în primul rînd, la o mare parte *a sătenilor* și cu deosebire la mulți din cei care își aveau copiii la școală. Asupra lor nu socotim că mai este necesar să stăruim.

De asemenea, cei doi *domnitori* ai țării au acordat o deosebită atenție învățămîntului public la sate. Alexandru Ghica (1834—1842), sub domnia căruia s-a pornit această importantă acțiune, declara, printr-un ofis, în iulie 1838, după ce asistase la examenul din Colegiul Sf. Sava, că mulțumirea lui pentru sporul școlii publice „să desăvîrșește acum cu adăugirile ce au luat în acest an învățătura publică prin sate..."[22]. În călătoriile prin țară, domnitorul vizita și școlile „normale" în care se pregăteau și candidații de învățători, ținea scurte examene cu toți, făcea aprecieri după caz[23], obicei continuat și de succesorul său, Gheorghe Bibescu[24]. Ambii domnitori au rămas, desigur, reprezentanți ai clasei lor în ultimă instanță, dar înalta poziție și responsabilitate pe care le aveau le impunea această atitudine de grijă și bunăvoință. Cu siguranță că amîndoi și în primul rînd Alexandru Ghica ar fi făcut mai mult pentru școala publică a satului, dar puterea le era limitată în mare parte de Obșteasca Adunare.

Organele administrative centrale, în grija cărora cădeau direct școlile comunale, le-au urmărit în mod stăruitor întreaga evoluție, deși uneori — și ne gîndim mai ales la Departamentul din lăuntru, care se ocupa de partea materială a învățămîntului — am constatat o doză considerabilă de formalism în întîmpinarea necesităților lor. Pe *plan local, cîrmuitorii, subcîrmuitorii* și cei din subordinea lor în multe județe s-au arătat interesați și binevoitori față de învățămîntul la sate și au depus mari eforturi pentru a-i asigura cel puțin un minimum de condiții prielnice. Pe sătenii îndărătnici îi mai ,,convingeau'' cu dorobanţi, fără prea mare teamă că vor fi traşi la răspundere pentru abuz. Cel mai adesea însă aceştia au avut de înfruntat dezinteresul şi chiar ostilitatea boierilor şi a arendaşilor, cu deosebire a celor mai puternici şi influenţi peste care nu se putea trece. Unii cîrmuitori au încercat să treacă şi de acest obstacol, dar au fost aduşi la ,,ordine'' [25]. Cea mai curajoasă poziţie faţă de arendaşi ni se pare a fi avut-o Gr. Oteteleşanu, cîrmuitorul judeţului Gorj, în 1846. În circulara sa către subcîrmuitori, el denunţa public abuzurile arendaşilor, substratul ostilităţilor faţă de învăţători şi ameninţa cu amendă pe cei care vor stărui în poziţia lor ostilă. ,,S-a văzut că unii din arendaşi s-au înşelat a crede că prin pîri neadevărate vor izbuti să înduplece pe autorităţi a le favora dorinţele ce de la mulţi s-au ivit pentru preschimbarea acestor învăţători, cu *nădejdi ca să înfiinţeze pe alţii care să nu fie în stare a deştepta în ţărani urmarea năpăstuirilor ce fac asupră-le în proprietăreştile răspunderi*. Unora ca aceia să li se dea în cunoştinţă *să nu mai uneltească asemenea necuviinţe*, nici sătenii să nu se alunece părtinind unor intrigi ca acestea prin jeluiri mincinoase, căci după aceasta, de va mai face pîră vr-unui învăţător de urmarea vr-unei necuviinţe şi după cercetare se va dovedi neadevărate, atunci pîrîşii vor fi supuşi la ştraf în folosul cutii satului'' [26].

---

[18] *Cuvîntul comisului P. Poenaru, directorul școlilor la examenul de sfîrșit de an școlar (1837/38) în Colegiul Sf. Sava* („România", an I, 1838, nr. 180/3 VIII, p. 17—20).

[19] N. Bălcescu, *art. cit.*, în *loc. cit.*, p. 144.

[20] *Cuvîntul comisului P. Poenaru...*, *loc. cit.*

[21] M.I.Ț.R., ds. 3400/1840, f. 297—298; „Curier românesc", an XVII (1845), nr. 55/30.VII, p. 217—219: „Cîmpulung".

[22] „România", an I, 1838, nr. 176/29 VII, p. 695—696: „Țara Românească".

[23] M.I.Ț.R., ds. 3400/1840, f. 44 etc.

[24] *Ibidem*, ds. 1705/1845, f. 405; ds. 1708/1845, f. 215; ds. 1727/1845, f. 238; ds. 1729/1845, f. 214—215; ds. 1731/1845, f. 264; ds. 1746/1845, f. 323; ds. 1747/1845, f. 339; ds. 1749/1845, f. 441; ds. 1506 II/1846, f. 44.

O mare parte din *slugitorii Bisericii* au manifestat multă solicitudine faţă de şcoala satului şi de nevoile ei. Este, de pildă, cazul egumenilor Eufrosin Poteca de la Motru, Gavriil de la Bistriţa, Hrisant Horezeanu de la Horez şi Calinic de la Cernica, pentru care avem mărturii certe [27]. Dar este mai ales cazul multor preoţi modeşti de sat, care au sprijinit prin daruri cu ocazia examenelor şi pe alte căi învăţătura enoriaşilor lor. Profesorii îşi puneau, de altfel, în acest sens, mari speranţe în preoţi [28], speranţe care le erau uneori îndreptăţite.

Unii *intelectuali* ajunşi oameni cu stare sau provenind din rîndul clasei privilegiate, nume cunoscute contemporanilor şi chiar posterităţii, au acordat sprijin şcolii satului [29]. Surprinde însă faptul că puţine nume de intelectuali şi mai ales de oameni politici cu vederi înaintate şi cu un rol cunoscut în lupta pentru înlăturarea vechii orînduiri pot fi citate atunci cînd vorbim de sprijinirea şcolilor comunale înainte de 1848.

Unii *boieri* şi arendaşi au sprijinit şcolile aflate în satele de pe moşiile lor — din proprie iniţiativă sau la insistenţele organelor administrative, uneori tîrziu şi după exemplul altora [30].

Dar *dezinteresul şi ostilitatea*, în primul rînd din partea privilegiaţilor, se întîlnesc în proporţii incomparabil mai mari.

Destul de frecvent, *autorităţile administrative locale* — de la cîrmuitori şi subcîrmuitori (cei mai mulţi dintre ei recrutaţi dintre boieri şi arendaşi) la ,,micii tirani'' ai satelor — au manifestat multă lipsă de interes şi chiar rea voinţă, ostilitate faţă de şcolile comunale. Prin natura slujbei lor, trebuiau să se ocupe de şcoli, dar destul de mulţi, după năravuri mai vechi, au văzut în această acţiune o importantă cale de cîştig personal, de manifestare a unei autorităţi rău înţelese. Chiar din primul an (1838) Departamentul a ,,dojenit'' cîrmuirile pentru că lăsaseră ,,pricina şcoalelor'' ,,întru toată neîngrijirea'' [31]. Uneori izbucnea cîte un adevărat ,,conflict de competenţe'' între cîrmuitor ori ajutorul său, care îşi vedeau atotputernicia subminată, pe de o parte, şi profesorul şcolii ,,normale'' care se străduia să-şi exercite autoritatea cu care era investit, pe de altă parte. Unii cîrmuitori desconsiderau făţiş Eforia şi pe profesorii şcolilor ,,normale''[32]. Uneori era vorba de o ,,alianţă'' între autorităţile administrative şi privilegiaţi împotriva a cîte unui învăţător subrevizor mai ,,colţos''. Alteori intra în funcţiune, în ierarhia locală, pîrghia ,,relaţiilor'' de familie sau de altă natură împotriva învăţătorului. Aşa cum este, de pildă, cazul lui Marin Gîlculescu din Ianca (Romanaţi), împotriva căruia subcîrmuitorul plăşii Balta şi-a coalizat rudele şi cunoştinţele. Subcîrmuitorul Toma Brătăşanu, care avea un frate procuror la Caracal, l-a scos pe candidat din slujba satului Cruşovu, procurorul, găsindu-i între altele şi vina că în urmă cu 11 ani Marin Gîlculescu ar fi furat nişte castraveţi!... Dar era un om care simţea în el chemarea şcolii, fiul de mirean din Ianca [33] şi, pierzîndu-şi speranţa revenirii la Cruşovu, după o funcţionare de scurtă durată, în 1844, la şcoala satului Islaz, la care a fost atestat învăţător [34], s-a stabilit în Apele Vii [35], unde îl găsim şi în ianuarie 1847, în vîrstă de 30 de ani, încă neînsurat [36]. Era vorba de o cîrdăşie a privilegiaţilor şi a oamenilor din administraţie. ,,Apoi cinsti/tul/ Depertament va vedea cum îşi fac mendrile cu mine tot acei boieri Toma Brătăşeanu, Scarlat Murgăşeanu, prin povaţa d-lui arendaşului Dumitru Leoveanu. Mai este şi un intrigant, anume popa Ştefan dintr-acel sat Cruşovu'' — dezvăluia, în 1842, candidatul, într-una din jalbele sale către Departament'' [37]. Tot în judeţul Romanaţi, după pilda unui subcîrmuitor — care ,,ocăra'' pe candidaţi ,,în vederea sătenilor'' şi le lua din drepturi, aducîndu-i la disperare [38] — proceda şi ,,călăraşul din satul Radomiru [39] — şi cîţi slujbaşi subalterni nu vor fi urmat după modelul şefilor lor abuzivi în relaţiile cu învăţătorii! Pentru alte pricini scornite, candidaţii erau bătuţi uneori de oamenii subcîrmuirii ,,ca hoţii de cai'', cum li s-a întîmplat în 1839 unor candidaţi din Teleorman, a căror plîngere a intrat în cercetarea organelor centrale [40]. Era vorba tot de o ,,intrigă'' împotriva profesorului şcolii ,,normale'', care nu era pe placul subcîrmuirii şi candidaţii fuseseră siliţi să-l reclame, dar refuzaseră. Jeluindu-se la cîrmuire pentru diverse pricini, aceştia riscau adesea să fie scoşi afară ,,în palme'' de secretarul cîrmuirii [41], sau, mai grav, să fie ,,dojeniţi'' de însuşi cîrmuitorul cu cîte 50 de lovituri ,,la spete'' [42].

---

[25] V.L.Ţ.R. ds. 5390 I B/1838, f. 703—704.

[26] ,,Învăţătorul Satului'', an IV (1847), nr. 12/15 III, p. 47—48 : ,,Raportul d. profesor al şcoalei normale din j. Gorju'' (subl. ns.)

[27] M.I.Ţ.R., ds. 6033/1838, f. 20, şi 27 ; *Ibidem*, f. 279 ; *Ibidem*, f. 258—259 şi 274 ; V.L.Ţ.R., ds. 797 I A/1847, f. 158 şi M.I.Ţ.R., ds. 2581/1848, f. 141 (în ordine).

[28] M.I.Ţ.R., ds. 1290/1847, f. 14.

[29] *Ibidem*, ds. 1723/1845, f. 31 (doctorul Arsache) ; ds. 1284/1847, f. 118—119 (Ion Ghica).

[30] *Ibidem*, ds. 1284/1847, f. 2.

---

[31] V.L.Ţ.R., ds. 5390 I A/1838, f. 82.

[32] M.I.Ţ.R., ds. 3395/1840, f. 309 şi 334 (Ialomiţa, 1842); ds. 1746/1845, f. 1—2 (Gorj, 1845).

[33] V.L.Ţ.R., ds. 5390 III A/1838, d. 378—379.

[34] M.I.Ţ.R., ds. 1768/1844, f. 75—77.

[35] *Ibidem*, ds. 1727/1845, f. 111—112.

[36] *Ibidem*, f. 286—287.

[37] V.L.Ţ.R., ds. 5390 III B/1838, f. 663.

[38] Arh. St. Caracal, fond Ocîrmuirea, ds. 1297/1841, f. 44 şi 45.

[39] *Ibidem*, f. 6.

[40] V.L.Ţ.R., ds. 5390 I B/1838, f. 1189, 1250, 1333 etc.

Mulţi *slujitori ai Bisericii*, protopopi şi, uneori, după exemplul lor, preoţi de sate se purtau de asemenea rău cu învăţătorii. Unele motive le găsim bine surprinse de profesorul şcolii ,,normale'' din Teleorman, V. Urzescu, în raportul său din 16 iulie 1843. ,,Mulţi din preoţi, mai cu seamă din cei vechi, se ridică cu defăimare asupra învăţăturei zicînd : ce fel de carte este asta, nu e rumâneşte, este altă limbă, alt eres, căci rumâneşte este az-buchie ş.ce.l. iar nu a, be, ş.ce.l. şi găină moţată şi căruţă ferecată ş.ce.l. — şi alte multe catigorii care fac ca să se stînjinească părinţii copiilor a şi-i da la şcoală'' — dezvăluia profesorul V. Urzescu ,,argumentele'' acelor preoţi. Şi mai departe : ,,Unii o fac aceasta din prostie, alţii din ura şi pisma ce au asupra învăţătorului, din prostie..., alţii... zicînd că copii/i/ sau nepoţii lor nu se învrednicesc a se face ei învăţători (şi fără învăţătură, căci n-au învăţat la nici o şcoală) şi plătesc capitaţie şi altele cu ceilalţi de rînd'' [43]. În 1845, învăţătorii din jud. Teleorman se plîngeau profesorului V. Urzescu împotriva preoţilor şi cîntăreţilor care le făceau diverse greutăţi pentru a-i împiedica să cînte în biserici. Cînd învăţătorii voiau să arate ,,cîntările şi podobiile'' învăţate, preoţii şi ţîrcovnicii le spuneau — arătau ei — ,,să ne ducem în Turcia să cîntăm aşa sîrbeşte, zicînd că au îmbătrînit şi asfeli de cîntări n-au auzit''. Pizmuiţi totuşi pentru mai buna lor cîntare, învăţătorii trebuiau să îndure, în biserică, diverse şicane şi umilinţe de la preoţi şi ţîrcovnici, iar la ieşirea din biserică tot aceştia le împrăştiau oamenii, spre a nu li se citi din ,,Învăţătorul satului'', cum era porunca, zicîndu-le enoriaşilor : ,,aideţi încolo că au început vrăjitoria să vrăjească, nu sînt nimic acestea'' [44].

Despre dezinteresul şi ostilitatea boierilor, arendaşilor şi oamenilor lor am vorbit. Interes şi solicitudine au existat, cum am arătat, şi la unii dintre privilegiaţi, dar numărul şcolilor comunale care au avut de profitat de pe urma unei asemenea atitudini a fost destul de mic. Prof. N. Simonid de la Piteşti arăta Eforiei ţesătura de intrigi şi ostilităţi ce se ridica în jurul şcolii şi ai slujitorilor ei. El denunţa pe sătenii ,,intriganţi'', pe ,,proprietarul urîtor de asemenea aşezămînt sau pornit de vreo altă patimă'', pe arendaşul care ,,pentru interesul clăcii'' aţîţă pe săteni, ,,cu un mic preţ'', împotriva candidatului lor, pe funcţionarii administrativi care se uneau adesea cu duşmanii şcolii [45]. Acelaşi profesor definea, în 1842, ,, alianţa'' duşmanilor şcolii şi motivele ei. ,,*Pricina este* — scria el Eforiei la 15 februarie — *că proprietarilor le sînt urîte şcoalele şi doresc surparea lor*, *subcîrmuitori/i/ sînt proprietari şi prin urmare îngrijirea pentru cele trebuincioase ale şcoalelor o socotesc ca un sinucid pentru dînşii* [46]. Inspectorul şcolii centrale din Craiova, Ion Maiorescu, bun cunoscător al atitudinii boierilor faţă de şcoală în general şi informat despre intrigile din Obşteasca Adunare împotriva şcolii, scria la 18 iunie 1840 lui G. Bariţiu : ,,Dacă şcoale/le/ Ţării Româneşti ar fi un mijloc de îmbogăţire pentru clasele privilegiate — şi de îmbogăţire pe nedrept și fără osteneală —, tocmai de s-ar propune în ele dogmele lui Belzebut, dogmele nesupunerii, ale necredinței și ale desfrînării, ele, aceste școale, ar avea nume de *minunate*; dar fiindcă școala e un loc unde omul trebuie să înghiță pulberele de dimineață pînă seara și se află pe tocilă de a-și cerca gradul răbdării, afară de aceea, în loc de a cîștiga pe lîngă ea bani țara trebuie să plătească bine dacă vrea să o aibă în stare bună, din pricina aceasta boierii nu mai vor să știe de îmbunătățirea școalei. Grozav s-au dat ei pe față"[47]. Peste un an, referindu-se la dezbaterile din jurul bugetului școlar, I. Maiorescu scria aceluiași prieten din Brașov: „*Boierii s-au speriat de suma cea mare și nu crez să o voteze. Ți-am mai zis că lor nu le trebuiește lumină, le e frică și de zarea ei*"[48]. Referindu-se la poziția boierilor din Adunarea Obștească față de școli, P. Poenaru, directorul Eforiei, scria, în 1842, revoltat, unchiului său, Iordache Otetelișanu: „Cîțiva neghiobi de la Obșteasca Adunare și-au luat lumea în cap și pe lîngă alte piedici ce au făcut împotriva folosului obștesc, acum strigă ca niște bezmetici împotriva școalelor obștești...". Reținem din această scrisoare că cei mai mulți deputați cîrteau împotriva școlii publice. „*Focul lor* — explica P. Poenaru motivul urii — *este că văd pă clasa aceea de oameni, pă care ei o numesc prostime, că înaintează la învățătură și /de aceea ei/ umblă* să arunce feluri de pricini piezișe ca să dărapene școalele"[49]. O cercetare la fața locului a cauzelor frecvenței școlare reduse în județul Dîmbovița, în februarie 1839, confirmă această atitudine a boierilor. „Cercetînd pă aleșii/i/ satelor — raporta prof. M. Drăghiceanu, Eforiei —, îmi arătară că *părinți/i/ copiilor ar dori în tot chipul a-și trimite copii/i/ la învățătură*, însă *proprietatea cea grozavă, care i-a făcut a-și vinde tot ce a avut, care i-a stins și i-a sărăcit cu totul, îi zorește fără voia lor a-și trage copii/i/ de la școală* ca să-și poată întîmpina printr-înșii, deși mici, alte trebuințe mai neapărate"[50]. Împotrivirea boierilor și a arendașilor față de școala satului îmbracă diverse forme: oprirea locuitorilor de a-și trimite copiii la școli mai apropiate dacă acestea nu erau pe moșia proprie; folosirea școlii în scopuri personale sau pur și simplu dărîmarea ei[51]. Cînd nu reușeau cu astfel de metode, arendașii începeau să ațîțe pe locuitori împotriva învățătorului, așa cum a procedat cel din Valea Vii Ungureni (Saac), în 1844. Cînd subrevizorul, cercetînd la fața locului, n-a găsit nici o vină învățătorului, și a luat, prin aceasta, orice „argument" intriganților, epistatul arendașului i-a declarat ritos, în numele tuturor: „Deși candidatul a învățat copii/i/ binișor și zici d-ta că nu-i găsești vină, noi însă nu-l mai priimim nici într-un chip ca să ne fie învățător și noi la școală nu-l mai lăsăm." Comentînd cazul, în raportul său către Eforie, prof. D. Almășanu afirma că „de obște", dacă se găsește cineva într-un sat „care să le amețească capetele /locuitorilor/ cu băuturi spirtoase sau să le aducă aminte de puterea ce o are asupră-le, numai decît /ei/ sînt gata a propune în strigări absurde că ei au drept de a pune și de a scoate pe candidat ce este o slugă al lor plătită cu bani de la dînși/i/" [52]. În mai același an, arendașul C. Dobriceanu reclama Departamentului că învățătorul satelor Laloșu și Dobriceni (Vîlcea) nu învață copiii carte, că locuitorii sînt săraci și îl simt ca pe o povară iar pe el, om bătrîn și fără copil la învățătură, l-au silit aleșii — „cu dorobanți" — să acopere diferența din leafa învățătorului, ce nu se putuse strînge de la clăcași [53]. Cîrmuitorul de Vîlcea a dat dreptate arendașului în privința „nedestoiniciei" învățătorului [54]. Profesorul a dispus o primă cercetare la fața locului, dar actele acesteia, date logofătului satului spre a fi expediate la Rîmnic, au fost reținute în sat prin „grija" arendașului care a mai dat între timp o jalbă la cîrmuire plîngîndu-se că i s-au luat și lui 6 lei în 6 ani pentru leafa învățătorului. Raportul sătenilor din Laloș — întărit cu 7 iscălituri diferite, cu 3 preoți martori și cu pecetea satului —, ajuns spre sfîrșitul anului la Rîmnic, caracteriza ca fiind „cu totul neadevărate arătările acelui boiernaș" care umblă să-i determine a da ei înscris cum că nu este destoinic învățătorul, dorind arendașul să pună în loc pe altul nevîrstnic, un școlar. „Apoi — comentează sătenii din Laloș — unui școlar din școală ce supunere o să i se dea (de) un număr de șaizeci de școlari și mai bine ce se adună la școala satului nostru, cînd și el este tot un școlar de vîrsta celorlalți școlari... Acest boiernaș — continuă raportul —, daca n-are copil să dea la școală, umblă să ne întunece și să ne strice și învățătura tinerimi/i/ noastre cu felurimi de mijloace" [55]. Arendașul nu s-a lăsat învins. Profesorul a trebuit să mai facă o cercetare. Noul raport primit de la locuitorii ambelor sate avea un conținut asemănător, favorabil învățătorului care era și subrevizor al plășii Olteţului [56] — și era dintre cei vechi, intrat în slujbă în 1838, fiu de plugar din Laloș [57]; îl găsim încă în slujbă în anii următori [58]. Încă un arendaș fusese învins, încă o bătălie fusese cîștigată pentru școala satului.

---

[41] M.I.Ţ.R., ds. 2700/1841, f. 7 şi 12.

[42] *Ibidem*, ds. 1705/1845, f. 436–437.

[43] *Ibidem*, ds. 2873/1842, f. 200–201.

[44] *Ibidem*, ds. 1726/1845, f. 95.

[45] *Ibidem*, ds. 2700/1841, f. 7 şi 12.

[46] *Ibidem*, f. 59 şi 84 (subl. ns.).

---

[47] N. Bănescu și V. Mihăilescu, *Ion Maiorescu. Scriere comemorativă cu prilejul centenarului nașterii lui, 1811—1911*. București, 1912, p. 453.

[48] *Ibidem*, p. 467—468 (subl. ns.).

[49] G. Potra, *Op. cit.*, p. 140—141 (subl. ns.).

[50] M.I.Ț.R., ds. 6071/1838, f. 250 și 257 (subl. ns.).

[51] *Ibidem*, ds. 2129/1843, f. 15; ds. 1769/1844, f. 16 și V.L.Ț.R., ds. 5390 IVA/1838, f. 107; V.L.Ț.R., ds. 5390 VB/1838, f. 1248.

Ca și în administrație, și oamenii boierilor, după modelul stăpînilor lor, terorizau pe învățători, uneori îi maltratau îngrozitor. În seara de 1 martie 1848, epistatul moșiei Cerătu (Dolj) a strîns fete la clacă în casa de școală (la tors de cînepă). După obicei, au venit și băieții. Cum tablele erau în școală, au distrus două și au furat alte patru, „cele mai de trebuință". Cînd, a doua zi, dimineața, învățătorul Neguleţu Radu s-a dus la epistat să-l întrebe de ce a strîns claca în școală și să-i ceară înapoi și un căpăstru ce-l avea la el, acesta — se jeluia învățătorul către Inspecția școlilor din Craiova — „a luat o frînghie îndoită în 4 și au tăbărît pă mine și au dat în mine pînă cînd au venit cocoana de afară de m-au scos". Dar epistatul a ieșit după învățător, care plecase să reclame aleșilor cele întîmplate, și în fața aleșilor i-a luat căpăstrul din mînă, lovindu-l cu el pînă i-a spart capul. „Și de nu pune/a/ aleși/i/ mîna pe d-lui, poate mă omora de tot" — adăuga învățătorul. A raportat subcîrmuirii, au raportat și aleșii, dar —

---

[52] M.I.Ț.R., ds. 1775/1844, f. 157 și 173.

[53] V.L.Ț.R., ds. 5390 IV B/1838, f. 676 și 701.

[54] *Ibidem*, f. 671.

[55] M.I.Ț.R., ds. 1704/1845, f. 7.

[56] *Ibidem*, f. 26—27 și 52.

[57] *Ibidem*, ds. 1747/1845, f. 7 v. și 22 r.

[58] *Ibidem*; vezi și f. 321 v. și 330 r.

preciza jeluitorul — „nu mi s-au făcut nici o alegere, că sînt rudenie” [59]. Era fiu de clăcaş acest învăţător, intrase în slujbă în 1838 şi, deşi tînăr (19—20 de ani) la data cînd reclama, era atestat [60]. Epistatul moşiei găsise pretext, poate, să răzbune şi alte răfuieli mai vechi.

Au fost puţini, deci, boierii şi arendaşii care au sprijinit şcolile comunale. Cei mai mulţi erau ostili şcolii publice, ei şi reprezentanţii lor din Adunarea Obştească. Lor nu le trebuia lumină, le era frică „şi de zarea ei”, cum spunea I. Maiorescu. Nu le trebuiau învăţători care să arate ţăranilor urmările năpăstuirilor la care îi supuneau, cum constata cîrmuitorul de Gorj. Vedeau, în sfîrşit, în şcoli, ei şi oamenii lor din administraţie, „un sinucid”, cum înţelesese prof. N. Simonid din Piteşti. Unii îşi mai schimbau atitudinea în sens pozitiv, fie sub puterea exemplului ori din dorinţa de a se vorbi despre ei, fie direct interesaţi pentru a-şi mai cîştiga sătenii de partea lor, pe această cale, fie, în sfîrşit, din dorinţa sinceră de a contribui şi ei la răspîndirea ştiinţei de carte în sate.

Şcoala comunală, apărută în satele ţării ca o instituţie necesară, cum am arătat, sprijinită şi apărată de toţi cei care îi simţeau direct trebuinţa sau care vedeau în ea o importantă cale de renaştere naţională, a încetat să mai fie un gest filantropic al cîtorva reprezentanţi ai clasei feudale ajunşi la vîrsta „pocăinţei”. Primii 10 ani de existenţă a şcolii publice la sate au constituit totodată un examen sever al privilegiaţilor în faţa necesităţilor progresului social, examen pe care *nu l-au trecut*, căci sprijinul dat de ei acestei şcoli n-a depăşit cercul unor indivizi izolaţi, nu s-a ridicat la nivelul clasei în ansamblu. Pentru a-i „convinge”, erau necesare, ca şi în alte domenii ale vieţii sociale, mijloace de altă natură. „...Domnii şi boierii pămîntului nu dau fără numai aceia ce smulg popoarele” [61] — era adevărul de care cercuri tot mai largi de oameni se convingeau în ajunul anului 1848 şi erau gata să treacă la acţiune. N. Bălcescu nu făcea decît să constate, în 1850, o stare de lucruri. Şcoala publică a satului, cu toate problemele pe care le-a pus, a oferit, între altele, încă un prilej de convingere în această direcţie.

Învăţămîntul public la sate a însemnat totodată, şi în Ţara Românească, *prima evidenţiere, la proporţii de masă, a aptitudinilor populare pentru ştiinţa de carte* precum şi, în egală măsură, o lovitură puternică dată concepţiei privilegiaţilor despre aşa-zisele posibilităţi intelectuale reduse ale „prostimii”, dispreţului lor faţă de masele producătoare de bunuri materiale. Însemnînd în acelaşi timp un *important pas spre egalitatea tuturor cetăţenilor* la instrucţie şcolară —parte componentă a egalităţii sociale—, *învăţătura publică la sate lovea în inegalitatea teoretizată şi susţinută de reprezentanţii orînduirii feudale*, aducîndu-şi şi în acest fel contribuţia la progresul general. În cuvîntul pregătit pentru a-l ţine la examenul de la şcoala „normală” din iunie 1846, prof. M. Drăghiceanu din Tîrgovişte spunea în acest sens : dacă şcolile sînt o expresie a sentimentelor părinteşti ale unui stăpînitor către supuşii săi, „*acele şcoale* pot să adevereze acest titlu şi mai mult cînd sînt făcute *pentru creşterea atît a celui bogat cît şi a*

---

[59] Arh. St. Craiova, fond Liceul Carol I, inv. 2/1845—1848, f.201.

[60] *Ibidem*, inv. 3/1845, f. 34—35.

[61] N. Bălcescu, *Mersul revoluţiei în istoria românilor*, în N. Bălcescu *Opere*, vol. I, Edit. Academiei, 1953, p. 312.

celui sărac". „Ţăranul — continua el—, care pînă acum era socotit ca strein în totul Românii, se bucură şi el astăzi de acel dulce nectar al învăţăturei". Şi mai departe : „*Tinerii de orice treaptă* pot acum cu înlesnire a trece cursul învăţăturilor potrivit cu îndemnările ce vor avea. *Şcoalele sînt deschise. Învăţăturile sînt pentru toţi*"[62]. Era convingerea unui om de şcoală, dezvăluită public cu 2 ani înainte de revoluţie.

Se poate afirma, de asemenea, că *învăţătorii*, majoritatea fii de clăcaşi sau de birnici de rînd în general—şi să reţinem că destui şcolari ai lor au devenit pe parcurs învăţători ! —, au constituit prima grupare mai mare de oameni care, în satele ţării, *s-au ridicat* de la neputinţa în faţa inegalităţii sociale, *la opinia cetăţenească modernă despre egalitatea oamenilor şi despre dreptatea socială*. Consideraţi de profesorii lor—şi nu numai de ei —ca „apostoli ai neamului", învăţătorii se convingeau tot mai mult, la rîndul lor, că au o grea dar nobilă menire şi responsabilitate în faţa contemporanilor şi a posterităţii. Se pregătiseră în condiţii grele şi mulţi ajunseseră să-şi îndrăgească „meseria" „pînă la suflet"—cum se exprima cel din Letca Veche (Vlaşca) în 1845[63]. Îşi făceau, cu modestie şi exactitate, datoria a cărei responsabilitate pe unii îi copleşa. Unii, decedaţi între timp, erau regretaţi sincer de toţi cei care le cunoscuseră „rarele talente"—cum se exprima prof. D.C. Frumuşanu din Cerneţi la moartea subrevizorului plaiului Cloşani, Barbu Bălu, în 1847[64]. Cîte unul, poate mai cu stare, îşi ajuta sătenii săraci la construirea localului de şcoală[65]. Îşi făceau datoria şi erau conştienţi că şi-o fac. Îi revolta nedreptatea şi învăţaseră să spună lucrurile „pe adevăratul lor nume". Începeau să fie luaţi în seamă, să fie respectaţi, să li se spună, de pildă, „domnul învăţător", expresie care îi flata, desigur, dar care putea să irite un arendaş care vedea în ea un atentat la poziţia sa şi a celor de o seamă cu el[66]. Ei înşişi nu se mai adresau boierilor şi arendaşilor cu formula umilă a clăcaşilor de rînd, ci învăţau şi îndrăzneau tot mai mulţi să zică „domnule proprietar" sau „domnule arendaş", încercînd să pună prin aceasta, cel puţin în principiu, un semn de egalitate între ei şi privilegiaţi. Nu mai suportau necinstea, îi durea dezonoarea mai mult decît tortura fizică. Pe subrevizorul de Argeş, H. Cacaleţeanu, mai mult decît cele 50 de lovituri „la spete" îl durea faptul că aceste lovituri îi fuseseră date „în vileag". „Le-am primit cu destulă usturime, *nefiind vinovat*", mai adăuga el. Nu recunoştea nimănui, în afara şcolii, dreptul de a-i face vreo dojană pentru o vină profesională, contesta cîrmuirii dreptul— —cum spunea el—„*să mă dezbrace de toată cinstea, ca pă un tîlhar*"[67]. Iubeau dreptatea şi nu se mai sufereau umiliţi, supuşi, denunţau încercarea de a fi supuşi de cei puternici. Învăţătorul Marin Gîlculescu din Romanaţi, la care ne-am mai referit, după ce arăta cîrdăşia privilegiaţilor împotriva lui, preciza : „Ci /nstite/ Departamente, aceasta nu s-au făcut după vreo dreptate, ci numai ca să mă poată supune mai bine"[68]. „Tras" prin judecăţi, fusese umilit în faţa semenilor săi şi îl revolta, în primul rînd, constatarea —cum spune el— că, „*după catigoriia în care mă aflu, nu mai am nici credet, nici cinste şi prin urmare trebuie să o socotesc de o mare greutate chear viiaţa*"[69]. Nu mai suportau inegalitatea atunci cînd îl lovea personal, dar —ceea ce este mai important —începeau să nu mai suporte inegalitatea socială în general. „. . . *Care drept este ca pretutindeni pîn sate numai sărăcimea să fie supusă la toate răspunderile şi ceilalţi nici la lucruri obşteşti să nu fie supăraţi?*" —se întrebau şi întrebau în 1841 doi candidaţi de învăţători într-o jalbă către Eforie[70].

---

[62] M.I.Ţ.R., ds. 1749/1845, f. 399 şi 408 (subl. ns.).

[63] *Ibidem*, ds. 1723/1845, f. 23.

[64] *Ibidem*, ds. 1295/1847, f. 46.

[65] Învăţătorul Ion Mihăilescu a ajutat pe locuitorii din Rîmneşti (Vîlcea) cu 100 de lei (*Ibidem*, ds. 1747/1845, f. 308).

[66] *Ibidem*, ds. 3400/1840, f. 169.

[67] *Ibidem*, ds. 1705/1845, f. 437 (subl. ns.).

[68] V.L.Ţ.R., ds. 5390 III B/1838, f. 663.

★

Aşadar, pe lîngă răspîndirea ştiinţei de carte în cîteva generaţii de tineri, cu toată importanţa şi implicaţiile acestui act, relevate mai sus, şcoala publică din satele Ţării Româneşti şi slujitorii ei, prin problemele cu care au răscolit întreaga ierarhie socială, şi-au adus contribuţia la acţiunea obiectiv-necesară de înlăturare a vechii orînduiri, la formarea situaţiei revoluţionare.

Deşi şcolile comunale au fost închise după înăbuşirea revoluţiei printr-o hotărîre iresponsabilă şi reacţionară, iar învăţătorii readuşi la condiţia socială dinainte de 1838, învăţămîntul public la sate va trebui, mai devreme sau mai tîrziu, să-şi reia cursul, căci era o necesitate obiectivă pentru statul modern iar precedentul exista.

---

[69] *Ibidem* (subl. ns.).

[70] M.I.Ţ.R., ds. 2703/1841, f. 2.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SESIUNE DE REFERATE ŞI COMUNICĂRI CONSACRATĂ EDUCAŢIEI LAICE, ATEISTE A MASELOR

Se poate aprecia fără exagerare că sesiunile anuale de referate şi comunicări organizate la Piatra Neamţ sub auspiciile Comitetului judeţean Neamţ al Partidului Comunist Român în scopul perfecţionării activităţii politico-educative şi culturale, de dezvoltare a conştiinţei socialiste a maselor, depăşesc, prin ţinuta ştiinţifică şi rezultatul amplelor programe de comunicări şi dezbateri, cadrul unor manifestări locale. Sînt de remarcat întîi de toate seriozitatea cu care sînt organizate aceste reuniuni, faptul că sînt concepute nu numai ca largi schimburi de experienţă sau de opinii între participanţii din judeţ, ci şi ca tot atîtea prilejuri pentru valorificarea teoretică a rezultatelor obţinute în activitatea propagandistică pe acest tărîm; în sfîrşit, faptul, important desigur, că la aceste reuniuni participă de regulă numeroşi cercetători din domeniul filozofiei, sociologiei, psihologiei sociale atît din Capitală cît şi din alte centre universitare ale ţării.

Recent, în zilele de 24 şi 25 mai a.c. a avut loc a V-a sesiune de acest fel, pe tema: **Conţinut, forme, metode şi mijloace în activitatea de dezvoltare a gîndirii materialist-ştiinţifice a maselor şi ridicarea nivelului general al cunoaşterii.** Au fost prezentate 111 referate, din care 37 în şedinţele plenare, iar 74 în patru secţii stabilite pe criteriul specificităţii contribuţiilor pe care le pot aduce în această privinţă diferiţi factori educaţionali (organele şi organizaţiile de partid, şcoala, organizaţiile de pioneri şi U.T.C., cele de sindicat şi femei, alte organizaţii de masă şi obşteşti, instituţiile cultural-artistice). A fost, aşadar, o sesiune laborioasă, urmărită cu viu interes de aproape 600 de auditori, activişti din domeniul propagandei de partid, ai culturii, cadre didactice etc. La sfîrşitul fiecărei şedinţe au avut loc fructuoase discuţii, s-au comentat şi elucidat multe probleme teoretice ridicate de participanţi.

Ca şi ediţiile anterioare, sesiunea din acest an s-a bucurat de o activă participare din partea unor reprezentanţi de frunte ai vieţii ştiinţifice şi universitare din ţară. Astfel între mulţi alţii, au prezentat comunicări: profesor dr. docent Alexandru Tănase (*Umanismul socialist şi educaţia laic-ateistă a maselor*), profesor univ. dr. Paul Popescu-Neveanu (*Religia ca formă a înstrăinării spirituale*), dr. Pavel Cîmpeanu (*Ştiinţa ca mod de trai*) conf. univ. dr. M. Merfea (*Cercetarea empirică a fenomenului religios—aspecte şi probleme*), conf. univ. Vasile Asănăchescu (*Unele metode şi forme folosite în educaţia materialist-ştiinţifică a tineretului*), conf. univ. Liviu V. Filimon (*Dogmatismul religios şi dinamica motivaţiei conduitei*), Costin Ştefănescu (*Aspecte metodologice ale dispariţiei treptate a religiei în societatea socialistă contemporană*), Ştefana Steriade (*Ştiinţă şi autocunoaştere*) ş.a. În acelaşi timp merită să fie subliniată contribuţia

Rev. filoz., 20, 8, p. 973–975, Bucureşti, 1973.

majorităţii participanţilor din judeţul Neamţ care s-au ocupat de unele aspecte concret-locale ale fenomenului religios şi au relevat marea diversitate a formelor şi mijloacelor educative pe care societatea noastră le poate folosi pentru formarea convingerilor materialist-ateiste ale oamenilor.

Sesiunea a pus în mod pregnant în lumină marea complexitate a problemelor cu care se confruntă cei ce desfăşoară activitatea de educare ateistă a maselor, faptul că procesul educativ în această direcţie se cere a fi susţinut şi metodic, că educaţia ateistă a maselor constituie o parte integrantă a politicii partidului nostru de făurire a omului nou, cu o personalitate multilateral dezvoltată.

George Podani

COMEMORAREA LUI JOHN STUART MILL LA ACADEMIE

Filozoful englez John Stuart Mill, născut la Londra la 20 mai 1806 şi mort la Avignon la 8 mai 1873, a fost comemorat în după-masa zilei de 12 iunie 1973, cu prilejul centenarului morţii sale, într-o şedinţă organizată de Academia Republicii Socialiste România.

Cuvîntul de deschidere a fost rostit de acad. C. Ionescu Gulian, preşedintele Secţiei de ştiinţe filozofice, psihologice şi juridice a Academiei.

În continuare, prof. univ. Ivanciu Nicolae-Văleanu, de la Academia de Studii Economice, a prezentat comunicarea *Doctrina economică a lui John Stuart Mill şi contradicţiile şcolii burgheze*. Prof. univ. Ion Didilescu şi conf. univ. Mircea Constantinescu, de la Facultatea de filozofie a Universităţii din Bucureşti, au susţinut comunicarea *John Stuart Mill şi tentativa de a raţionaliza inducţia*.

Atît comunicările, cît şi discuţiile pe marginea lor au fost urmărite cu interes deosebit de asistenţă.

S. O.

350 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI BLAISE PASCAL

În după masa zilei de 19 iunie 1973, Secţia de Ştiinţe filozofice, psihologice şi juridice a Academiei Republicii Socialiste România a organizat o sesiune ştiinţifică consacrată sărbătoririi a 350 de ani de la naşterea lui Blaise Pascal, marele om de ştiinţă, scriitor şi gînditor francez din secolul al XVII-lea ((născut la 19 iunie 1623 la Clermont—Auvergne, mort în 1662). Au fost prezentate următoarele comunicări : *Blaise Pascal—matematician*, de acad. Octav Onicescu ; *Blaise Pascal—fizician*, de acad. Tudor Ionescu ; *Pascal—gînditorul*, de acad. C. Ionescu Gulian (textul acestei comunicări este reprodus în numărul de faţă al ,,Revistei de filozofie", celelalte două vor apare în paginile revistei ,,Progresele ştiinţei").

Comunicările, audiate cu deosebit interes de către participanţii la sesiune, au relevat cu pregnanţă contribuţia strălucită a savantului francez la dezvoltarea matematicii, fizicii şi filozofiei din secolul al XVII-lea, precum şi locul de excepţie pe care îl ocupă personalitatea lui Blaise Pascal în galeria marilor figuri ale culturii franceze şi universale.

SESIUNE ȘTIINȚIFICĂ CONSACRATĂ ANIVERSĂRII A 300 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI DIMITRIE CANTEMIR

Deschizînd șirul sesiunilor științifice consacrate aniversării a *300 de ani de la nașterea lui Dimitrie Cantemir*, Institutul de istorie ,,N. Iorga" și Institutul de studii sud-est europene, ambele din cadrul Academiei de științe sociale și politice, au organizat *prima sesiune* de acest fel, desfășurată în zilele de 25 și 26 iunie a.c. în sala Institutului de istorie ,,N. Iorga".

Cuvîntul de deschidere a fost rostit de prof. univ. Ștefan Ștefănescu, directorul Institutului de istorie ,,N. Iorga".

Au fost prezentate, în continuare, comunicările : *Opera lui Dimitrie Cantemir în cultura română modernă*, de dr. Alexandru Duțu, cercetător științific principal la Institutul de studii sud-est europene ; *Dimitrie Cantemir în viziunea contemporanilor săi (lumea savantă și cercurile diplomatice europene)*, de dr. Paul Cernovodeanu, cercetător științific principal la Institutul de istorie ,,N. Iorga" ; *Ideile filozofice și social-politice ale lui Dimitrie Cantemir*, de Ion Verdeș, cercetător științific principal la Institutul de științe pedagogice ; *Tradiție și continuitate în ,,Hronicul" lui Dimitrie Cantemir*, de dr. Ludovic Demény, șef de sector la Institutul de istorie ,,N. Iorga" ; *Dimitrie Cantemir orientalist*, de prof. Aurel Decei, cercetător științific principal la Institutul de istorie ,,N. Iorga" ; *Personalitatea muzicală a lui Dimitrie Cantemir în contextul culturii europene din sec. XVIII-lea XIX (cu exemplificări muzicale)*, de prof. Viorel Cosma, Conservatorul ,,Ciprian Porumbescu" ; *Dimitrie Cantemir, istoric al dreptului și al instituțiilor*, de dr. Ovid Sachelarie, cercetător științific principal la Institutul de istorie ,,N. Iorga" ; *Politică și istorie în proclamația lui Dimitrie Cantemir din 1711*, de Andrei Pippidi, cercetător științific la Institutul de studii sud-est europene ; *Dimitrie Cantemir și învățații turci de la Istambul*, de Ion Matei, cercetător științific principal la Institutul de studii sud-est europene ; *Dimitrie Cantemir, istoric al Imperiului otoman*, de dr. docent Maria Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru, cercetător științific principal la Institutul de istorie ,,N. Iorga" ; *Date noi despre circulația lucrării lui Dimitrie Cantemir ,,Divanul sau gîlceava înțeleptului cu lumea"* (sec. XVIII–XIX) de dr. Aurora Ilieș și Marieta Adam, cercetătoare științifică la Institutul de istorie ''N. Iorga".

Discuțiile pe marginea comunicărilor au fost bogate și animate. S-au rostit chiar adevărate conferințe, cum a fost de exemplu aceea a prof. M. Guboglu.

Cuvîntul de închidere a sesiunii a fost rostit de prof. univ. Mihai Berza, director al Institutului de studii sud-est europene.

S. O.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea de comerţ exterior — LIBRI", boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES
    - SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
    - SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
    - SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
    - SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
    - SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. I (**Problema cunoaşterii**), 1969, 785 p., 34 lei; vol. II (**Destinul omenirii**, vol. 5), 1971, 764 p., 34 lei; vol. III (1. **Istoria filozofiei moderne**; 2. **Problema ontologică**), 1972, 536 p., 27 lei.

ION BANU, **Platon heracliticul. Contribuţie la istoria dialecticii**, 1972, 243 p., 25 lei.

Acad. C. I. GULIAN (sub. red.), **Confruntări despre om şi cultură**, 1972, 188 p., 8 lei.

ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei; vol. IV, 1972, 655 p., 20 lei.

* * * **Istoria filozofiei româneşti**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR ERNEST MAŞEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil şi imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 311 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

E. FISCHBEIN şi C. VOICU (sub. red.), **Interacţiunea proceselor cognitive. Studii şi cercetări experimentale**, 1973, 323 p., 12 lei.

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul şi activitatea umană. Atenţia şi zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPÂNOIU, **Relaţii umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

SOCIOLOGIE

OVIDIU BĂDINA (sub. red.), **Tineret rural. Participare şi acţiune socială**, colecţia „Tineretul şi lumea de mîine", 1972, 255 p., 10,50 lei.

MARIA FULEA şi MARIA COBIANU, **Organizarea muncii în cooperativele de producţie**, „Bibliotheca sociologica" 2, 1972, 371 p., 12 lei.

HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 371 p., 12 lei.

MIRCEA ŞILEŢCHI şi LISETTE CURTA, **Modelarea matematică a proceselor sociale**, „Bibliotheca sociologica" 1, 1972, 267 p., 7,75 lei.

MARIA POPESCU şi AL. TĂNASE (sub. red.), **Sociologia şi ştiinţa conducerii**, 1972, 371 p., 1 pl., 12 lei.

REV. FILOZ., 20, 8 P. 877–975, BUCUREŞTI, 1973

I P I. – c. 3207

43 503

Lei 20 –

ACADEMIA DE ŞTIINTE SOCIALE ŞI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 8001

TOMUL 20, 1973

9

DIN SUMAR:

PRINCIPALE COORDONATE ALE PROCESULUI MODERNIZĂRII POLITICE
OVIDIU TRĂSNEA

NAȚIUNEA SOCIALISTĂ – FACTOR AL PROGRESULUI ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ
DUMITRU MAZILU

DETERMINISM ŞI STRUCTURALISM
CĂLINA MARE

CUM PUTEM STĂPÎNI MAŞINA TIMPULUI?
AL. TĂNASE

ETAPELE CERCETĂRII MONOGRAFICE A COMUNITĂȚILOR RURALE ÎN SOCIOLOGIA DIN ROMÂNIA
MIHAIL CERNEA

DEZBATERI ACTUALE ASUPRA SCLAVAJULUI ANTIC
CECILIA IONIȚĂ

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef: **OCTAVIAN CHEȚAN**

Membri: **GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNÖ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE**

În țară, revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, str. Gutenberg 3 bis, sectorul VI, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI", Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa : B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.
Telefon 50. 61. 65
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

; 8001.

-- DEC. 2014

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 20 Nr. 9 1973

SUMAR

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

- OVIDIU TRĂSNEA, Principale coordonate ale procesului modernizării politice . . . 981
- DUMITRU MAZILU, Naţiunea socialistă—factor al progresului în lumea contemporană . . . 989
- CĂLINA MARE, Determinism şi structuralism . . . 1001
- H. CULEA, Orientări în fundamentarea epistemologică a sociologiei . . . 1009
- CORNEL DAMIAN, Structuri ontice şi modalităţi de cunoaştere . . . 1019

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- Al. TĂNASE, Cum putem stăpîni maşina timpului? . . . 1025

OPINII DESPRE CĂRŢI

- RADU TOMOIAGĂ, Sămănătorismul în lumina unei cercetări complexe . . . 1033

DISCUŢII

- MIHAIL CERNEA, Etapele cercetării monografice a comunităţilor rurale în sociologia din România . . . 1043

CRONICA IDEILOR

- CECILIA IONIŢĂ, Dezbateri actuale asupra sclavajului antic . . . 1069

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Coordonate ale unei praxiologii materialist-dialectice *(Dan Mihai Bârliba)*; Prezentarea filozofiei marxiste în manualul şcolar de ştiinţe sociale *(S. Stănescu)* . . . 1079

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Notă (*V. Opaschi*) . . . 1085

ÎNVĂŢĂMÎNTUL DE PARTID—CONSULTAŢII . . . 1087

MARGINALII ŞI COMENTARII . . . 1091

Rev. filoz. **20**, *9*, p. 977–1096, Bucureşti, 1973.

19083

REVISTA DE FILOZOFIE
ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

Том 20 № 9 1973

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

- ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Основные координаты процесса политической модернизации . . . 981
- ДУМИТРУ МАЗИЛУ, Социалистическая нация—фактор прогресса в современном мире . . . 989
- КЭЛИНА МАРЕ, Детерминизм и структурализм . . . 1001
- Х. КУЛЯ, Направления эпистемологического обоснования социологии . . . 1009
- КОРНЕЛ ДАМЯН, Онтические структуры и способы познания . . . 1019

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- АЛ. ТЭНАСЕ, Как можно обладеть машиной времени . . . 1025

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- РАДУ ТОМОЯГЭ, Сэмэнэторизм в свете комплексного исследования . . . 1033

ДИСКУССИИ

- МИХАИЛ ЧЕРНЯ, Этапы монографического исследования сельских сообществ в румынской социологии . . . 1043

ОБЗОР МНЕНИЙ

- ЧЕЧИЛИЯ ИОНИЦЭ, Современные дискуссии об античном рабовладении 1069

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Вехи диалектико-материалистической праксиологии *(Дан Михай Бырлиба)*; Изложение марксистской философии в учебном пособии по общественным наукам *(С. Стэнеску)* . . . 1079

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Заметка *(В. Опаски)* . . . 1085

ПОЛИТУЧЁБА—КОНСУЛЬТАЦИИ . . . 1087

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ . . . 1091

Rev. filoz. 20, 9, p. 977–1096, Bucureşti, 1973.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 20 N° 9 1973

SOMMAIRE

Page

ÉTUDES ET ARTICLES

- OVIDIU TRĂSNEA, Les principales coordonnées du processus de modernisation politique 981
- DUMITRU MAZILU, La nation socialiste — facteur du progrès dans le monde contemporain 989
- CĂLINA MARE, Déterminisme et structuralisme 1001
- H. CULEA, Orientations dans le fondement épistémologique de la sociologie 1009
- CORNEL DAMIAN, Structures ontiques et modalités de connaissance 1019

NOTES PHILOSOPHIQUES

- AL. TĂNASE, Comment pouvons-nous maitriser la machine du temps ? 1025

OPINIONS SUR LES LIVRES

- RADU TOMOIAGĂ, Le courant „sămănătoriste" dans la lumière d'une recherche complexe 1033

DISCUSSIONS

- MIHAIL CERNEA, Les étapes de la recherche monographique des communautés rurales dans la sociologie roumaine 1043

LA CHRONIQUE DES IDÉES

- CECILIA IONIȚĂ, Débats actuels au sujet de l'esclavage antique 1069

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Coordonnées d'une praxiologie matérialiste-dialectique *(Dan Mihai Bârliba)*; La présentation de la philosophie marxiste dans le manuel scolaire de sciences sociales *(S. Stănescu)* 1079

LA VIE SCIENTIFIQUE

- Note *(V. Opaschi)* 1085

L'ENSEIGNEMENT POLITIQUE—CONSULTATIONS 1087

NOTES ET COMMENTAIRES 1091

Rev. filoz. **20**, *9*, p. 977—1096, București, 1973.

STUDII ŞI ARTICOLE

PRINCIPALE COORDONATE ALE PROCESULUI MODERNIZĂRII POLITICE

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Conceptul de *modernizare* este utilizat în literatura de specialitate cu mai multe sensuri. Dintre acestea se impun atenţiei cel puţin trei:

a) el desemnează, în primul rînd, o anumită *epocă istorică*, caracterizată prin trecerea de la societatea tradiţională de tip feudal la societatea modernă de tip capitalist, epocă ce poate fi determinată cronologic cel puţin pentru un grup de ţări din Europa occidentală şi care, dincolo de particularităţile naţionale inevitabile, proprii fiecăreia dintre ele, prezintă şi unele trăsături comune. Acest sens — care funcţionează şi ca proces de referinţă —, are o justificare istorică. Vrem să menţionăm doar că pentru a nu-i escamota specificul (de trecere de la feudalism la capitalism), ar fi necesar să precizăm totdeauna *tipul* de modernizare pe care-l implică, cu atît mai mult cu cît unele din sarcinile rezolvate în respectivele ţări au fost sau sînt rezolvate astăzi în alte ţări, în cadrul altor sisteme social-politice decît cel capitalist şi, prin urmare, printr-un alt tip de dezvoltare;

b) în al doilea rînd, desemnează un proces tranziţional, contemporan, caracteristic ţărilor cuprinse sub denumirile de subdezvoltate sau în curs de dezvoltare, care ar consta în trecerea de la tipul „tradiţional" de societate (care indică deja societăţi aflate pe trepte diferite de dezvoltare) la un tip modern, insuficient cristalizat şi definit, dar care e desemnat cel mai adesea prin referinţă la stadiul actual al ţărilor capitaliste dezvoltate, nord-americane şi vest-europene (ceea ce în literatura americană se numeşte „Western society"). Dar dihotomia exclusivă între tradiţie şi modernitate este adesea contestată. În plus, conceptul de modernizare capătă în acest context o puternică încărcătură ideologică, prin tendinţele, denunţate şi în literatura occidentală, de a considera drept trăsături definitorii ale procesului de modernizare unele caracteristici ale societăţii dezvoltate occidentale; echivalenţa dintre „occidental" şi „modern" transformă teoria modernizării într-o doctrină politică ad hoc, iar imaginea

Rev. filoz. 20, 9, p. 981–988, Bucureşti, 1973.

idilizată[1] despre aceste societăți se transferă și asupra procesului de modernizare ca atare, escamotînd contradicțiile reale care caracterizează cursul său în diferite tipuri de societăți. În același timp, cum s-a mai observat [2], ar putea fi luat în considerare nu un singur prototip de state avansate, ci, în conformitate cu realitatea contemporană, două asemenea tipuri : socialist și capitalist. Dealtfel, absolutizarea „modelului "occidental al modernizării este cu atît mai improprie cu cît tendințele dezvoltării contemporane pun în lumină caducitatea statului de tip burghezo-liberal, atît pentru țările în curs de dezvoltare, cît și pentru cele dezvoltate ;

c) într-o perspectivă evoluționistă, modernizarea este concepută ca un proces indefinit de evoluție și perfecționare. Această accepțiune are avantajul că evită neajunsurile celor anterioare, dar are și unele insuficiențe proprii : desconsideră unele particularități calitative ale procesului, izvorînd din natura diferită a sistemelor sociale și politice, după cum și ignoră unitatea dialectică dintre continuitate și discontinuitate, dintre evoluție și revoluție în dezvoltarea acestor sisteme. Totodată, ea echivalează, fără suficient temei, sisteme diferite prin natura lor, investindu-le pe toate cu capacitatea prezumată de perfecționare nelimitată.

Aceste dificultăți sînt uneori amplificate prin modul în care sînt considerate acele tendințe socotite tipice sau definitorii pentru procesul de modernizare politică. Mă refer, mai ales, la insuficienta atenție acordată modului lor specific de manifestare în diferitele tipuri de societăți, datorat atît contradicțiilor lor interne, cît și contradicțiilor sistemului internațional. Pentru că nu trebuie subapreciată influența asupra proceselor interne din fiecare țară a contradicțiilor care se manifestă pe scară mondială între capitalism și socialism, între imperialism și țările recent eliberate ; după cum greșit ar fi să considerăm că această influență ar acționa univoc, din afară înăuntru, întrucît evoluția particulară a proceselor din fiecare țară sau grup de țări, mai precis sensul și calitatea lor, influențează la rîndul lor asupra contradicțiilor internaționale.

S-a accentuat, pe drept cuvînt, că nu se pot stabili granițe fixe între „tradiție" și „modernitate", că nici una dintre țările existente nu este *pur* tradițională sau *pur* modernă, că fiecare țară (societate) este *în același timp* modernă și tradițională. Desigur, „proporția" acestor elemente influențează asupra volumului și calității sarcinilor care stau în fața diferitelor sisteme politice și, implicit, asupra modului de manifestare sau acțiune a tendințelor tipice pentru modernizarea politică. De aici o anumită specificitate a procesului de modernizare politică, ce se realizează la nivele diferite : în funcție de particularitățile *tipului* sistemului social și politic și în funcție de calitatea *individuală* a acestuia, rezultantă a unui complex proces istoric.

Totodată trebuie să ținem seama de o realitate a cărei evidență se impune tuturor : epoca noastră se caracterizează prin schimbări economice, sociale, culturale și politice care se realizează într-un ritm accelerat. Mai mult chiar, se poate descifra o tendință care face ca aceste schimbări să aibă un caracter tot mai global și mai universal, antrenînd *toate* țările, indiferent de stadiul lor de dezvoltare și de natura sistemelor lor sociale și politice. *Toate* sistemele politice sînt puse în fața unor cerințe noi, a căror satisfacere necesită continua lor perfecționare. Aceasta ne conduce la ideea *mondializării* procesului de modernizare politică, chiar dacă el se realizează în grade și modalități diferite.

---

[1] Cf. Samuel P. Huntington, „The Change to change. Modernization, Development and Politics", *Comparative Politics*, April 1971, p. 294—295.

[2] Macridis and Brown, *Comparative Politics* : *Notes and Readings*, IV ed., Homewood, The Dorsey Press, 1972, p. 390.

Din toate cele spuse, noi deducem necesitatea unei reevaluări a conceptului de modernizare politică : a) pentru a-l despovăra de încărcăturile ideologice care-l compromit și-l unilateralizează ; b) pentru a-l adecva la surprinderea și înțelegerea unor procese (sau subprocese) *variate* care au loc în *diferite* sisteme politice, avînd în același timp unele note *comune* ; deci, pentru a-l face apt să surprindă *unitatea în diversitate*, realizarea unor tendințe comune în procese care se realizează fiecare în mod specific. Această specificitate este datorată stadiului diferit de dezvoltare a societăților care alcătuiesc lumea contemporană și naturii diferite a sistemelor sociale și politice.

În aceste condiții, ni se pare util și corect să redăm conceptului de modernizare politică sensul său *etimologic* (moderniser = rendre moderne ; organiser d'une manière conforme aux *besoins*, aux *moyens* modernes), care semnifică necesitatea și acțiunea, corespunzătoare ei, de a organiza sistemul politic la nivelul cerințelor și mijloacelor *moderne*, deci *actuale*.

O asemenea accepțiune ni se pare mai conformă cu exigențele mai sus exprimate ; în același timp ea nu suprapune, cel puțin în timp, conceptele de *dezvoltare politică* și de *modernizare politică*. Acesta din urmă ar fi *o particularizare a primului pentru epoca contemporană*, concentrîndu-se să exprime și să sublinieze acele cerințe și, implicit, acele tendințe și procese ale dezvoltării politice, care sînt specifice epocii noastre, care, am putea spune, țin de stilul ei, inovat sub influența marilor mișcări sociale și politice și a impactului revoluției științifico-tehnice. Pentru că, dacă cerințele de modernizare politică (în sensul stabilit) adresate fiecărui sistem politic depind de stadiul de dezvoltare economică, socială și culturală a fiecărei societăți, capacitatea de răspuns a sistemului politic depinde nu numai de acest nivel de dezvoltare generală, ci și de natura sistemului social și politic. În același timp intervin cerințe care sînt dictate de nivelul general al societății contemporane, de mijloacele create de dezvoltarea științifico-tehnică la nivel mondial. „Absorbția de universal" de către fiecare societate și sistem politic este facilitată de circulația intensă și rapidă de idei, bunuri materiale și persoane (de la șefi de state la simpli particulari) ; mai mult chiar, astăzi există organizații specializate, naționale și internaționale, care facilitează circulația valorilor. Nu trebuie uitat însă că transplantul de idei și mijloace aduce cu sine, în procesul asimilării lor, fenomene inedite, întrucît elementele împrumutate își modifică, în noile contexte, valorile sau funcțiile avute în sistemele originare. De aceea, tipice pentru procesul general de modernizare politică sînt atît tendințele de omogenizare — rezultat al impulsului spre accelerarea dezvoltării și al cerințelor izvorîte din nivelul general de dezvoltare a epocii, inclusiv circulația internațională a valorilor, cît și tendințele de accentuare a elementelor specifice, care izvorăsc din particularitățile stadiului de dezvoltare, ale naturii sistemului social-politic și ale individualizării răspunsului fiecărui sistem față de cerințele generale. Procesul de modernizare politică are, deci, pe plan mondial, un caracter contradictoriu. Acest caracter contradictoriu se manifestă şi în raporturile concrete în realizarea diferitelor caracteristici ale procesului de modernizare politică în fiecare dintre ţări sau sisteme politice; de aceea putem vorbi de unitate în diversitate.

Printre *caracteristicile majore ale procesului de modernizare politică*, ce apar ca tendinţe obiective generate de conţinutul şi specificul epocii noastre, am nota cu prioritate: *potenţarea capacităţii politice* (prin creşterea funcţiilor statului şi raţionalizarea proceselor de conducere), *procesul de democratizare* (implicînd depăşirea sau completarea democraţiei politice prin democraţia economică şi socială, întemeiate pe principiul egalităţii) şi *dezvoltarea naţiunii*, cu corelativul ei, *statul naţional* (ca singurul cadru legitim, în epoca noastră, pentru modernizarea politică). Raportul dintre aceste caracteristici, ca componente sau dimensiuni sau coordonate ale procesului este, în multe aspecte, contradictoriu. Dar, ceea ce este important, natura şi gradul contradicţiilor, posibilitatea depăşirii şi armonizării lor depind, în ultimă instanţă, de natura sistemului social şi politic (în speţă, de baza economică a societăţii şi de structura ei socială).

În lumina sensului atribuit conceptului de modernizare politică, s-ar putea menţiona şi unele *tendinţe proprii sistemului internaţional*: limitarea rolului politic (într-o perspectivă mai îndepărtată) şi militar al supraputerilor, „spargerea" sistemelor de polaritate şi a blocurilor militare prin avansarea în scena politică a ţărilor mijlocii şi mici şi constituirea unor sisteme de securitate colectivă şi dezangajare militară, zonale şi internaţionale, înlocuirea subordonării — ca soluţie la interdependenţele necesare — prin coordonare şi cooperare între parteneri liberi şi egali, afirmarea crescîndă a principiilor suveranităţii şi independenţei, egalităţii în drepturi, neamestecului în treburile interne ale altora şi eliminării utilizării sau a ameninţării cu utilizarea forţei.

*

Revoluţia socialistă a determinat în România o serie de transformări radicale în structura cea mai profundă a societăţii, iar factorul politic a avut, încă de la început, un rol prioritar, revenindu-i sarcina mobilizării, activizării şi orientării maselor largi spre înfăptuirea obiectivelor revoluţiei. La începutul acestui proces, România era o ţară subdezvoltată, cu o industrie slabă şi cu o agricultură rudimentară, extensivă; în 1938, 75% din populaţia activă era ocupată în agricultură. Nivelul cultural al populaţiei era scăzut, peste jumătate din populaţia satelor fiind analfabetă.

Instituirea proprietăţii socialiste asupra principalelor mijloace de producţie, industrializarea socialistă, cooperativizarea şi modernizarea agriculturii, lichidarea analfabetismului şi generalizarea învăţămîntului de cultură generală, gratuit şi obligatoriu, reforma învăţămîntului pe baze moderne pentru pregătirea de cadre superioare şi medii pentru toate domeniile, avîntul ştiinţei şi culturii, politica socială şi sanitară au adus schimbări fundamentale în nivelul economic, structurile sociale şi modul de viaţă. În 1975 proporţia populaţiei ocupate în agricultură va fi de 40%; industria creează astăzi 3/5 din venitul naţional, fiind caracterizată prin înalte ritmuri de creştere (circa 12% anual); în 1972 producţia industrială a României depăşea de 21 de ori nivelul anului 1938.

Aceste realizări n-ar fi fost posibile fără o mobilizare socială intensă, care a şi constituit forţa motrice a procesului revoluţionar de restructurare radicală a societăţii. Iar cerinţele mobilizării sociale şi ale lichidării subdezvoltării au impus adecvarea şi perfecţionarea continuă a sistemului politic, pentru a-l face tot mai apt să îndeplinească sarcini din ce în ce mai complexe.

Transformările petrecute în sistemul relaţiilor de producţie şi modificările introduse în cultura societăţii (inclusiv cultura politică), au determinat schimbări corespunzătoare în structura socială (de clasă) a societăţii, lichidînd vechea structură antagonistă a acesteia şi realizînd una de tip nou, neantagonist, caracterizată prin omogenitate şi coeziune socială crescîndă. Aceasta a însemnat şi lărgirea continuă a bazei sociale, de masă a puterii politice (şi implicit a statului) şi extinderea premiselor pentru întărirea capacităţii sale politice şi administrative.

Caracterul popular al puterii de stat a determinat anumite modificări în corelaţia diferitelor caracteristici ale procesului de modernizare politică în sensul convergenţei şi posibilităţii armonizării lor.

Este, dealtfel, tot mai recunoscut faptul că în zilele noastre, orice sistem politic este tot mai mult confruntat, atît cu cerinţe de raţionalitate, de eficienţă tehnică şi operativitate, cît şi cu cele implicate în valorile democraţiei. Desigur, posibilităţile de satisfacere convergentă a acestor cerinţe, pînă la un anumit punct contradictorii, sînt diferite în funcţie de natura sistemelor politice şi a finalităţilor care le călăuzesc. Astfel, dacă într-o societate caracterizată prin antagonisme sociale şi politice, prin contradicţii în planul intereselor sociale, decizia este — la nivelul organului legislativ suprem — de regulă, determinată mai mult de „situaţia forţelor care se confruntă, decît de calitatea intrinsecă a argumentelor prezentate"[3], societatea socialistă, caracterizată printr-o structură socială relativ omogenă (neantagonistă), prin interese sociale fundamentale comune, beneficiază de o situaţie *obiectivă* mai propice investirii actului decizional cu rigorile ştiinţei şi a încorporării de către acesta a valenţelor operaţionale şi axiologice.

În această lumină, ceea ce caracterizează tot mai pregnant procesul modernizării politice — pe baze socialiste — în România este unitatea dialectică a caracteristicilor menţionate, sensul tot mai convergent al acţiunii lor. Aş explicita această idee prin cîteva referinţe concrete.

Sporirea capacităţii şi eficienţei sistemului politic presupun creşterea rolului statului, perfecţionarea funcţiilor sale fundamentale, ca reflex al amplificării şi diversificării vieţii economice şi sociale, ca cerinţă a asigurării dezvoltării accelerate a ţării. Dar această creştere a volumului funcţiilor şi a rolului statului poate avea loc, în raport cu natura sistemului politic sau chiar înlăuntrul aceluiaşi tip de stat, prin diminuarea sau prin fortificarea democratismului. În România, înţelegerea dialectică a esenţei rolului şi evoluţiei statului socialist în etapa actuală constă în faptul că sporirea atribuţiilor sale nu înseamnă dezvoltarea laturilor oprimatoare şi administrative ale activităţii organelor sale sau creşterea aparatului acestora. Perfecţionarea funcţiilor statului are loc prin raţionalizarea activităţii sale concomitent cu lărgirea şi adîncirea democraţiei socialiste, prin exercitarea nemijlocită de către oamenii muncii a unor importante funcţii de conducere, ceea ce impune forme superioare de conducere unitară, democratică a tuturor domeniilor vieţii sociale. Este ceea ce sublinia pregnant tovarăşul Nicolae Ceauşescu : „Acordăm, după cum se ştie, o atenţie esenţială îmbunătăţirii activităţii statului socialist, al cărui rol creşte tot mai mult, pe măsura progresului societăţii, a amplificării şi diversificării vieţii economice şi sociale. Nu este nici o contradicţie în această afirmaţie ; dimpotrivă, ea exprimă înţelegerea dialectică a rolului şi esenţei statului socialist. Creşterea atribuţiilor statului nu înseamnă dezvoltarea laturilor administrative sau represive ale activităţii sale ci, dimpotrivă, diminuarea acestora în avantajul amplificării muncii de organizare şi conducere a întregii vieţi economice şi sociale''[4].

---

[3] Georges Burdeau, *Traité de Science Politique*, II-e ed., t. I, Paris, 1966, p. 605.

Este semnificativ în acest sens că înseşi măsurile de raţionalizare şi riguroasă diferenţiere a organismelor politice statale şi obşteşti au acţionat în direcţia simplificării aparatului de stat şi a apropierii lui de mase, a reducerii aparatului funcţionăresc-administrativ în favoarea celui productiv, a eliminării tendinţelor de formalism şi birocratism, pentru a asigura ca orice sector al activităţii de stat să se afle sub conducerea şi controlul nemijlocit al poporului. Acesta este sensul în care acţionează şi organismul nou creat, Consiliul pentru problemele organizării economico-sociale, care elaborează, într-o concepţie unitară, cu o largă participare a experţilor şi reprezentanţilor oamenilor muncii, directive pentru perfecţionarea activităţii organelor centrale şi locale ale puterii şi administraţiei de stat, a unităţilor economice şi social-culturale, urmărind simplificarea relaţiilor dintre ele, raţionalizarea organizării, evitarea paralelismelor funcţionale, creşterea operativităţii şi sporirea eficienţei întregii munci de conducere. Chiar şi Consiliul Suprem al Dezvoltării Economice şi Sociale — organism superior de analiză, coordonare şi decizie în problemele direcţiilor, căilor şi soluţiilor de dezvoltare economică a ţării — este astfel structurat încît să asigure participarea tot mai largă a clasei muncitoare, ţărănimii şi intelectualităţii la conducerea supremă a activităţii economice şi sociale, instituţionalizînd exercitarea democraţiei economice la nivelul cel mai înalt.

Dealtfel, noţiunea de participare — cristalizînd esenţa procesului democratic şi marcînd o coordonată esenţială a modernizării politice — dobîndeşte într-o societate socialistă sensuri şi valenţe noi. Democraţia socialistă — aşa cum e sintetizată în concepţia forţei politice conducătoare a societăţii româneşti — înseamnă, concomitent, asigurarea participării tot mai active şi mai efective a membrilor societăţii la conducerea treburilor de stat şi obşteşti, precum şi manifestarea plenară a fiecărui individ în viaţa societăţii. Participarea nu apare ca un scop în sine ci ca mijloc esenţial, servind la perfecţionarea societăţii şi, prin ea, la realizarea omului.

În fond, caracterul *real* şi *social-eficient* al participării presupune condiţii pe care nu le poate înfăptui, fireşte treptat, gradual, decît o democraţie integrală, care depăşeşte graniţele tradiţionale ale democraţiei politice.

---

[4] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 896—897.

În primul rînd, universalitatea şi realitatea participării sînt condiţionate de absenţa oricăror discriminări şi inegalităţi, de instaurarea egalităţii *sociale* reale a tuturor cetăţenilor în toate domeniile vieţii sociale. Acesta este un principiu călăuzitor fundamental al societăţii noastre, care asigură cetăţenilor săi condiţii şi posibilităţi egale de afirmare în societate.

În al doilea rînd, realitatea şi eficienţa participării sînt în funcţie de condiţiile social-economice, de instrucţie şi cultură, de nivelul civismului. Evoluţia social-economică a României, dezvoltarea învăţămîntului şi a culturii de masă, intensa activitate de educaţie politică şi civică a tuturor membrilor societăţii au creat, treptat, condiţii tot mai favorabile în acest sens, condiţii care s-au şi materializat în participarea crescîndă a oamenilor muncii la rezolvarea treburilor obşteşti. Complexitatea noilor sarcini constructive ca şi exigenţa dezvoltării democraţiei socialiste au impus elaborarea, în 1971, a amplului program de măsuri vizînd ridicarea nivelului de instrucţie şi cultură al populaţiei, în strînsă unitate cu intensificarea educaţiei sale politice şi civice.

În al treilea rînd, formele organizatorice şi instituţionale în cadrul cărora se realizează participarea au o importanţă deosebită. În conformitate cu concepţia după care formele organizatorice şi instituţionale nu trebuie fetişizate, ci, dimpotrivă, permanent confruntate cu cerinţele specifice ale vieţii social-economice, politice, cultural-ştiinţifice din diferitele etape de dezvoltare, că menirea lor este să asigure participarea social-eficientă a oamenilor muncii la conducerea diferitelor compartimente ale vieţii sociale, valorificarea iniţiativei lor, ultimii ani au cunoscut o intensă preocupare de perfecţionare în spirit democratic a structurilor şi instituţiilor, a metodelor şi stilului de muncă. Pe baza principiului plenitudinii şi suveranităţii poporului, se împleteşte democraţia reprezentativă cu forme ale democraţiei directe. Organizarea instituţiilor reprezentative ale puterii are loc pe baza unor principii care îmbină organic eligibilitatea cu responsabilitatea şi revocabilitatea deputaţilor, desfiinţează profesionalismul parlamentar, instituţiile reprezentative devin organe de lucru, se intensifică rolul lor de control asupra organelor executive; organele locale au dobîndit o tot mai largă autonomie funcţională. Instituirea, în ultimii ani, în domeniul economic a unor forme colective de conducere — consiliile oamenilor muncii în centralele industriale, şi comitetele oamenilor muncii în întreprinderi —, alături de constituirea consiliilor de control muncitoresc al activităţii economice şi sociale şi de sporirea atribuţiilor adunărilor generale ale oamenilor muncii în întreprinderi şi cooperative de producţie, au perfecţionat cadrul instituţional al participării democratice şi al controlului muncitoresc.

În fine, realitatea participării este condiţionată de existenţa garanţiilor politico-juridice, care să prezerve drepturile şi libertăţile social-economice, politice şi cetăţeneşti împotriva oricăror încălcări, de oriunde ar veni ele, în spiritul celei mai active şi echitabile legalităţi. Sfera acestor garanţii a fost considerabil lărgită în ultimii ani, perfecţionările legislative pornind de la principiul că în absenţa unei stricte legalităţi — ea însăşi expresie a voinţei populare — o democraţie adevărată nu este posibilă. La aceasta se adaugă critica hotărîtă a abuzurilor şi ilegalităţilor care au putut interveni în trecut şi luarea unor măsuri care să facă revenirea lor imposibilă.

Existenţa şi perfecţionarea continuă a acestor condiţii *în unitatea lor organică*, conferă participării maselor la conducere, la elaborarea şi aplicarea deciziilor, un caracter tot mai real şi mai eficient — înscriindu-se ca o caracteristică majoră a procesului de modernizare politică în România. Desigur, evoluţia pe acest făgaş nu a fost scutită de contradicţii obiective şi subiective.

În căutarea soluţiilor care să asigure împletirea cît mai eficace a exigenţelor scientizării conducerii şi a procesului decizional cu cele ale dezvoltării democratice, pe baza unor studii şi experimente, s-a ajuns la concluzia eficienţei generalizării şi instituţionalizării principiului muncii şi conducerii colective, în organele de stat, de partid, economice şi obşteşti. Ea s-a dovedit în măsură să îmbine, cu suficientă supleţe, aportul competenţei, al specialiştilor de înaltă calificare, cu dezvoltarea tot mai largă a liberei iniţiative a maselor, sporind ponderea participării acestora la conducerea vieţii de stat, economice şi cultural-ştiinţifice.

Aceste linii de evoluţie — caracteristice pentru procesul modernizării politice în România — au condus la crearea unui sistem social-politic mai ramificat, înmulţind factorii şi centrele de decizie şi realizînd astfel o organizare capabilă de mai multă supleţe, de adecvare operativă la exigenţele complexe, de ordin tehnic şi social-uman, democratic, ale procesului decizional contemporan.

În prezent, cum arătam, datorită ritmurilor înalte de dezvoltare, România a recuperat mult din handicapul subdezvoltării antebelice. Dacă din punct de vedere economic ea este o ţară în curs de dezvoltare, din punct de vedere politic poate fi apreciată ca o societate modernă, care a realizat un sistem politic de tip superior, într-un proces de continuă perfecţionare, în lumina unei table de valori concomitent naţionale şi universale. Desigur, stadiul dezvoltării economice se face inevitabil simţit şi în alte sfere ale vieţii sociale. De aceea, Partidul Comunist Român — forţa conducătoare a sistemului politic al Republicii Socialiste România—a iniţiat un grandios program de dezvoltare armonioasă şi rapidă a ţării care să ducă naţiunea socialistă română, în viitoarele două decenii, în rîndul ţărilor dezvoltate : este programul de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate, care urmăreşte înaintarea rapidă pe *toate* fronturile construcţiei, valorificînd intens potenţialităţile orînduirii socialiste şi resursele materiale şi umane ale ţării. Această nouă etapă va conduce, fără îndoială, la perfecţionarea sistemului politic în sensul raţionalizării sale ştiinţifice, a creşterii eficienţei, a dezvoltării democratismului şi a consolidării în viaţa socială şi a indivizilor a umanismului socialist, practic şi integral.

NAȚIUNEA SOCIALISTĂ – FACTOR AL PROGRESULUI ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ

DE

DUMITRU MAZILU

Problematica națiunii – departe de a-și restrînge importanța – se află în centrul vieții politice contemporane, constituind subiect de analiză în atenția specialiștilor din cele mai diferite domenii. Toate laturile acestui fenomen complex sînt abordate, – evident, adesea în mod contradictoriu [1] – încercîndu-se a se explica *noile determinări economice* [2], *structurile* și *relațiile* dintre ele [3], schimbările pe plan *spiritual* [4], sensul transformărilor *externe*, mai ales, prin prisma accentuării unor tendințe *integraționiste* [5], înțelegerii locului națiunilor *mici și mijlocii* [6] și încetățenirea *suveranității*

---

[1] Vezi, Henry C. Wallich, *Trade and Development*, în „Newsweek" nr. 25, June, 1973, p. 55; Donald Horne, *Will England revolt against Britain*? în „Newsweek" nr. 25, June, 1973, p. 22; Roger Priouret, *La monnaie vue d'Amérique*, în „L'Express", nr. 1141, mai, 1973, p. 29 etc.

[2] Vezi, Jean-Francis Held, *La grande dérive des marginaux*, în „Le Nouvel Observateur", nr. 442, mai, 1973, p. 52–55; Roger Priouret, *Le Québec aujourd'hui*, în „L'Express" nr. 1140, mai, 1973, p. 77; Philippe le Corroller, *Agriculture*, în „L'Express", nr. 1141, mai 1973, p. 22–23 etc.

[3] Vezi, Arrigo Levi, *Italy's Headless Wonder*, în „Newsweek" nr. 26, June, 1973, p. 21; Marcelle Padovani, *L'appel de Bologne*, în „Le Nouvel Observateur", nr. 445, mai, 1973, p. 45; Elisabeth Schemla, *Les P.C. reconnaissent l'Europe*, în „L'Express". nr. 1141, mai, 1973, p. 33; Pol Echevin, *Politique sociale: des O.S. au gouvernement*, în „L'Express" nr. 1141, mai, 1973, p. 23 etc.

[4] Vezi, Jean François Revel, *La Culture et l'Etat*, în „L'Express", nr. 1141, mai, 1973, p. 17; Peter Younghusband, *Deeds of Power*, în „Newsweek", nr. 25, June, 1973, p. 16–17; *The Year of The Famine*, în „Newsweek", nr. 25, June, 1973, p. 18–20.

[5] Vezi, Luigi Dell'Aglio, *Prima întîlnire a guvernelor, sindicatelor și organizațiilor patronilor din țările Comunității Europene*, în „Il Popolo" din 15 iunie 1973.

[6] Vezi, *Interese identice ale țărilor mari și mici*, în „Magyarorszag" din 27 mai 1973; A. Antonov, *Uniunea Sovietică și țările nordice*, în „Mejdunarodnaia Jizni" nr. 5; Louis Heren, *S.U.A. și Europa Occidentală trebuie să ajungă parteneri egali în drepturi*, în „Die Welt" din 21 iunie 1973 etc.

Rev. filoz., 20, 9, p. 989–999, București, 1973.

şi *egalităţii*[7] nu numai în documente internaţionale, ci, în primul rînd, în practica relaţiilor dintre state[8]. În toate dezbaterile, în diagnozele şi prognozele ce se fac, revine statornic — deosebit de stăruitor — teza privind *rolul naţiunii* în lumea contemporană, încercîndu-se elaborări adesea neconcordante cu realităţile naţionale şi internaţionale contemporane. Destul de frecvent se insistă asupra ideilor unificării politice[9], chiar în sensul conturării nu numai a unor *Confederaţii*, ci, a unor *Federaţii* de state integrate[10]. Concomitent, cei mai mulţi autori[11] — studiind cu luciditate şi temeinicie realităţile lumii de azi — sînt de părere că naţiunea este un fenomen necesar al dezvoltării contemporane, un factor *esenţial* al progresului istoric.

Naţiunea socialistă — acumulînd noi valenţe în procesul dezvoltării, construcţiei paşnice, de la o etapă la alta — cunoaşte particularităţi în afirmare, dar şi elemente comune, *un sens legic*, determinări *obiective*, un cadru *specific* de evoluţie, exercitîndu-şi *menirea progresistă* în viaţa naţională şi internaţională. Tocmai de aceea, socotim că surprinderea unor asemenea aspecte reprezintă o îndatorire de extremă importanţă a cercetării ştiinţifice în efortul de a sluji procesele evoluţiei complexe a fenomenelor vieţii reale.

1. *Sensul legic al evoluţiei naţiunii în lumea contemporană.*

Viaţa internă şi internaţională a popoarelor, dezvoltarea lor economică şi social-culturală, specificitatea multiplicării şi lărgirii relaţiilor dintre ele în condiţiile intensificării schimbului de valori materiale şi spirituale, amplificării şi adîncirii interdependenţelor demonstrează convingător că *naţiunea continuă să reprezinte un factor hotărîtor al progresului în lumea contemporană*. Cu toate că în legătură cu acest important fenomen există şi se menţin *opinii contradictorii*, în practică naţiunea ca formă de comunitate umană îşi croieşte drum şi tinde să dobîndească *o tot mai largă recunoaştere*, înregistrînd o dezvoltare continuă, în pas cu evoluţia societăţii, în ansamblu.

În gîndirea teoretică contemporană, ca o reflectare a proceselor reale pe planul vieţii naţionale, sînt amplu discutate *caracteristicile*, *sensul* şi

---

[7] Vezi, *Problema suveranităţii şi organizarea securităţii europene*, Simpozion organizat la Viena de Institutul Internaţional pentru pace în iunie 1973; Gianni Corbi, *Programul de integrare între ţările din C.A.E.R. şi ţările din Piaţa Comună ridică o serie de probleme ideologice, politice şi sindicale delicate*, în „L'Expresso", din 17 iunie 1973; Jonathan Steele, *Tratatul fundamental dintre Republica Democrată Germană şi Republica Federală Germania şi naţiunea germană*, în „The Guardian", din 21 iunie 1973 etc.

[8] Vezi, *Principiile adoptate de Consfătuirea pregătitoare de la Dipoli pentru cooperare şi securitate în Europa*. Între aceste principii, reprezentanţii Europei au situat — după cum se ştie — principiul *„egalităţii suverane, respectării drepturilor inerente suveranităţii"*, în „Recomandările finale ale consultărilor de la Helsinki", „Lumea", nr. 25, iunie, 1973, p. 5—6; Augusto Pancaldi, *Reacţii în Franţa faţă de acordul U.R.S.S. — S.U.A.*, în „L'Unità" din 24 iunie 1973; Friedhelm Kemna, *Traficul intergerman după Tratatul fundamental*, în „Die Welt" din 23 iunie 1973; J. Wieyacz, *În pragul unei noi etape*, în „Tribuna Ludu" din 21 iunie 1973 etc.

[9] Vezi, Louis Heren, *Op. cit.*,; Gianni Cordi, *op. cit.*

[10] *Ibidem.*

[11] Vezi, A. Antonov, *op. cit.*, Augusto Pancaldi, *op. cit.*; *Problema suveranităţii şi organizarea securităţii europene*, loc. cit.; Gh. Moca, *Securitatea europeană şi suveranitatea europeană*, în „Lumea", nr. 27, iunie, 1973, p. 5.

perspectivele evoluției națiunii, condiționarea obiectivă a înfăptuirii *rolului ei* în rezolvarea problemelor interne și externe, în înfăptuirea progresului material și cultural al tuturor popoarelor. În țara noastră, aceste fenomene au fost amplu, temeinic și multilateral analizate în documentele elaborate de către partid. Congresele al IX-lea și al X-lea ale partidului, lucrările tovarășului Nicolae Ceaușescu, generalizînd *experiența evoluției națiunii* în condițiile epocii actuale și descifrînd în realitățile contemporane tendințele dezvoltării în perspectivă a fiecărei națiuni, abordează într-un spirit profund științific și creator problemele fundamentale, sensul și semnificațiile majore ale națiunii în condițiile contemporane, orientările, principiale și practice ale proceselor naționale și internaționale, relevînd *necesitatea înfloririi multilaterale a națiunii socialiste române* și a afirmării ei ca factor hotărîtor al progresului în lumea contemporană, dezvoltarea continuă a relațiilor dintre state și popoare pe baza principiilor suveranității și independenței naționale, egalității în drepturi și avantajului reciproc, neamestecului în treburile interne. În felul acesta, partidul nostru aduce o contribuție de seamă la dezvoltarea teoriei marxist-leniniste a națiunii, în general, și a națiunii socialiste în special.

În cele ce urmează — pornind de la sensurile și semnificațiile multiple ale acestei problematici — ne vom opri asupra unor aspecte privind *națiunea ca unul din factorii hotărîtori ai progresului în lumea contemporană.*

Încă în analiza științifică pe care clasicii marxism-leninismului o efectuează în *Manifestul Partidului Comunist* asupra dezvoltării umanității sînt cuprinse și problemele națiunii, descifrîndu-se sensurile și semnificațiile pe care le are în dezvoltarea contemporană. Karl Marx și Fr. Engels erau de părere că *națiunea însăși este un produs al dezvoltării*, al progresului. „Burghezia suprimă din ce în ce mai mult — arătau ei în *Manifest* — fărîmițarea mijloacelor de producție, a proprietății și a populației. Ea a aglomerat populația, a centralizat mijloacele de producție și a concentrat proprietatea în mîini puține. Urmarea inevitabilă a acestor schimbări a fost centralizarea politică. Provincii independente, aproape numai confederate, avînd interese, legi, guverne și vămi diferite, au fost înglobate într-o singură națiune, cu *un singur* guvern, *o singură lege*, *un singur* interes național de clasă, *o singură* frontieră vamală" [12]. Aceste transformări în viața națiunilor sînt accentuate în procesul revoluționar al trecerii la socialism, cunoscînd dimensiuni fără precedent, de natură a facilita — pe trepte superioare — dezvoltarea. Se știe că în legătură cu aceasta — referindu-se la aprecierile pe care le făceau alți gînditori asupra *rolului și misiunii comuniștilor* în dezvoltarea umanității, clasicii precizau :„ Comuniștilor li s-a imputat că ar voi să desființeze patria, naționalitatea" [13]. Proletariatul — arătau Marx și Engels — trebuie să cucerească mai întîi puterea politică, „*să se ridice la rangul de clasă națională, să se constituie el însuși ca națiune*, el însuși mai este încă național, deși nicidecum în înțelesul burghez" [14].

---

[12] K. Marx și F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, în *Opere*, vol. 4, Edit. politică, București, p. 470.

[13] *Ibidem*, p. 485.

[14] *Ibidem*, p. 485.

În lumina analizei multilaterale a realităţilor contemporane, conducerea partidului nostru — relevînd saltul calitativ efectuat de socialism în dezvoltarea naţiunii—arată că : *,,Socialismul duce mai departe procesul de dezvoltare a naţiunii început în epoca burgheză, creează condiţii pentru afirmarea deplină a vieţii naţionale a poporului''*[15]. Deci, naţiunea, în concepţia marxist-leninistă — produs al dezvoltării, produs al progresului — *devine un factor de progres*, unul dintre principalii factori ai dezvoltării contemporane. După cum arată practica revoluţionară, există o interdependenţă nemijlocită între eliberarea *naţională* şi *socială*. În aceasta îşi află expresie osmoza procesului complex al transformării naţiunii *într-un factor cu noi valenţe de progres* în lumea contemporană. Karl Marx şi Fr. Engels — surprinzînd această corelaţie atrăgeau atenţia asupra faptului că : ,,În măsura în care va fi desfiinţată exploatarea unui individ de către celălalt va fi desfiinţată şi exploatarea unei naţiuni de către alta. O dată cu dispariţia antagonismului dintre clase în sînul naţiunii, va dispare şi duşmănia dintre naţiuni'' [16].

Este important să examinăm cum anume naţiunea poate să-şi realizeze *misiunea* în înfăptuirea progresului în lumea contemporană. După cum se ştie, însăşi apariţia naţiunilor a reprezentat o expresie a progresului. Naţiunile au jucat şi joacă un rol hotărîtor în realizarea cerinţelor progresului istoric. Dar numai în condiţiile socialismului naţiunea îşi poate realiza virtuţile sale de progres efectiv, deplin, deoarece numai în socialism devine posibilă realizarea *intereselor naţionale* prin organizarea unui asemenea sistem reprezentativ, în care voinţa naţională — această lozincă pe care burghezia o formula în perioada ascensiunii sale — să dea expresie realmente voinţei întregii naţiuni, să se contopească cu ea. Desigur, aici este vorba despre climatul democratic în care se dezvoltă naţiunea, despre modul şi măsura în care naţiunea în condiţiile socialismului poate să întrunească exigenţele majore ale evoluţiei democratice, să înfăptuiască participarea întregului popor la organizarea şi conducerea treburilor sociale, la statornicirea orientărilor fundamentale, a *coordonatelor înfăptuirii destinului propriu*. Potenţial, socialismul creează premisele necesare ca fiecare măsură de organizare şi conducere socială să *reprezinte voinţa şi interesele naţiunii* şi să contribuie efectiv *la realizarea acestor interese*. Rămîne ca întregul sistem democratic *să se perfecţioneze* continuu pentru ca aceasta să devină realitate în întregul sistem social, în toate sferele de organizare şi conducere socială naţională.

Două elemente caracteristice fac posibilă realizarea voinţei naţionale : a. *independenţa naţiunii în raporturile cu alte naţiuni* ; b. *supremaţia în interior*. După cum arăta Lenin, puterea de stat naţională este unică, manifestîndu-se suveran în toate domeniile de activitate. Practica dezvoltării contemporane demonstrează convingător că în măsura în care o naţiune se amestecă în treburile interne ale alteia prin orice mijloace, se aduc grave perturbări relaţiilor subsistemelor, împietîndu-se funcţionalitatea lor democratică, iar naţiunea respectivă *nu-şi mai poate realiza misiunea*, îndatorirea ce-i revine în *progresul istoric*, ca urmare a efectelor negative pe care amestecul în treburile interne îl are asupra dezvoltării complexe economice și social culturale, naționale. Procesele contemporane arată că, *cu cît sînt mai mari succesele în dezvoltarea propriei națiuni*, a propriei țări, *cu atît este mai puternic sistemul mondial respectiv*. Această idee este susținută tot mai mult în ultimul timp dezvăluindu-se importanța pe care o are pentru înțelegerea *mecanismului progresului mondial*.

---

[15] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 1, Edit. politică, Bucureşti, 1968, p. 397.

[16] K. Marx şi F. Engels, *Op. cit.*, p. 485—486.

Este evident pentru oricine studiază temeinic problemele *progresului contemporan* că analiza independenței și interdependențelor în dezvoltarea istorică, a creșterii rolului interdependențelor, nu poate determina o restrîngere a rolului națiunii, a menirii sale ca factor de progres social. În acest sens, pledează numeroase argumente : națiunea constituie *nu numai un cadru tradițional*, dar și *firesc* al dezvoltării economice, sociale, culturale ; națiunea este o forță *mobilizatoare, stimulatoare* a acțiunii progresiste a oamenilor, a colectivităților umane ; oamenii vor să știe că muncesc pentru ei, că ceea ce fac urmează să se fructifice pentru creșterea nivelului lor de viață, pentru ridicarea nivelului de trai, pentru o viață mai bună. În temeiul cercetărilor efectuate și în lumina argumentelor înfățișate în dezbaterile din ultimii ani, a rezultat că organizarea *supranațională* contravine dezvoltării contemporane, împietează realizarea atributelor suverane ale națiunilor. La rîndul ei viața internațională e mai bogată *în măsura în care viața națională adaugă noi elemente de progres și civilizație*. Interesele internaționale se constituie nu în afara intereselor naționale, ci *ca o expresie a acestora*. „Ce-ar mai fi viața internațională — întreba ilustrul nostru diplomat care a fost Nicolae Titulescu — fără viața națională a popoarelor. Viața internațională apare și se menține tocmai pentru că omenirea este compusă din mai multe națiuni. Dacă totul ar fi *un conglomerat* nu s-ar mai pune problema existenței unei vieți internaționale. Totul s-ar petrece *înlăuntrul* unei patrii mondiale, ceea ce nu se pune nici *pentru prezent*, și, eu cred, că, nici *pentru viitor*".

Urmărind eliberarea oamenilor muncii de sub jugul capitalului și susținînd solidaritatea lor internaționalistă, partidele de avangardă ale proletariatului — arăta Lenin — luptă împotriva oricărei asupriri și inegalități în drepturi a națiunilor. „*Socialiștii* — scria el în 1915 în lucrarea *Socialismul și războiul* — *nu-și pot atinge țelul lor măreț fără a lupta împotriva oricărei asupriri a națiunilor*".

Lui V.I. Lenin îi revine meritul istoric de a fi dezvoltat teza marxistă despre legătura indisolubilă dintre afirmarea dreptului fiecărui popor de a-și hotărî singur soarta și lupta pentru *transformarea progresistă a societății* în direcția socialismului. El s-a ridicat cu hotărîre împotriva acelora care — afirmînd că, în condițiile imperialismului, lozinca „statului național" s-ar fi „perimat" — opuneau în mod artificial lupta pentru dreptul popoarelor la crearea unui stat național propriu, luptei revoluționare a proletariatului pentru socialism. În opoziție cu aceste false concepții, Lenin a considerat imperios necesar ca proletariatul și partidele sale să lege lupta pentru transformarea socialistă a societății de un program consecvent revoluționar în problema națională, care să includă egalitatea deplină în drepturi a națiunilor, eliberarea tuturor popoarelor subjugate, garantarea pentru fiecare popor asuprit a dreptului de a-și crea un stat independent și suveran. Nu se poate duce lupta împotriva imperialismului, pentru socialism — sublinia Lenin — „*fără recunoaș-*

terea dreptului națiunilor la autodeterminare... Nu poate fi socialist proletariatul care se împacă cu o cît de mică violență din partea „propriei" sale națiuni împotriva altor națiuni. Fiecare națiune trebuie să capete dreptul la autodeterminare și aceasta va favoriza autodeterminarea oamenilor muncii".

2. *Determinările obiective ale rolului națiunii ca factor al progresului în lumea contemporană*

Evoluția națiunii constituie un proces *istoric*, determinat *legic*. Viitorul națiunilor existente în capitalism *nu este dispariția treptată pe calea contopirii lor* ca un corolar al integrării săvîrșite sub dominația capitalismului monopolist; *viitorul acestor națiuni stă în transformarea lor în națiuni socialiste ca urmare a înfăptuirii revoluției, a construirii orînduirii socialiste.* Națiunea nu este și nu poate fi depășită istoricește în capitalism, pentru că *nu și-a epuizat menirea*, rolul istoric. Viața demonstrează că evoluția colectivităților umane nu poate merge mai departe de națiune în capitalism, nu poate ajunge la formele care se vor naște pe terenul comunismului matur și victorios pe plan mondial, decît prin faza națiunilor socialiste, care realizează *o adevărată operă de renaștere națională* a popoarelor, o ipostază superioară istoricește a națiunii, o fază de înflorire și de manifestare multilaterală și îndelungată a acestei forme de comunitate umană.

Națiunea se dovedește a fi *o parte componentă* a societății omenești, aflată pe o anumită treaptă a dezvoltării sale. Tocmai de aceea, ea trebuie cercetată în viziunea interdependențelor în care intră în contextul social general. Categoria „națiune" nu definește decît o parte, un aspect, o latură a societății umane, și anume *o formă de colectivitate în care trăiesc oamenii.* Ea se încadrează între celelalte determinări ale formațiunii sociale : relațiile economice, structura socială, suprastructura de idei, relații ideologice, instituții. Este evident că toate aceste realități obiective reprezintă la un loc și împreună cu națiunea, — societatea umană, formațiunea socială. Națiunea se bazează pe elemente eterogene, înmănunchează laolaltă laturi și componente nu numai variate, ci și diferite ca natură și conținut, unele ținînd de viața materială a societății și de anumite raporturi ale societății cu natura : teritoriul. Evident, de aici nu decurge o fragmentare a națiunii în sensul că ea ar intra, prin diferitele ei trăsături definitorii, în diversele domenii ale vieții sociale; națiunea este un fenomen etnic-social distinct, avînd legături cu toate sferele societății, pe care le reflectă, cu care interferează, *dar în care nu se dizolvă.* În acest sens, națiunea este forma de comunitate a oamenilor în societatea capitalistă, în țările eliberate de sub dominația imperialismului, în societatea socialistă și, anticipînd, în primele etape ale comunismului. Tocmai de aceea, *evoluția națiunii este condiționată*, este determinată istoricește; ea nu face și nu poate face excepție de la această caracteristică legică a dezvoltării oricărui element component al formațiunii sociale. Dezvoltarea națiunii este determinată de cauze *obiective*, deoarece însuși caracterul comunității de viață economică, structura de clasă proprie națiunii, comunitatea vieții culturale sînt determinate în evoluția lor de relațiile sociale materiale și, în cadrul acestora, în primul rînd, de relațiile economice. Națiunea în integralitatea ei evoluează în pas cu dezvoltarea ansamblului vieții sociale, avînd în ultimă analiză ca fundament (la fel ca ansamblul în care este integrată) transformările ce se petrec în existenţa socială, în economie. Istoria apariţiei şi dezvoltării naţiunii demonstrează justeţea acestor teze. Înţelegerea condiţionării obiective, materiale a naţiunii este o parte esenţială a concepţiei materialiste cu privire la societate, a determinismului istoric marxist.

3. *Naţiunea socialistă—etapă superioară în realizarea rolului naţiunii ca factor al progresului în lumea contemporană.*

Înfăptuirea revoluţiei, construirea orînduirii socialiste aduc modificări substanţiale în starea naţiunii, în condiţiile ei de existenţă şi de afirmare, în locul şi rolul acestei forme de comunitate umană în viaţa socială. Înnoirea pe care făurirea socialismului a adus-o vieţii naţionale a poporului român, ca şi a oricărui popor care ia calea orînduirii socialiste, este profundă şi multilaterală. În comparaţie cu transformările pe care trecerea la socialism le aduce în alte domenii ale societăţii, această înnoire prezintă o serie de particularităţi legate de trăsăturile definitorii ale naţiunii şi care oglindesc îmbinarea, împletirea organică, intimă dintre *continuitate* şi *discontinuitate* în dezvoltarea naţiunii, în ce priveşte comunitatea de stat, cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare aliată cu ţărănimea muncitoare şi cu masele largi populare, sub conducerea partidului comuniştilor, ca premisă fundamentală a transformării naţiunii române în naţiune socialistă.

Trecerea la socialism a adus schimbări substanţiale în natura şi în conţinutul comunităţii de viaţă economică ca trăsătură a naţiunii; în urma creării bazei economice a socialismului s-a înfăptuit comunitatea de interese economice a întregii naţiuni, a întregului popor. Trecerea la socialism a modificat în mod substanţial această componentă a naţiunii, determinînd schimbări substanţiale, calitative în complexul economic naţional, care a devenit pe deplin unitar în condiţiile amplificării continue a relaţiilor economice externe cu toate ţările socialiste, precum şi cu ţări avînd o altă orînduire socială. În procesul construcţiei socialiste s-a înfăptuit unitatea naţiunii, a întregului popor. *Socialismul făureşte unitatea naţiunii*, o unitate *multilaterală*, care se referă la premisele ei economice, la situaţia şi raporturile dintre clasele şi categoriile sociale care o compun. O asemenea unitate e un fenomen necesar, legic, are o explicaţie deterministă, unitatea naţiunii fiind condiţionată din punct de vedere economic şi social, adică obiectiv, de trăsăturile care caracterizează economia şi structura social-politică a societăţii şi, totodată, a naţiunii socialiste. Comunitatea de interese economice este, totodată, premisa materială a unităţii multilaterale a naţiunii, a poporului, unitate politică, ideologică şi morală. *Unitatea pe plan economic* a naţiunii în condiţiile socialismului reprezintă elementul component al existenţei sociale care se reflectă în coeziunea strînsă, pe toate celelalte planuri, a rîndurilor naţiunii, a întregului popor. În anii făuririi noii orînduiri sociale s-au produs transformări esenţiale în structura de clasă, realizîndu-se îmbinarea organică a intereselor şi năzuinţelor tuturor cetăţenilor ţării, ceea ce stimulează şi pune în valoare capacităţile creatoare ale naţiunii. Au fost desfiinţate clasele exploatatoare, societatea fiind alcătuită din forţe sociale prietene: clasa muncitoare, ţărănimea, intelectualitatea şi alte categorii de oameni ai muncii, unite prin interesele şi aspiraţiile lor comune. Un puternic factor de cimentare a rîndurilor naţiunii, ale poporului, l-a constituit rezolvarea marxist-leninistă a problemei naţionale, *făurirea frăţiei dintre oamenii muncii din ţara noastră fără deosebire de naţionalitate.* După cum arată cercetarea istorică, poporul român s-a constituit pe teritoriul patriei, vieţuind aici neîntrerupt de la formare şi pînă azi, în ciuda tuturor încercărilor şi vicisitudinilor. Luptînd şi muncind pentru înflorirea patriei lor comune, oamenii muncii români şi cei aparţinînd naţionalităţilor conlocuitoare şi-au unit pentru totdeauna destinele, formînd împreună marea familie a României socialiste.

A. *Înflorirea multilaterală a fiecărei naţiuni socialiste — condiţie hotărîtoare a realizării rolului ei de factor al progresului în lumea contemporană.*

În condiţiile maturizării socialismului, naţiunea cunoaşte astăzi o evoluţie ascendentă şi îndeplineşte un rol important în progresul istoric şi în relaţiile internaţionale. Sensul fundamental al evoluţiei naţiunii socialiste îl constituie *înflorirea ei multilaterală.* În condiţiile României, înnoirea vieţii naţionale a poporului prin victoria orînduirii socialiste a deschis o epocă de dezvoltare susţinută, pe toate planurile, a naţiunii, de afirmare fără precedent a potenţelor sale creatoare.

Baza dezvoltării naţiunii o constituie progresul economic. În procesul construirii noii orînduiri a fost construită o economie socialistă în plină dezvoltare, care stă la temelia progresului multilateral al societăţii, a înfloririi naţiunii. Dezvoltarea forţelor de producţie în condiţiile contemporane, aplicarea în economie a celor mai noi descoperiri ale ştiinţei şi tehnicii nu numai că nu sînt îngrădite de menţinerea caracterului de economie *naţională* al economiei socialiste, dar găsesc în solul naţional posibilităţi practic nelimitate de realizare. Tocmai de pe acest sol se poate înfăptui şi se înfăptuieşte un astfel de *progres economic* care asigură punerea în valoare a resurselor economice ale socialismului în interesul fiecărui popor, al fiecărei naţiuni care a păşit pe calea orînduirii noi. După cum arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu, dezvoltarea economică, industrializarea socialistă reprezintă *„o condiţie a lichidării într-un termen scurt a înapoierii moştenită din trecut, a întăririi independenţei naţionale, a ridicării nivelului de bunăstare şi civilizaţie a întregului nostru popor”* [17].

B. *Socialismul dă un nou impuls spiritual în realizarea rolului naţiunii.*

Schimbări importante s-au produs, totodată, în *profilul spiritual al naţiunii* socialiste. Crearea orînduirii socialiste a însemnat făurirea unei culturi socialiste comune a întregii naţiuni, a întregului popor, care a preluat patrimoniul cultural progresist al trecutului, tot ceea ce a fost cu adevărat valoros în creaţia şi în cunoaşterea umană de-a lungul timpului, patrimoniu pe care l-a ridicat pe o treaptă superioară. Spiritualitatea naţiunii noastre socialiste s-a îmbogăţit şi se îmbogăţeşte necontenit cu valori care oglindesc noile realităţi sociale, se dezvoltă ştiinţa, arta şi literatura, învăţămîntul, cultura socialistă în întregul ei devenind un bun comun al întregii naţiuni, al întregului popor. În anii făuririi noii orînduiri sociale, cultura şi conştiinţa socialistă au adăugat şi continuă să adauge noi straturi fertile pe solul adînc al culturii şi conştiinţei naţionale înaintate, moştenire a trecutului poporului. Rămînînd ea însăşi sub raportul naţionalităţii — ceea ce exprimă continuitatea vieţii naţionale a poporului — *naţiunea noastră este astăzi alta prin premisele şi componentele ei social-istorice, prin nivelul dezvoltării ei economice şi culturale*, prin caracterul evoluţiei şi rolul său în dezvoltarea istorică a ţării, precum şi prin ansamblul relaţiilor sale internaţionale.

---

[17] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la grandioasa adunare populară din piaţa Republicii cu prilejul sărbătoririi împlinirii a 125 de ani de la revoluţia din 1848 şi a unui sfert de veac de la naţionalizarea principalelor mijloace de producţie*, în „Scînteia” nr. 9542, din 17 iunie 1973, p. 3.

Aşadar, o componentă esenţială şi, totodată, un semn distinctiv al evoluţiei naţiunii socialiste este *dezvoltarea continuă a culturii*. Dezvoltarea societăţii socialiste include ca un element esenţial îmbogăţirea spirituală a poporului, înflorirea multilaterală a culturii naţionale ca o cultură socialistă. Dezvoltarea noii conştiinţe — politice, juridice, morale etc. — pune în lumină *progresul pe care înflorirea naţiunii îl aduce pe plan spiritual*, ca factor puternic de mobilizare a capacităţilor creatoare ale naţiunii pentru înaintarea întregii societăţi pe calea civilizaţiei socialiste. Partidul nostru desfăşoară o amplă activitate pentru preluarea de pe poziţiile socialismului a tot ceea ce a fost înaintat în creaţia din trecut şi, în acelaşi timp, pentru afirmarea creaţiei originale, ceea ce reflectă concludent, *îmbinarea naţionalului şi universalului în creaţia spirituală*, una dintre caracteristicile de bază ale înfloririi culturii socialiste constituind-o *vocaţia, destinaţia, finalitatea sa de masă, populară*. Totodată, înflorirea culturii socialiste a patriei noastre *include dezvoltarea culturală a naţionalităţilor* conlocuitoare. Dispunînd de o bază materială în continuă dezvoltare, bucurîndu-se de grija şi de sprijinul partidului şi al statului socialist, funcţionează numeroase şcoli, se dezvoltă creaţia literară, artistică, activitatea culturală-educativă de masă în limbile naţionalităţilor conlocuitoare. Înflorirea culturii socialiste, transformarea sa reală într-un bun al întregului popor pun în evidenţă *marea forţă de creaţie de care dispune naţiunea*, pe toate planurile activităţii umane, explică şi ea rolul pe care naţiunea socialistă îl are în progresul noii orînduiri sociale.

C. *Perfecţionarea formelor de organizare şi conducere — condiţie a realizării rolului naţiunii în lumea contemporană.*

Rolul crescînd al naţiunii în progresul societăţii pe calea socialismului, schimbările survenite în raporturile sociale înlăuntrul ei, s-au produs şi se produc în condiţiile creşterii rolului clasei muncitoare de forţă socială conducătoare, întăririi alianţei muncitoreşti-ţărăneşti, a unităţii dintre muncitori, ţărani, intelectuali, a întregului popor în jurul partidului, a frăţiei de nezdruncinat statornicite între oamenii muncii fără deosebire de naţionalitate. Unitatea trainică a rîndurilor naţiunii, ale poporului se întemeiază pe *tendinţa esenţială de omogenizare socială*, de apropiere continuă a claselor şi a categoriilor sociale care compun naţiunea socialistă. Cea mai adîncă determinare obiectivă, istorică a acestui proces trebuie căutată în transformările care au loc în domeniul activităţii economice, în tehnică, în sfera conducerii vieţii sociale. În etapa actuală creşte rolul conducător al partidului în întărirea continuă a unităţii naţiunii, ca urmare a capacităţii sale de a cunoaşte în mod obiectiv, ştiinţific procesele ce se petrec în societate, de a sesiza fenomenele negative, curajul de a le supune deschis dezbaterii maselor largi, priceperea de a mobiliza forţele întregului popor la învingerea dificultăţilor, la promovarea a ceea ce este pozitiv, nou, fundamental în societate. Viaţa demonstrează că întărirea rolului conducător al partidului *reprezintă principala garanţie a înfloririi continue a naţiunii*, a înaintării neabătute a României pe calea socialismului şi comunismului.

Naţiunea română — în etapa făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate — cunoaşte importante *împliniri calitative*, care sintetic pot fi exprimate astfel: *a.* s-a înfăptuit *coeziunea economică* a naţiunii, s-au realizat noi paşi în *îmbinarea* intereselor economice, în exprimarea şi realizarea lor efectivă; în felul acesta — după cum releva tovarăşul Nicolae Ceauşescu — se deschid noi perspective în faţa naţiunii noastre socialiste; prin realizarea programului grandios de dezvoltare economico-socială se asigură poporului român o viaţă demnă, fericită şi independentă; *b.* s-au acumulat elementele necesare *maturizării conştiinţei naţionale*, care a devenit un factor important în înfăptuirea rolului complex al naţiunii socialiste; *c.* s-au perfecţionat formele de organizare şi conducere a naţiunii, a crescut capacitatea de analiză critică a măsurilor, a soluţiilor, decizia este tot mai bine *gîndită*, elaborată; *d.* naţiunea noastră se înalţă *cu demnitate* între naţiunile lumii, avînd o participare tot mai activă la circuitul internaţional de valori materiale şi spirituale.

Examinarea tuturor acestor aspecte — în multitudinea implicaţiilor lor economice, politice, spirituale — confirmă teza potrivit căreia, viaţa internă şi internaţională a popoarelor, dezvoltarea lor economică şi social-culturală, specificitatea multiplicării şi lărgirii relaţiilor dintre ele în condiţiile amplificării şi adîncirii interdependenţelor, departe de a nega rolul naţiunii, îl accentuează, marcînd sporirea menirii sale *în realizarea progresului în lumea contemporană*.

D. *Naţiunea socialistă — factor activ în schimbarea calitativă a vieţii internaţionale.*

Dezvoltarea naţiunii noastre socialiste, înflorirea sa multilaterală este completată de *amplificarea şi de diversificarea relaţiilor cu alte naţiuni*. Este demonstrat faptul că numai prin dezvoltarea economică, tehnică-ştiinţifică şi culturală, popoarele pot participa pe picior de egalitate şi pe baze reciproc avantajoase la circuitul mondial de valori materiale şi spirituale. Experienţa acumulată a arătat că respectul faţă de alte popoare şi faţă de dreptul lor la dezvoltare suverană şi independentă este menit *să întărească încrederea*, să înlesnească, să stimuleze relaţiile multilaterale dintre state şi popoare. România îşi dezvoltă necontenit relaţiile cu toate ţările socialiste, acţionează cu fermitate pentru întărirea prieteniei şi alianţei frăţeşti cu aceste ţări, punînd aceste preocupări în mod constant în centrul politicii sale externe. Totodată, ţara noastră acţionează pentru dezvoltarea cooperării cu toate statele lumii fără deosebire de orînduire socială, în spiritul respectului independenţei şi suveranităţii naţionale, al neamestecului în treburile interne, al interesului şi avantajului reciproc. Promovarea conceptului de securitate europeană, asigurarea sa, chiar în forma unui *sistem instituţionalizat* nu poate să ducă — şi nici nu se poate accepta asemenea idee, enunţată de unii autori[18] — la scăderea rolului naţiunii, la negarea suveranităţii naţionale. Principiile preconizate şi adoptate, metodele de lucru — politice şi chiar juridice, inclusiv *consensul* şi *rotaţia*[19] — sînt de natură a contribui la consolidarea *egalităţii naţiunilor* continentului, la realizarea atributelor suveranităţii naţionale.

Pe de altă parte, evoluţia vieţii politice naţionale şi internaţionale în ţările socialiste, creşterea rolului conducător al clasei muncitoare în fiecare ţară, a rolului partidului comunist — departe de a impune revenirea la unele forme de *coordonare* prin organisme politice exterioare[20] — demonstrează convingător *capacitatea* partidelor din fiecare ţară socialistă de a conduce cu competenţă destinele mişcării muncitoreşti, construcţiei socialiste, ţinînd seama de experienţa acumulată de mişcarea comunistă şi muncitorească internaţională.

Evoluţia naţiunii, *a. progresul* ei continuu — economic, social, politic, ştiinţific-tehnic şi cultural-educativ — şi *b. afirmarea* tot mai viguroasă pe arena internaţională sînt două laturi, două faţete ale unui proces unic : *înflorirea multilaterală, pe toate planurile, a naţiunii noastre socialiste, în prezent şi în perspectivă.*

4. *Unele aprecieri concluzive cu privire la rolul naţiunii ca factor al progresului în lumea contemporană.*

În lumina tezelor fundamentale ale materialismului dialectic şi istoric şi pe baza analizei aprofundate efectuate de către partidul nostru cu privire la trăsăturile caracteristice, la esenţa şi la coordonatele dezvoltării naţiunii în condiţiile socialismului, este demonstrat faptul esenţial că naţiunea este *un fenomen vital al epocii*, avînd *un rol motrice important în progresul istoric*, nu numai în prezent, ci şi pentru perspectivele ei pe o perioadă destul de îndelungată. Sînt tendinţe fundamentale în evoluţia naţiunii, semnificative în elucidarea şi aprofundarea trăsăturilor şi particularităţilor dezvoltării societăţii omeneşti, înfăptuirii *progresului întregii umanităţi.*

---

[18] Vezi, Etienne Hirsch, *Relations between the Officials of the European Communities and the Governments of the Member — States*, în „The New Politics of European Integration" The Macmillan Press, Ltd., 1972, p. 57—60.

[19] Vezi, *Recomandările finale ale consultărilor de la Helsinki*, loc. cit., p. 5—6.

[20] Vezi, V.V. Alexandrov, *Lenin i Komintern. Iz istorii razrabotki teorii i taktiki mejdunarodnogo dvijennia*, Mîsli, Moskva, 1972, p. 417 şi urm ; unii autori susţin că ideile anterioare cu privire la organismele internaţionale „*definesc strategia şi tactica comuniştilor în mişcarea de eliberare naţională în condiţiile contemporane*". (G. Akopov, *V. I. Lenin i Komintern*, în „Kommunist", nr. 6, aprilie, 1973, p. 120).

DETERMINISM ŞI STRUCTURALISM

DE

CĂLINA MARE

Deseori dezvoltarea filozofiei s-a realizat prin înglobarea unor noi concepte şi teorii, apărute iniţial în diverse discipline particulare şi abia apoi dovedind semnificaţii generalizatoare, de ordin filozofic. Astfel, una din înnoirile esenţiale ale filozofiei contemporane se realizează prin înglobarea conceptelor structurale, în corelaţie cu plusul de informaţii şi de interpretare oferit de către teoria probabilismului şi cibernetică. Meritul acestor înnoiri constă, pe de o parte, în posibilitatea de a realiza o corelare cu patrimoniul categorial tradiţional şi, pe de altă parte, de a depăşi acest patrimoniu în adîncime. Poate deveni astfel semnificativă dialectica conceptelor de element, structură, sistem, structuralitate, în raport, de pildă, cu categoriile tradiţionale de calitate, conţinut-formă, esenţă — fenomen, parte-întreg, dar poate fi şi mai interesantă şi mai rodnică în consecinţe corelarea categoriilor structuralismului cu cele ale determinismului.

*

De la început s-ar putea face precizarea că determinismul, ca teorie a realului, în sensul cel mai larg conceput astăzi de filozofia marxistă, vizează două planuri: a) planul alcătuirii şi funcţionării lucrurilor şi proceselor, oferind, cu preponderenţă, răspunsul la întrebarea *cum?*; b) planul, mai profund, al mecanismelor de producere a stărilor determinate, existente la un moment dat, plan în care apare nevoia mai profundă de a răspunde la întrebarea: *de ce?* Cele două planuri se întrepătrund cum e şi firesc: uneori răspunsul la întrebarea *cum?*, pentru un nivel, cuprinde în sine, totodată, răspunsul la întrebarea *de ce?*; iar alteori, explicarea mecanismelor de funcţionare a unui sistem cuprinde în sine, în bună măsură, şi răspunsul la întrebarea *cum?* şi cel la întrebarea *de ce?* Mai mult decît atît, în contextul investigaţiei contemporane, cele două planuri fundamentale ale cercetării se împletesc şi pentru că descrierea

Rev. filoz., 20, 9, p. 1001–1008, Bucureşti, 1973.

științifică presupune prezența unor elemente explicative, iar explicația, oricît de profundă, este întoarsă cu fața spre aspectele descriptive.

Numeroase concepții deterministe contemporane înclină spre o soluție globală, care vizează corelarea aspectelor amintite. Iar dintre toate acestea, cele mai mari șanse de viabilitate și progres le au principiile determinismului materialist dialectic, teorie în care se îmbină organic planul constatativ cu cel explicativ și în care dialecticitatea soluțiilor, semnalînd prezența factorului întîmplător pentru înțelegerea tuturor zonelor realului, se corelează cu necesitatea, pe fondul distincției dintre posibil și real și înglobează în sine, astfel, interpretarea probabilistă.

În evoluția sa, determinismul stabilește puntea de legătură între categoriile tradiționale și ideile noi ale probabilismului, ale ciberneticii, ale teoriei informației, ale teoriei structurale.

Raportat la determinism, structuralismul ni se înfățișează ca o teorie, cu rădăcini în filozofia tradițională a părții și întregului, a conținutului și formei, a esenței și fenomenului, care reliefează ordinea existentă în Univers și reușește să explice sporul calitativ constatat în diverse sisteme prin ideea integralității, izvorînd din acțiunea reciprocă a elementelor constitutive. Progresele realizate de structuralism se pot răsfrînge pozitiv asupra determinismului, pe cîteva planuri : în primul rînd, contribuind la adîncirea relației dintre planul descriptiv, constatativ și cel explicativ al determinismului ; în al doilea rînd, la elucidarea corelației dintre răspunsurile la întrebarea *cum?* și la întrebarea *de ce?*, corelație din care aspectul structural de ordine și ideea interacțiunii nu pot lipsi.

Asemenea determinismului, structuralismul, ca teorie a structurilor, se referă la o gamă întreagă de interpretări, care se întinde, printr-o multitudine de teorii constructivist-convenționaliste, de la idealismul platonician pînă la materialismul cel mai consecvent, precum și de la atitudini predominant statice, tributare unei viziuni metafizice, spre cele mai autentice soluții dialectice, străbătute de conștiința însemnătății dinamismului [1]. El se grefează, astfel, pe fondul soluțiilor filozofice fundamentale ce răspund la problema naturii existenței, a modului de a fi al acesteia sau al unor zone ale ei (cum ar fi, de pildă, zona conștiinței umane sau mai restrîns, cea a creațiilor spirituale). Or, dacă acceptăm acest punct de vedere — și el mi se pare convingător —, atunci rezultă două concluzii centrale : a) subordonarea structuralismului față de concepțiile filozofice fundamentale [2] și b) posibilitatea de ierarhizare a valorii de adevăr pe care o conțin diverse interpretări structuraliste, ierarhizare din care rezultă concluzia că cel mai viabil structuralism este cel grefat pe o orientare materialist-dialectică.

În consecință, cred, este neîntemeiată identificarea absolutizantă a structuralismului cu unele variante de largă răspîndire din gîndirea filozofică contemporană, vizînd cu deosebire zonele lingvistice, etnologice, psihologice, ale cercetării ființei umane, cu exagerările caracteristice în care este luat în considerare mai cu seamă datul sincronic și în care structurile sînt considerate, în ultimă instanță, ca aparținînd conștiinței.

---

[1] Jean Viet, *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales*, Ed. Mouton, 1965.

[2] J. Piaget, *Le structuralisme*, PUF, Paris, 1968, p. 123.

Cercetătorii francezi Louis Millet şi Madeleine Varin d'Ainvelle remarcă în glumă că — în *calitatea sa de modă* — structuralismul pare să fi „izbucnit'' pe malurile Senei în arondismentele V şi VI, în deceniul al şaptelea, dar că, *în realitate*, el are rădăcini mult mai complexe şi mai profunde în prezent [3].

Dacă acceptăm interpretarea mai cuprinzătoare a structuralismului ca teorie a structurilor, atunci am putea evidenţia o istorie a teoriilor structuraliste, avîndu-şi premisele în generalizările ce introduc conceptul de ordine şi de integralitate, în care întregul e ireductibil la suma părţilor. După cum reliefează cercetătorii sovietici I.V. Blauberg, V.N. Sadovski, E.G. Iudin, cunoaşterea umană în ansamblul ei s-a dezvoltat în cadrul dihotomiei reducerii la elemente şi a integralităţii, posibilităţile incluse în această dihotomie nefiind nici acum epuizate [4]. În evoluţia acestei dihotomii, treptat accentul a căzut pe ideea de *integralitate*, în aşa fel încît în cadrul teoriilor structuraliste a devenit centrală *preocuparea sistemică*. Ca şi alte probleme mari ale filozofiei şi ale ştiinţei, ca problema atomismului, problema infinităţii, ca să nu mai reamintim pe cea a determinismului, şi problema structuralismului a apărut mai întîi în filozofie, şi-a dovedit rodnicia metodologică în ştiinţă, împletindu-se apoi în permanenţă cu meditaţia filozofică, pe care o îmbogăţeşte mereu.

Ideea întregului a rodit din punct de vedere metodologic mai curînd în ştiinţele naturii, cu deosebire în cele biologice de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, dar ea nu a întîrziat să-şi dovedească fertilitatea nici în domeniul fenomenelor umane, iar din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, orientările structuraliste din domeniul naturii şi cel al omului se întrepătrund şi se potenţează reciproc. Prezenţa gîndirii structuraliste în ştiinţele naturii, gîndire care a progresat de-a lungul istoriei ştiinţelor, este un fapt evident realizat, înaintea pătrunderii acestei gîndiri în ştiinţele sociale.

★

De la apariţia sa şi pînă în zilele noastre, gîndirea marxistă stă la temelia gîndirii sociale ştiinţifice, marcînd trepte de aprofundare, implicit a interpretării sociale structuraliste şi de integrare a aspectelor noi, ale diverselor orientări, în ansamblul concepţiei sale filozofice.

În primul rînd, marxismul poate include şi include efectiv în sine cele mai viabile teze ale structuralismului, dezvoltat ca o preocupare teoretică şi metodologică relativ independentă, întrucît el însuşi poate fi considerat ca unul din întemeietorii teoriei structuraliste, mai cu seamă pentru domeniul social, dar şi pentru teoria mai generală a sistemelor. Lévi-Strauss, de pildă, în repetate rînduri, a recunoscut influenţa lui Marx asupra dezvoltării concepţiilor sale structuraliste.

Pe de altă parte, în marxismul originar şi cu atît mai mult în formele sale contemporane, se dezvăluie limpede complexitatea corelaţiilor ce se pot stabili între abordarea structurală şi cea deterministă în toate ipostazele sale naturale şi sociale. Marxismul a oferit o prezentare complexă a structurii sociale în general, a tipurilor concrete de existenţă a acestei structuri, demonstrînd rolul crescînd al integralităţii sociale şi sporul calitativ, rezultat din interacţiuni, în trecerea de la un sistem la altul. În cercetarea lui Marx este foarte interesant de urmărit modul reconstruirii multilaterale a structurii obiectului, pe baza metodei ridicării de la abstract la concret. Cu deosebire această afirmaţie se poate ilustra prin analiza pe care o face societăţii capitaliste, pornind de la celula ce concentrează în sine esenţa capitalismului, marfa. Abordarea structurală—astfel înţeleasă — obligă totodată la depăşirea construcţiilor întemeiate pe legătura cauzală univocă şi, mai general, pe determinismul linear, permiţînd şi impunînd corelarea cu cauzalitatea complexă, cu comportamentul probabilist, nelinear al fenomenelor, cu luarea în considerare a factorilor întîmplători, cu acţiunea reciprocă dintre întreg şi părţile sale. Astfel, explicarea structurală a societăţii de către marxism este strîns legată de o interpretare deterministă complexă, realizîndu-se între ele o întrepătrundere extrem de convingătoare.

---

[3] Louis Millet et Madeleine Varin d'Ainvelle, *Le structuralisme*, Paris, Ed. universitaires, 1970.

[4] I.B. Blauberg, V.N. Sadovski, E. G. Iudin, *Sistemnii podhod*: *predpostiki, problemî, trudnosti*, Izd. Znanie, Seria filosofie, 1969.

De altfel, teoretizările în literatura marxistă contemporană au mers pe linia sublinierii dinamismului structurilor, ca fiind esenţial din unghiul de vedere al înţelegerii dialectice, atît al funcţionării sistemelor, cît şi al schimbării lor, în caz particular — al dezvoltării lor. Întrucît gîndirea marxistă nu poate rămîne străină de o orientare atît de discutată ca structuralismul contemporan, este firească preocuparea sa sistematică de raportare la toate variantele structuraliste, fie cele manifestate în discipline particulare, fie cele de cuprindere filozofică generală cu semnificaţii ontologice şi gnoseologice de largă viziune. În acest sens, putem aminti contribuţia lui B.M. Kedrov la analiza formelor de mişcare ale materiei din punct de vedere structural şi genetic, în strînsă legătură cu progresele de psihologie şi epistemologie genetică a lui Piaget.

*

Sînt demne de reliefat diferitele puncte de vedere care s-au limpezit pe parcursul criticii îngustimilor structuralismului negenetic, static, anistoric şi subiectivist în funcţie de orientarea ontologico-epistemologică a autorilor acestor critici. În cadrul acestei critici, s-au dezvoltat şi s-au ciocnit diverse păreri chiar în interiorul gîndirii marxiste, iar din aceste ciocniri s-au decantat cîteva concluzii majore, care se pare că reprezintă în momentul de faţă un bun cîştigat în cadrul orientării marxiste. Astfel, teoria marxistă contemporană poate corela, într-un tot, investigaţiile problemelor teoriei sistemelor şi ale cercetărilor structurale şi de aceea, cred, este neîndreptăţită ignorarea unor realizări ale structuralismului sau ale teoriei sistemelor, pe motivul neajunsurilor acestora.

Un prim pas în această direcţie îl reprezintă corelarea dintre teoria *sistemelor* şi teoriile *structuraliste*, căci cu toate deosebirile existente, teoria generală a sistemelor nu poate trece cu vederea realizările diverselor orientări structuraliste, după cum o teorie structuralistă complexă nu poate face abstracţie de ceea ce este esenţial şi general în teoria sistemelor.

Studiul diverselor modalităţi de structurare şi al rezultatelor acestora a permis ierarhizarea diferitelor *tipuri de sisteme* cu evidenţierea principiilor de funcţionare. De la sistemul înţeles ca ansamblu de elemente, posedînd anumite proprietăţi ce rezultă din *corelarea* elementelor, astfel încît relaţia reciprocă dintre elemente, dintre elemente şi sistem, să fie răspunzătoare în esenţă de stabilitate şi de schimbările reciproce, se poate trece la specificul *sistemelor cibernetice* în care esenţială este autoreglarea. Dincolo de aceste precizări, se impune constatarea că în sistemele umane zona materială şi cea spirituală se îmbină, iar datorită împletirii forţei de reflectare cu cea de construcţie a activităţii spirituale, putem să distingem apariţia şi existenţa relativ de sine stătătoare a *sistemelor ideale*, în cadrul cărora sistemele logico-matematice ocupă un loc aparte. Nu rareori în literatura contemporană, distincţia dintre structurile logico-matematice şi cele aparţinînd realităţii obiective a fost corelată şi cu reliefarea a două tipuri de necesitate: cea „logico-matematică'' şi cea „fizică'', cea real obiectivă, între care s-au evidenţiat diferenţe calitative. Legătura dintre structuralism şi determinism a fost semnalată încă în cadrul unor concepţii filozofice şi teorii ştiinţifice particulare, apărute înainte de constituirea de sine stătătoare a teoriei sistemelor şi a punctului de vedere structuralist. Am mai subliniat înainte că din abordarea problemei de către Jean Piaget poate fi reţinută atît ideea *genezei structurilor*, cît şi cea a *structurii genezelor*, la care marxismul adaugă *ideea de procesualitate şi dezvoltare a structurilor*, precum şi pe cea de *structură a procesualităţii şi a dezvoltării*. Obiecţiei aduse de pe poziţii riguros formaliste că etapele diacronice (geneza şi dezvoltarea sistemelor) nu posedă încă expresii formalizate, i se poate răspunde că aceasta nu justifică deloc punerea sub semnul întrebării a *structurii genezelor* şi a *structurii dezvoltării*, care se impun în faptele de experienţă.

Este clar că soluţiile marxiste sînt mai complexe şi mai profunde decît cele oferite de Jean Piaget, întrucît ele îmbrăţişează explicit întreaga gamă a problemelor din punct de vedere filozofic, găsind justificarea acestui unghi de vedere.

*

Corelarea teoriei structurilor cu teoria determinismului în viziunea marxistă contemporană presupune două planuri de abordare : a) planul funcţionării, al desfăşurării sistemelor odată constituite, plan în care relaţia cu determinismul apare sub forma analizei mecanismelor de funcţionare fie ca reproducere constantă, fie ca reproducere lărgită, modificată calitativ ; şi b) planul genezei structurilor, al apariţiei unor structuri din altele anterioare (şi aici se pune în discuţie apariţia de noi tipuri de interacţiuni, în caz particular — trecerea de la inferior la superior).

În funcţionarea oricărui sistem se evidenţiază un determinism intern, cu tendinţă sporită spre sisteme mai complexe. Iar în acest determinism intern se poate vorbi, pe de o parte, despre *interdependenţa dintre elementele* care alcătuiesc ansamblul, pe de alta, despre relaţiile dintre elemente şi sistem. Ambele aspecte ale interdependenţelor sistemice presupun o anumită coexistenţă a acţiunilor reciproce, căci altfel nu ar putea fi concepută integralitatea.

Aspectul cauzal al relației dintre elemente se relevă în interacțiunea lor. Fiecare element acționează asupra celorlalte și suferă acțiunea lor, este activ și pasiv în același timp, produce schimbări și suferă schimbări și, în acest sens, îndeplinește concomitent funcția de cauză și efect. Relația dintre elemente și sistem este însă și mai interesantă, căci pe de o parte, sistemul apare, la constituire, ca efect al acțiunii reciproce structurante a elementelor (dacă realizăm o relativă izolare, știind că e vorba și aici de o anumită idealizare), dar, pe de altă parte, sistemul, o dată apărut, exercită asupra elementelor constitutive o funcție de supradeterminare (în terminologie althusseriană), care are evident componentele sale cauzatoare, pe fond de condiționare. Louis Althusser atrage atenția asupra contextului complex de factori în cadrul căruia se desfășoară acțiunile decisive ale contradicției fundamentale în viața socială [5].

Deosebit de interesantă pentru înțelegerea mai complexă a desfășurării proceselor sociale apare în acest sens ideea de ,,bloc istoric'' a lui Gramsci, în care se poate, credem, vedea teza acțiunii de sistem [6]. Tocmai aceste încercări de teoretizare sînt elogiate de Althusser.

În rețeaua de interacțiuni, caracteristică funcționării unui sistem, se pot evidenția fie mecanisme de autoreproducere a structurilor, cu componenta lor cauzală, fie mecanisme de modificare, avînd de asemenea o componentă cauzală esențială. Eroarea fundamentală a structuralismului negenetic constă în incapacitatea de a vedea această legătură (ca la Lévi-Strauss) sau din negarea ei explicită (ca la Sébag).

În opoziție cu acest punct de vedere se conturează nevoia resimțită de Althusser de a îmbina ambele aspecte, creînd conceptul de cauzalitate structurală. Cauzalitatea structurală pentru Althusser nu este decît *cauzalitatea proprie structurii*, deci o supradeterminare, rezultat al unor interacțiuni indisociabile, care organizează toată rețeaua contradicțiilor interne ale unei societăți. Este un mod de delimitare față de structuralismul negenetic, ce rupe cauzalitatea de structură, chiar dacă în cazul lui Althusser se menține tendința de a reduce diacronicul la o logică sincronică.

Realitatea impune luarea în considerare, la orice nivel, a corelării dintre *sincronic și diacronic*. Mai mult decît atît. Neexistînd repaos, stabilitate absolută, echilibru absolut, este necesară raportarea echilibrului relativ la dinamism, deci *explicarea echilibrului în cazul dinamismului*, precum și *explicarea dinamismului în cadrul echilibrării* (cu componentele cauzale respective).

Procesele se desfășoară în coexistență și succesiv.

Întrucît ritmurile temporale sînt diferite la diferite procese, discontinuitățile apar pe fondul unor continuități de interacțiuni, după cum și invers, continuitățile se nasc și din suprapunerile parțiale ale discontinuităților (prin analogie cu tehnica cinematografică).

Rețeaua complexă de interacțiuni, la nivele diferite, obligă la considerarea sistemului ca un polisistem. Și aici, desigur, este necesară sublinierea că, cu cît sistemul este mai complicat, cu atît avem de a face cu angajarea diferitelor nivele în forme şi dimensiuni distincte, în coexistenţa lor, deci sincrone.

---

[5] L. Althusser, *Contradicție și supradeterminare*, în *Citindu-l pe Marx*, București, Edit. politică, 1970, p. 18 și 28.

[6] A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, 1948, p. 40, 189, 258.

Din punct de vedere metodologic se impune stabilirea unui factor de configuraţie, care permite reunirea într-un întreg a nivelelor explicative, factor, care să precizeze atît domeniul de acţiune al nivelelor respective, cît şi legătura dintre nivele.

Dobîndeşte, în acest sens, însemnătate ideea după care în variantele sale viabile, structuralismul trebuie să se bazeze pe abordări interdisciplinare. Constatarea dependenţelor concomitente lărgeşte înţelegerea cauzalităţii interne şi face posibilă corelarea ei cu cauzalitatea externă. Cercetătorul sovietic D.F. Frolov, acum mai bine de un deceniu, a lansat în acest sens conceptul de *cauzalitate integrală*.

Mai general se poate vorbi despre un *determinism global* al diverselor nivele, în cadrul căruia determinismul intern să fie corelat cu cel extern.

Depăşind izolarea, idealizant acceptată la un moment dat al analizei, este necesară cercetarea, din unghi de vedere determinist, *a relaţiei sistemului dat cu mediul ambiant şi cu elementele componente*, ele însele, deseori, sisteme relativ autonome.

Aici intervine evident distincţia dintre *tipul de cauzalitate imanentă* şi *tipul de cauzalitate tranzitivă*, precum şi nevoia corelării lor.

Cauzalitatea tranzitivă apare, pe de o parte, ca acţiune a factorilor din exterior, iar pe de alta, ca acţiune a structurii intime a elementelor componente, structură în care principiile de funcţionare sînt deosebite calitativ de cele ale sistemului înglobat. În acest context, s-ar putea exemplifica specificul comportamentului statistic al microobiectelor în funcţie, în primul rînd, de structura lor intimă, sau, invers, depăşirea biologicului prin social.

Dar, în ambele cazuri, este vorba de cercetarea *limitelor de jos şi de sus* ale unui sistem *ca sistem*, dincolo de care dispare semnificaţia principiilor de interacţiune care îl definesc.

Problema *cauzalităţii tranzitive* se pune şi în alt context, în trecerea de la o structură la alta, cînd pe primul plan se află succesiunea şi nu coexistenţa. Or, aici, aşa cum am mai văzut, genezele presupun structuri, aspecte de ordine, nefiind prizoniere ale hazardului pur în nici un domeniu al realului.

După cum se ştie, în 1970 a stîrnit o deosebită vîlvă eseul de filozofie biologică al lui Jaques Monod *Le hasard et la nécessité*. Încercînd să stabilească o corelaţie între ordine şi dezordine, între necesitate şi întîmplare, Jaques Monod ajunge la concluzia şocantă că Universul este alcătuit fie din procese şi aspecte absolut necesare, fie din aspecte întîmplătoare, deseori reductibile la cazuri cu probabilitate quasi-nulă, la cazuri de singularitate. Sprijinindu-se pe datele biochimiei în problemele eredităţii, dar depăşindu-le printr-o interpretare sui-generis, în spiritul ideilor de mai sus, J. Monod ajunge la concluzia că fenomenul biologic şi apoi cel uman sînt singularităţi în Univers, expresii ale unor factori întîmplători de probabilitate quasi-nulă. În universul lui Monod, gîndit în jocul de umbre şi de lumini netede ale hazardului şi necesităţii, ambele absolutizate, nu există loc pentru treceri, ca şi cum din geneze ar fi fost eliminat necesarul, iar din funcţionarea structurilor — întîmplătorul.

Or, gîndirea dialectică relevă, pe drept cuvînt, nevoia de a depăşi această orientare unilaterală. În această critică, poziţia marxistă insistă din nou asupra specificului devenirii biologice, unde trebuie luată în considerare interacţiunea dintre mediu şi sinteza genetică în cursul dezvoltării. Noţiunea de structură autoreglatoare depăşeşte individul şi populaţia, pentru a îngloba complexul : mediu, fenotip şi ansamblul genetic al populaţiei.

În teoria generală a sistemelor se precizează pe lîngă rolul crescînd al integralităţii în trecerea de la un sistem inferior la altul superior şi diferenţele dependenţei sistemului de elemente sau subsisteme, în funcţie de capacitatea lor mai mare de a exprima sau întruchipa esenţele semnificative pentru ansamblu. Tocmai de aceea, în progresul societăţii socialiste şi, apoi, al celei comuniste, concentrarea atenţiei formative spre afirmarea multilaterală a individului, în contextul organizării cibernetice a structurilor sociale, va duce imperios la creşterea rolului personalităţii în societate, deci la o sporire a semnificaţiilor creatoare individuale.

Aceasta atrage după sine complicarea relaţiilor interumane şi deci sporirea dificultăţilor în conducere. Esenţială este însă, prospectiv, creşterea ritmurilor progresului social, precum şi desăvîrşirea omenescului.

Iată doar cîteva aspecte ale posibilei corelări dintre structuralism şi determinism în lumina progreselor realizate de gîndirea marxistă contemporană, bineînţeles, pe fondul progreselor ştiinţelor particulare.

ORIENTĂRI ÎN FUNDAMENTAREA EPISTEMOLOGICĂ A SOCIOLOGIEI

DE

H. CULEA

Preocuparea strict epistemologică în sociologie este relativ recentă. Sub alte forme înrudite ca spre pildă teoria cunoașterii sociologice, metodologia cercetării sociologice, logica sociologiei ș.a., această preocupare a apărut însă odată cu ivirea sociologiei ca disciplină.

Astfel, încă de la finele secolului trecut, progresele remarcabile în științele exacte au reținut în asemenea măsură atenția unor sociologi de seamă ca Solvay, Winiarski, Haret, Oswald, Pareto, Carlo ș.a. încît aceștia au căutat să transpună mai mult sau mai puțin aidoma în propriul lor domeniu de cercetare metodele acestor științe. În același timp însă, o altă falangă de sociologi, aparținînd așa-numitului curent „neodiltheyan'', se găsea la antipod afirmînd autonomia teoretică și metodologică a disciplinelor social-umane. Progrese remarcabile nu s-au înregistrat, ce-i drept, nici de o parte nici de cealaltă, fapt pentru care după mai multe decenii, preocuparea epistemologică în sociologie continua să fie cantonată cînd în orientarea „autonomistă'' (pledîndu-se pentru specificitatea logicii cunoașterii sociologice) cînd în cea pozitivistă (pledîndu-se pentru unitatea logică a științei). În acest ultim sens argumentul filozofic invocat cu precădere, este acela al unității indestructibile a logicii științei. Replica neodiltheyană invocă argumentul eteronomiei fenomenelor naturii, societății și gîndirii și deci dualitatea dintre domeniul noologicului și cel al nomoteticului, respectiv dintre disciplinele hermeneutice și cele analitice.

Problema specificului cunoașterii sociologice se pune desigur în legătură cu *natura obiectului reflectat*, cu *metodologia și instrumentația cunoașterii* folosite, cu *structura logică* imanentă enunțurilor sociologice, în sfîrșit cu *validitatea și obiectivitatea* acestor enunțuri.

Argumentele aduse de neodiltheysm în aceste direcții se referă în consecință la deosebirile de esență dintre științele spirituale și cele ale naturii exprimate în cuplurile quasi-antinomice ; nomotetism-cazuistică (discipline individualizatoare) ; explicare-înțelegere ; esențialism-fenomenalism ;

Rev. Filoz. 20, 9, p. 1009–1017 București, 1973.

cantitativism-calitativism; „wertfrei" (non-valorificare)-valorizare acută; atemporalism-istorism; nonantropomorfism-normativism; cunoaştere dezinteresată-cunoaştere angajată ş.a.m.d. În revanşă, neopozitivismul refuză dreptul de cetate în epistemologie a unor argumente de acest ordin.

Întrucît poziţiile tranşante ale celor două curente s-au dovedit a avea la bază o concepţie prea puţin maleabilă (atît faţă de demersurile ştiinţelor naturii cît şi a celor social-umane), o seamă de curente şi poziţii intermediare şi-au făcut curs în ultimele decenii permiţînd printre altele şi afirmarea epistemologiei sociologiei.

Diverşi autori tratează deci azi sub denumirea de epistemologie a sociologiei atît o problematică avînd iz neo-diltheyan şi weberian (problema valorii, a obiectivităţii, a normativismului, a istorismului, a comprehensivismului şi hermeneuticii, a esenţialismului ş.a.) cît şi una de factură strict pozitivă (problema operaţionalismului, logisticii, matematizării, axiomatizării etc, — cu referire la cunoaşterea şi cercetarea sociologică). Ultima orientare se dovedeşte întrucîtva predominantă în literatura de specialitate produsă în ultima vreme. Literatura marxistă în problemă — din păcate relativ redusă — relevă totuşi tendinţa unei „drepte cumpene" între gnoseologic şi logic în tratarea chestiunilor de epistemologie a sociologiei. Este o soluţie cu reale virtuţi euristice avînd în vedere, pe de o parte, insuficienta dezvoltare actuală a teoriei logice a ştiinţei sociologice, iar pe de altă parte, impasul în care se ajunge reducînd problematica cunoaşterii sociologice doar la aspectele ei formal-logice.

În studiul de faţă mă voi strădui să aduc cîteva argumente care să evidenţieze caracterul euristic al acestei soluţii.

Un prim argument în acest sens mi se pare a fi însăşi *solidaritatea* existentă între problemele gnoseologice, metodologice şi cele strict epistemologice ale sociologiei. O tratare pur logică a enunţurilor sociologiei, fără a ţine seama de „materia socială" la care acestea se referă cît şi la metodele concrete prin care realitatea socială poate fi cunoscută — nu conduce decît la stabilirea unor deziderate epistemologice, proprii în general ştiinţei dar, în mai mică sau mai mare măsură, inadecvate disciplinei aici avută în vedere. Inadecvată cel puţin la ora actuală, cînd starea de „pregătire" a cercetării sociologice în vederea operaţionalizării, logisticizării şi matematicizării demersurilor ei este cu totul nesatisfăcătoare şi parţial imposibilă chiar. Spun parţial imposibilă întemeindu-mă printre altele şi pe unele consideraţii valide cuprinse chiar şi în „neodiltheysm".

Solidaritatea problemelor sociologiei mai implică însă şi un alt aspect, de obicei neglijat. Se consideră astfel că unele probleme sociologice se pretează exigenţelor formale ale epistemologiei ştiinţelor exacte, iar altele nu şi că deci în corpul enunţurilor sociologice unele ar fi strict ştiinţifice iar altele extra-ştiinţifice — ideologice, filozofice etc. Această teză cred să fie însă doar parţial întemeiată în sensul — asupra căruia voi stărui mai încolo pe larg — că sociologia este într-adevăr „jumătate ştiinţifică, jumătate filozofică". Dar această împrejurare nu face decît să pună în evidenţă solidaritatea aspectelor filozofice şi ştiinţifice din orice demers concret (aici nu în sens de empiric) al sociologiei. Respectiva situaţie determină ca criteriile generale ale epistemologiei ştiinţei să poată fi aplicate enunţurilor sociologiei într-un *mod condiţionat*. Or, acest mod este tocmai cel propriu epistemologiei sociologiei, respectiv acelui demers care constă în evidenţierea specificului cunoaşterii sociologice ca cunoaştere ştiinţifico-filozofică.

Proclamînd-o pur şi simplu ştiinţă exactă, ca oricare altă ştiinţă de acest fel, cunoaşterea sociologică ar urma ca prin respectarea rigorilor epistemologiei ştiinţei să producă enunţuri „obiective" şi „neutre" sub raport ideologic, iar sociologii, indiferent de orientarea lor filozofică, să „vadă" realitatea socială *în acelaşi fel.* O atare optică asupra sociologiei contemporane este dezminţită însă de realităţi şi nefundamentată principial. Sociologii „percep" şi apreciază realitatea în funcţie de o teorie şi o problematică dată, ceea ce are efecte notabile chiar şi în planul organizării cercetării şi a metodologiei folosite. Ar fi simplist însă să credem că teoria şi problematica amintite s-ar dovedi însă întotdeauna într-o corespondenţă predeterminată cu o anume poziţie socială sau aflată cu aceasta din urmă într-un consens ideologic inebranlabil. De aceea uneori, pornindu-se de la teorii sociologice diferite, se pot ivi concluzii sociologice... complementare. În acest caz adevărul, întotdeauna concret, se poate înscrie ca o rezultantă a compunerii unor demersuri şi investigaţii diferite. O atare constatare face, desigur, şi mai dificilă analiza epistemologică în cazul unei discipline ştiinţifico-filozofice ca sociologia.

Căci se pune întrebarea : sînt oare valabile concluziile oricărui demers sociologic contemporan? Cu alte cuvinte, sînt oare aceste concluzii cumulative? Unii gînditori răspund pozitiv la întrebare, insinuînd convingerea că în peisajul gîndirii sociologice contemporane fiecare sociolog contribuie cu modul său propriu de a pune în lumină unele aspecte „ascunse" ale realităţii sociale. În această viziune eclectică, nu însă în întregime arbitrară, rămîne totuşi suspendată întrebarea : de unde îşi ia sociologul tăria şi luciditatea viziunii sale obiective? Sau altfel spus: cum se defineşte societatea în mod obiectiv prin sociolog? Cine se exprimă prin sociolog?

Răspunsul oferit acestor probleme oscilează între două extreme : pe de o parte, susţinerea condiţionării de clasă şi de grup a gîndirii sociologului şi deci a obiectivităţii cuceririlor sale, pe de altă parte, enunţul că sociologul vorbeşte în numele întregii societăţi, făcîndu-se instrumentul necesar pentru ca societatea să-şi poată întregi şi realiza astăzi o *completitudine* — dealtfel interzisă prin diviziunea muncii, tehnicitate, stratificare socială, inegalităţi de consum etc.

Situîndu-ne de partea primei susţineri, respectiv a tezei potrivit căreia obiectivitatea sociologului este condiţionată de opţiunea sa ideologică, considerăm totuşi că sociologul, oricare ar fi el, poate aspira — în măsura în care îşi întemeiază demersul său ipotetico-deductiv pe anume axiome ferme şi adoptă o optică teoretico-filozofică —, spre un gen de „sinteză a perspectivelor" propice unei obiectivităţi sporite.

Dimensiunea filozofică a sociologiei, oricît de paradoxal ar părea acest lucru, nu numai că nu coboară gradul de obiectivitate al acestei discipline, dar îl sporeşte chiar. Au în acest sens un grad de obiectivitate mai precar investigaţiile empirice lipsite de orizont filozofic decît cercetările concrete concepute în spiritul unor paradigme, modele sau teorii axiomatizate şi de generalitate filozofică. Acest enunţ asupra, căruia voi stărui în cele ce urmează, constituie încă un argument, deloc de subestimat, în legătură cu soluţia epistemologică enunţată la început.

SOCIOLOGIE ŞI FILOZOFIE

Stabilirea raportului dintre sociologie şi filozofie are adînci implicaţii epistemologice : în primul rînd, este vorba de a şti *cînd*, *cît* şi *în ce fel* aplicăm enunţurilor sociologiei criteriile „logicii ştiinţei'' sau ale „logicii enunţurilor paraştiinţifice''. Sau, în alţi termeni spus : în ce măsură este sociologia o ştiinţă empirică, pozitivă, sociografică sau dimpotrivă o disciplină formală (un fel de „geometrie socială'') şi filozofică. Pentru mulţi sociologi problema pare tranşată în sensul unui divorţ declarat între sociologie şi filozofie. Numai că această soluţie nu întîrzie să conducă într-un impas iar noua reîntîlnire să devină iminentă. Istoric vorbind s-a oscilat între aceste două tendinţe. Pentru Comte, sociologia era o „ştiinţă a ştiinţelor'', deci o filozofie. Saint-Simon, Proudhon şi Marx au situat sociologia pe o bază filozofică şi au dezbătut sociologic, probleme de filozofie socială. Durkheim a dovedit imposibilitatea separării sociologiei de filozofie, imposibilitatea oricărui „cordon sanitar'' între acestea. Max Weber pledînd pentru comprehensiunea sociologică a semnificaţiei din faptul social, a căzut şi el în, „păcatul'' filozofării.

Pînă aci am invocat poziţia „mai marilor'' sociologiei. Dintre urmaşii acestora unii au oficiat însă *divorţul*. Urmaşii lui Comte — neopozitiviştii — izgonesc din sociologie atît problematica filozofică cît şi Weltanschauung-ul. Urmaşii lui Durkheim şi Weber, sînt astăzi... empirişti, quantofreni, testomani, numerologi. Ei preconizează o interpretare „post-factum'' a unor date recoltate în spiritul metodelor „exacte'' şi în lumina unor teorii ad-hoc, ostentativ nefilozofice sau după nevoie paretiene, freudiste, weberiene, parsoniene etc.

Aventura sociologiei înscrie, aşadar, o dramatică zbatere între trebuinţa acestei discipline de a-şi afirma crescînd autonomia şi incapacitatea ei funciară, deloc de compătimit, de a se debarasa total de ...filozofie.

Împrejurările de mai sus fac ca filozofia şi sociologia să se supravegheze reciproc şi să se incite *mutual* la lucru. Este în acest caz după cum ar spune Gurvitch, „un vizavi îngrijorător, dar fructuos''. Ceea ce impune fraternizarea şi politica „mîinii întinse'' fără ca astfel să fie nicidecum exclusă orice fuziune sau confuziune între aceste două discipline ce se vor autonome dar au o problematică adeseori comună.

G. Gurvitch dezvăluie cîteva laturi ale acestei problematici :

1. Sociologia ca disciplină tipologică asupra acţiunii (activităţilor), libertăţii şi conştiinţei — fie ele colective sau individuale, reprezentînd un grad redus de libertate (realizări înnoitoare) sau intens novatoare (decizie şi creaţie) — sondează o „dimensiune'' a ontologiei sociale foarte apropiată de cea explorată de filozofie. Sociologia şi filozofia se reîntîlnesc deseori pe acelaşi teren, fapt pentru care ele nu pot pretinde măcar a se ignora.

2. Atît cunoaşterea sociologică cît şi cea filozofică operează asupra unor totalităţi : prima asupra unor totalităţi reale, limitate, multiple, variate, a doua asupra unor totalităţi infinite.

3. Studiind umanul, socialul, cultura, atît sociologia cît şi filozofia se reîntîlnesc în mînuirea metodei dialectice: căci dialectica, sub toate aspectele ei, are şi o dimensiune umană de necontestat. Orice realitate pe care o putem cunoaşte sau fie numai percepe este deja dialectizată prin însuşi faptul intervenţiei umane.

4. Filozofia şi sociologia sînt obligate să recurgă la dialectică, la tehnicile şi procedeele ei deoarece mişcarea dialectică reală surprinsă de aceste discipline îşi are locaşul privilegiat în viaţa socială luată sub toate manifestările, dimensiunile, operele, structurile şi expresiile ei.

5. Ramuri întregi ale sociologiei (sociologia cunoaşterii, sociologia culturii, a dreptului, religiei, artei etc.) ar deveni imposibil de fundamentat în afara unui demers filozofic prealabil prin care să fie stabilit specificul (natura) cunoaşterii, culturii, moralei, dreptului şi clasificate principalele genuri, forme şi modalităţi ale acestora. Sociologia culturii se află astfel intim legată de filozofia culturii, sociologia dreptului de filozofia dreptului, sociologia artei de filozofia artei (estetica), sociologia moralei de filozofia moralei (etica), sociologia cunoaşterii de filozofia cunoaşterii (gnoseologia).

Sociologia ridică aşadar în faţa filozofiei o seamă de întrebări asupra subiecţilor colectivi ai cunoaşterii, posibilităţii judecăţilor colective, conştiinţei colective şi validităţii ei, raportului dintre libertatea colectivă şi cea individuală ş.a.

Consider că, în virtutea celor de mai sus, nicicînd sociologii nu se vor putea sustrage ispitei filozofării fără a primejdui într-o oarecare măsură (vezi cazul orientării pozitiviste în sociologie) însăşi consistenţa şi validitatea disciplinei profesate.

Esenţială pentru destinul disciplinei sociologice, din punctul nostru de vedere, nu este aşadar ispita filozofării, ci abandonarea preocupării teoretice exprese.

Cît şi *cum* trebuie să se filozofeze în sociologie, pentru a nu se prejudicia (sau mai bine zis pentru a se asigura) caracterul ştiinţific al acesteia din urmă? — iată o întrebare pe care n-o pot evita nici filozofii nici sociologii.

La această întrebare consider salutară opţiunea pentru o soluţie de „compromis" (în istoria gîndirii aceste soluţii se dovedesc adeseori... operaţionale). Cunoaşterea sociologică este „mi-scientifique" şi „mi-philosophique". Într-un atare context, unele din enunţurile sociologiei ar urma într-adevăr să îmbrace forma enunţurilor *din ştiinţe sociale particulare* cu o condiţie însă — ca unele „componente" teoretico-filozofice ce străbat aceste enunţuri să fie acceptate ca avînd statut de axiome.

Avansez în acest sens ipoteza, că teoriile de mare generalitate ale sociologiei, cu un evident caracter filozofic, pot şi trebuie să dobîndească un statut epistemologic de axiome în cadrul demersurilor ipotetico-deductive ale sociologiei. Dar nu ca teorii filozofice tale-quale, respectiv ca enunţuri generale cu caracter istoriosofic sau de filozofie socială. Căci în acest fel sociologia s-ar vedea din nou pusă în situaţia ei iniţială cînd nu se circumscrisese încă de „reflecţiunea teoretică pură". Am în vedere aci posibilitatea formalizării unor teorii filozofice în vederea construirii unui soi de „geometrie socială" care să asigure demersurile deductive în sociologie, de o înaltă stringenţă logică şi cu acute virtuţi euristice.

Sociologia nu poate fi concepută doar ca disciplină inductivă. Căci în acest caz ar da dovadă de un empirism iremediabil şi lipsit de orizont. Ca disciplină teoretico-deductivă de forma unei „geometrii sociale" sociologiei îi este însă necesar un fond de axiome.

Axiomele sociologiei — respectiv cele aflate la baza teoriilor sociologice generale—au însă toate, sau aproape toate, un caracter filozofic. În măsura în care enunţurile ipotetico-deductive sînt deci posibile în sociologie ele cuprind în primul rînd atari axiome.

Este desigur de meditat în legătură cu această ipoteză în ce măsură atari axiome răspund unui criteriu al evidenţei filozofice, *stricto sensu*, sau unei evidenţe ,,comune'' văduvită de orice nevoie de demonstraţie. În sfîrşit, dacă această evidenţă este de ordinul unor raţiuni intuitive sau dimpotrivă a unor intuiţii raţionale.

,,CONTEXTUL DE JUSTIFICARE'' ŞI PROBLEMA AXIOMELOR SOCIOLOGIEI

Din punctul de vedere al cercetării epistemologice, sociologia se prezintă ca un ansamblu relativ coerent de scheme descriptive, analize tipologice, paradigme (teoretice, formale, conceptuale), idei şi reguli metodologice, proiecte de modelare, ipoteze şi teze explicative, generalizări empirice, teorii, interpretări sociologice post-factum, legi, şi bineînţeles, o varietate impresionantă de noţiuni şi concepte.

Demersul epistemologic ambiţionează să analizeze toate cele de mai sus ca pe o clasă de obiecte definite, în vederea clarificării unor fundamente ale disciplinei sociologice, respectiv elucidarea criteriilor (logice şi gnoseologice) în virtutea cărora un enunţ dat are caracter pozitiv sau speculativ, intuitiv sau reflexiv, empiric sau conceptual, simbolic sau natural, logic sau extralogic.

O atare operaţiune este însă pe cît de utilă sociologiei — ca disciplină de tristă faimă pentru neunivocitatea, polisemia şi polimorfismul enunţurilor ei — pe atît de anevoioasă. Dovadă, caracterul incipient al epistemologiei sociologiei şi bineînţeles tatonările pe acest tărîm.

Voi da ca exemplu în acest sens dezbaterile purtate astăzi în legătură cu epistemologia teoriei sociologice, în speţă problematica axiomelor aflate la baza aşa-ziselor enunţuri ipotetico-deductive. Este de remarcat însă în prealabil că obişnuitele dezbateri în legătură cu ,,necesităţile teoretice'' ale sociologiei nu vizează în primul rînd problematica axiomatizării. Discuţiile se poartă mai cu seamă în legătură cu ,,nivelele'' şi ,,formele'' demersului teoretic. În acest sens, teoria este concepută cînd în ipostaza ei de metodologie, de idee directoare, analiză a conceptelor, cînd în cea de interpretare ,,post-factum'', generalizare empirică, derivaţie şi codificare etc.

În ipostaza ei de *metodologie*, teoria este văzută ca o ,,logică a abordării ştiinţifice'', ca o structură de instrumente (conceptuale sau şi tehnice) subordonată unei orientări de principiu.

În ipostaza de *idee directoare*, teoria prefigurează o anumită ordine de înlănţuire a ,,variabilelor'' şi ,,funcţiilor'' unui anumit cîmp de cercetare.

În ipostaza de *analiză a conceptelor*, teoria se prezintă ca taxinomie, ca ipoteză operaţionalistă necesară ierarhizării conceptelor, noţiunilor, indicilor sintetici, indicatorilor şi dimensiunilor.

În ipostaza de *interpretări sociologice post-factum*, teoria operează o reevaluare logică a datelor de observaţie în lumina ipotezelor iniţiale. În ipostaza de *generalizări empirice*, teoria apare sub forma unei analize multivariaţionale care să depăşească generalizările empirice primare pure.

În ipostaza de *derivaţii şi codificări* teoria se conjugă cu posibilităţile inferenţei inductive, cercetarea empirică putînd suscita („serendipity") ipoteze generale care să se cuprindă, să reorienteze sau să clarifice unele enunţuri ipotetico-deductive.

Ceea ce am dori să scoatem în evidenţă *hic et nunc* nu este însă funcţionalitatea *acestor* ipostaze ale teoriei în sociologie. Ne interesează să evidenţiem, în primul rînd, posibilitatea construirii unui „suport teoretic" al sociologiei constituit dintr-un sistem de axiome prin care să fie postulate principalele dimensiuni ale geometriei sociale şi din care, pe temeiul unor enunţuri ipotetico-deductive constituite în paradigme să poată fi tipologizată uriaşa „informaţie empirică" recreată cu mijloacele sociologiei inductive.

Teoria unui anumit domeniu de obiecte, este, sub raport logic, totalitatea ipotezelor nomologice legate între ele din punct de vedere logic, care trebuie utilizate pentru explicarea şi previziunea comportării fenomenelor din acest domeniu. Forma cea mai sintetică şi cea mai uşor de validat „logic" a unui asemenea sistem de relaţii este aceea a unui sistem axiomatico-deductiv, înlăuntrul căruia axiomele (propoziţiile fundamentale) şi teoremele (propoziţiile deduse) pot fi interpretate ca ipoteze generale. Toate propoziţiile unui asemenea sistem pot fi deduse cu ajutorul regulilor de deducere din sistemul de axiome. Toţi termenii sistemului pot fi definiţi cu ajutorul regulilor de definiţie pe baza termenilor de bază (noţiunilor de bază), în acest caz putînd interveni şi definiţii parţiale (propoziţii de reducţie).

Avantajele axiomatizării unei teorii — arată diverşi autori — constau în faptul că în această formă poate fi verificat mai uşor caracterul ei non-contradictoriu, consecvenţele ei ascunse pînă acum pot fi mai uşor evidenţiate şi de aceea pot fi mai uşor apreciaţi factorii necesari pentru confirmarea sau respingerea acestei teorii.

Din păcate însă întreaga problematică a axiomatizării unei teorii găseşte sociologia contemporană, nemarxistă şi marxistă, aproape în întregime descoperită. Deşi sociologia dispune de un număr — şi încă mare — de propoziţii fundamentale (majoritatea cu caracter extraştiinţific, filozofic) ele nu au fost încă structurate într-un sistem axiomatico-deductiv de tipul unui „calcul" şi din care cu ajutorul unor reguli de deducere, să derive teoremele.

După O. Morgenstern * condiţiile pe care trebuie să le satisfacă sistemele de axiome sînt următoarele :

1. Sistemul de axiome trebuie să fie *lipsit de contradicţii* în toate împrejurările. Aceasta înseamnă că nu este îngăduită nici demonstrarea vreunei propoziţii din sistem şi nici demonstrarea negaţiei ei.

---

* Vezi O. Morgenstern : *Logistica în ştiinţele sociale*, în volumul *Cunoaşterea faptului social* (sub redacţia S. Tamaş şi H. Culea), Bucureşti, Edit. politică, 1972.

2. Axiomele trebuie să fie *independente* una față de alta. Cu alte cuvinte nici una nu trebuie să poată fi dedusă din celelalte.

3. Axiomele trebuie să fie *suficiente* pentru deducerea celorlalte aserțiuni.

Pentru fiecare sistem de axiome trebuie să se *demonstreze* că el satisface în fapt toate aceste condiții. Sistemul de axiome este hotărîtor pentru edificarea teoriilor filozofico-sociologice.

Cu atît mai mult cu cît dintre feluritele accepțiuni date teoriei, epistemologia sociologiei poate aduce o contribuție importantă în statuarea condițiilor de formulare și folosire a enunțurilor ipotetico-deductive.

În acest fel, teoria sociologică urmează să se legitimeze drept un model semiotic indirect al unui obiect nesemiotic în care trecerea de la teorie spre obiect se realizează deductiv, iar trecerea de la enunțurile generale la cele empirice — date în experiment — se realizează printr-un șir de modele intermediare.

Operînd o selecțiune în corpul de teorii produse de sociologie este lesne de constatat că ele nu corespund tocmai unei atare taxonomizări și legitimări. Afară doar dacă admitem drept enunțuri-axiome, deci cu virtuți ipotetico-deductive, unele banalități de nivelul simțului comun (spre pildă : „Societatea este traiul solidar laolaltă al oamenilor" ; „Societatea rezidă în relațiile sociale ce le produce" etc.) sau unele enunțuri, ce-i drept de ridicată complexitate, dar cu scăzute virtuți probatorii — este vorba de anumite supoziții filozofice ale sociologiei în acest ultim caz. În revanșă însă, după cum am indicat mai înainte, sociologia dispune de numeroase metodologii — chiar prea numeroase — de idei directoare, generalizări empirice etc. Problema este însă să știm în ce măsură absența unui plan teoretic de tip ipotetico-deductiv viciază în general situația axiomatizării. Opinia mea este că trebuie recunoscut deschis și fără complexe caracterul axiomatic al unor teorii filozofico-sociologice cu un caracter formal mai evident, fapt care soluționează în bună măsură problematica acestui plan teoretic ipotetico-deductiv.

În acest fel o seamă de paradigme, modele, idei directoare și generalizări empirice capătă posibilitatea de a include în „corpul" lor o seamă de categorii logice de bază, de concepte filozofice fundamentale, de concepte derivate — evidente filozofic prin ele însele — extrapolări și transferări semantice, toate cu înalte virtuți în construirea unei cercetări și a discursului explicativ asupra rezultatelor obținute.

În momentul de față sociologia dispune de un număr considerabil de teorii care ar putea să joace acest rol euristic. Și pe care într-un anumit sens îl joacă. Astfel spre pildă cercetările — mai cu seamă cele americane — desfășurate în lumina paradigmei structuralist-funcționaliste (tip Parsons sau Merton) dau rezultate care nu ar trebui subestimate sau considerate „în bloc" drept empiriste și deci falimentare. În lumina teoriei acționaliste (tip Touraine ș.a.) cercetările sociologilor francezi mai cu seamă se dovedesc meritorii. Se înregistrează rezultate chiar și în planul unor cercetări călăuzite de teorii psihologiste, relaționiste, noologiste, fenomenologiste, existențialiste, istoriciste ș.a.

Un loc special ocupă teoria sociologică a materialismului istoric care pînă la ora actuală continuă să se dovedească paradigmă în cadrul căreia analiza socială poate fi realizată cu cele mai bune rezultate. Rarele lucrări de sociologie contemporană — despre mobilitate şi stratificare, despre putere şi culturalizare, despre revoluţia tehnico-ştiinţifică şi urbanizare etc. etc., — fie că sînt scrise de sociologi răsăriteni sau apuseni, marxişti sau nemarxişti, se întemeiază pe anumite axiome dialectice şi materialist-istorice asupra fenomenologiei vieţii sociale.

Din păcate însă paradigma filozofică oferită de Marx şi Lenin nu a fost în suficientă măsură axiomatizată de către sociologii marxişti, fapt pentru care ea nu se dovedeşte tale-quale operaţională pentru cercetări de micro-sociologie, de sociologia instituţiilor etc. Este dealtfel şi raţiunea pentru care se discută în ultima vreme tot mai insistent despre necesitatea unor aşa-zise teorii cu rază medie de acţiune („sociological theories of the middle range"), după modelul celor propuse de Merton. Este drept că sînt sociologi marxişti care pretind că spre pildă teoria claselor, teoria revoluţiei, teoria suprastructurii ar fi veritabile teorii de rang mediu. Eroarea ce se comite astfel rezidă însă în nesocotirea unei cerinţe epistemologice specifice pentru „teoria medie" de acest fel şi anume „caracterul ei neaxiomatic" şi inductiv-deductiv.

Opinez în acest sens că teoria de rang mediu — aci conceptul de „mediu" trebuie înţeles nu „spaţial", ci epistemologic, în sens de intersecţie între inducţie şi deducţie — trebuie să răspundă unor criterii de felul:

a) să poată fi infirmată sau confirmată de cazuri particulare;

b) să ia forma unui sistem de concepte al cărui „spaţiu de joc" să fie considerabil restrîns;

c) să prevadă o schemă de variabile şi funcţii strict limitabile şi cu acţiune univocă;

d) să fie operaţională la scară micro-sociologică;

e) să nu fie contradictorie;

f) să aibă un grad suficient de generalitate pentru a fi aplicabilă unor substructuri sau subsisteme;

g) să realizeze corespondenţa semnificativă între ipostaza ei de generalizare empirică şi cea de concretizare a unei teorii generale. Cu alte cuvinte, să opereze cu un sistem de noţiuni operaţionale care indică univoc obiectul social fără a-l desprinde însă din textura sa integrală.

Cele de mai sus constituie doar cîteva din criteriile care, după opinia mea, sînt menite să ajute la disocierea epistemologică a teoriilor de nivel mediu, utile cercetărilor micro-sociologice (spre pildă în cazul sociologiei familiei, învăţămîntului, mass-mediei, sănătăţii, sportului, culturii etc. etc.) de teoriile filozofice cu temei axiomatic şi exprimate în enunţuri ipotetico-deductive. Însă, doar combinarea virtuţilor teoriilor filozofico-sociologice cu cele ale teoriilor „medii" strict sociologice, poate contribui la sporirea obiectivităţii disciplinei sociologice care, după cum arătam, este „mi-philosophique, mi-sociologique".

STRUCTURI ONTICE ŞI MODALITĂŢI DE CUNOAŞTERE

DE

CORNEL DAMIAN

Una din temele devenite obiect de reflecţie epistemologică este aceea a modalităţii de manifestare a raţiunii în cunoaşterea ştiinţifică. La vremea sa E. Meyerson a limitat potenţele raţiunii la activitatea de surprindere a identităţii lucrurilor, construind astfel o epistemologie centrată pe conceptul de identificare. Replica a fost că raţiunea este capabilă să surprindă nu numai identitatea, ci şi diversitatea în timp şi că, deci, reducerea activităţii ei la identificare este arbitrară şi unilaterală (J. Piaget).

Problema care ne preocupă aici este în ce măsură modalitatea de manifestare a raţiunii depinde de natura structurilor realului supuse investigaţiei ştiinţifice.

1. Max Planck deosebeşte două grupuri de legi ale fizicii în funcţie de semnificaţia acordată variabilei timp. În primul grup include legile care îşi menţin validitatea atunci cînd procesele la care se raportează sînt inversate, iar în cel de-al doilea grup, pe cele care nu sînt compatibile cu o astfel de inversare[1].

David Bohm, luînd în considerare legile naturii în general, nu numai pe cele ale fizicii, operează o distincţie similară. Constatînd reversibilitatea legilor care aparţin primului grup (legi în care timpul t poate fi înlocuit cu $-t$), el admite că nu toate legile naturii trebuie să fie de această formă. Reversibilitatea legilor, din punctul său de vedere, este o consecinţă a conceperii materiei „... ca avînd proprietăţi independente de dezvoltarea sa istorică specifică..."[2], ceea ce poate constitui o abstracţie satisfăcătoare în anumite limite. Caracteristica legilor de a fi ireversibile trebuie însă, în opinia sa, să fie luată în considerare de îndată ce ele nu mai pot fi separate de „procesele istorice" prin care trec sistemele materiale. Aceasta

---

[1] Vezi Max Plank, *The New Science*, Meridian Books, Inc. 1959, p. 207–208.

[2] D. Bohm, *Causality and Chance in Modern Physics*, Routledge and Kegan Paul L.T.D., London, 1957, p. 163.

Rev. filoz., 20, 9, p. 1019–1024, Bucureşti, 1973

ar apare cu deosebită pregnanţă în cazul materei vii unde legile studiate sînt chiar legile unor astfel de transformări.

Acceptăm atunci distincţia dintre legi care rămîn valide dacă semnul timpului se schimbă ($t \rightarrow -t$) şi legi care nu admit o astfel de schimbare. Primele sînt deci invariante în raport cu schimbarea semnului timpului, ceea ce nu e cazul cu cele secunde. Dacă primele nu introduc nici o deosebire între trecut şi viitor, cele secunde, dimpotrivă, fac să apară direcţia timpului. Primei categorii de legi îi aparţin ecuaţiile fundamentale ale mecanicii şi electrodinamicii, ca de pildă, ecuaţia căderii libere a corpurilor, ecuaţiile mişcării oscilatorii armonice, ecuaţia undei etc. Din cea de-a doua categorie fac parte unele legi ale fizicii şi biologiei, ca de exemplu, legea creşterii entropiei, legile transmiterii căldurii, legile difuziei, ale conducţiei electrice şi, respectiv, legea biogenetică fundamentală, legea creşterii generale a organismului, legea complexităţii crescînde, legea ireversibilităţii evoluţiei regresive etc.

Pot fi semnalate deosebiri în ce priveşte forma matematică a celor două categorii de legi. Într-o lege a mecanicii cum este ecuaţia mişcării rectilinii uniform variate, de exemplu, timpul apare la o putere pară (tocmai pentru că semnul său poate fi schimbat). Max Planck remarcă faptul că într-o largă categorie de ecuaţii diferenţiale ale fizicii timpul figurează numai la puteri pare, ceea ce permite schimbarea semnului său[3]. Cît priveşte cealaltă clasă de legi, să observăm că legea creşterii entropiei este exprimată sub forma unei inegalităţi, iar forma matematică a legii lui Fourier a conducţiei căldurii este astfel încît al doilea principiu al termodinamicii să fie satisfăcut (semnul minus care apare în al doilea membru al egalităţii semnifică efectuarea conducţiei într-o singură direcţie)[4]. La rîndul ei, legea lui Fick a difuziei prezintă o evidentă similitudine (din punct de vedere formal) cu legea lui Fourier. În tratatul de mecanică cuantică, D.I. Blohinţev observă că astfel de ecuaţii ale fizicii clasice ca cele ale conductibilităţii termice şi difuziei sînt ecuaţii de ordinul întîi în raport cu timpul şi nu au soluţii periodice[5].

2. Ce semnificaţie fizică poate avea faptul că o lege a naturii îşi conservă validitatea faţă de schimbarea semnului algebric al timpului? Aceasta semnifică desigur că cele două sensuri ale timpului sînt echivalente din punct de vedere fizic. Înţelegînd printr-un proces o succesiune temporală de stări ale unui sistem dat, posibilitatea amintitei substituiri a lui t prin $-t$ arată pur si simplu că legea se aplică nu numai desfăşurării procesului într-un sens, ci şi desfăşurării sale în sens contrar. Sau, altfel spus, succesiunea într-un sens a stărilor sistemului şi succesiunea lor în sens invers ascultă de aceeaşi lege a naturii. Max Planck relevă că ecuaţia mişcării rectilinii uniform variate se aplică atît mişcării uniform accelerate a unui corp care cade pe verticală, cît şi mişcării uniform încetinite a unui corp care se înalţă pe verticală (înţeles fiind că rezistenţa aerului este

---

[3] Max Planck, *Initiations à la physique*, Flammarion, Paris, 1941, p. 20.

[4] J.P. Holman, *Heat Transfer*, Mc. Graw-Hill Book Company, Inc., New York, London, 1963, p. 2.

[5] D.I. Blohinţev, *Bazele mecanicii cuantice*, Bucureşti, Editura tehnică, 1954, p. 100.

neglijată), ecuaţiile mişcării oscilatorii armonice guvernează mişcarea pendulului atît spre stînga, cît şi spre dreapta, şi aceeaşi ecuaţie se aplică unei unde independent de direcţia în care se propagă etc. [6].

Astfel, existenţa *în ştiinţă* a unor legi care sînt compatibile cu $t \rightarrow -t$ ne obligă să admitem existenţa *în plan ontic* a unor procese care sînt astfel încît desfăşurarea lor într-un sens şi desfăşurarea lor în sens contrar sînt în egală măsură posibile. Numim aceste procese, *procese reversibile*. O precizare se impune imediat. Procesele reversibile, aşa cum sînt concepute în fizică, reprezintă o clasă de fenomene *ideale*. Cînd vorbim de procese reversibile la nivel ontic avem în vedere o clasă de fenomene *reale* mai mult sau mai puţin reversibile în raport cu reversibilitatea ideală. Într-adevăr, un proces ideal reversibil este o abstracţie care ia fiinţă numai prin neglijarea fenomenelor de frecare, transmitere de căldură, amortizare care însoţesc inevitabil orice proces fizic real. Reversibilitatea ideală este deci un caz limită care nu poate fi atins niciodată în realitate. Dar este desigur legitim ca, relativ la o anumită clasă de procese fizice să se facă abstracţie de fenomenele de frecare sau amortizare care le însoţesc pentru a degaja acest caz limită. În felul acesta au luat fiinţă mecanica clasică şi electrodinamica, de exemplu. Aceste precizări fiind făcute putem vorbi de o clasă extrem de largă de procese reversibile : căderea liberă a corpurilor în vid, mişcarea planetelor, oscilaţiile armonice, propagarea undelor etc.

Acum, ce semnificaţie fizică poate avea faptul că o lege a naturii este incompatibilă cu schimbarea semnului timpului? Aceasta semnifică înainte de orice că, potrivit unei astfel de legi, timpul are un sens unic, ea aplicîndu-se deci unei succesiuni temporale de stări care nu este susceptibilă de inversare. Legea creşterii entropiei, legea conducţiei căldurii, legea creşterii generale a organismului, legea înlocuirilor etc. nu au semnificaţie decît relativ la astfel de procese. În felul acesta, existenţa *în ştiinţă* a unor legi incompatibile cu $t \rightarrow -t$ ne obligă să admitem existenţa *în plan ontic* a unor procese care sînt astfel încît desfăşurarea lor poate avea loc într-un singur sens, refacerea în sens contrar a succesiunii temporale a stărilor fiind de neconceput. Numim aceste procese, *procese ireversibile*. Fenomenele de frecare, de dilatare a gazelor în vid, de transmitere a căldurii la nivel fizic, şi cele ontogenetice şi filogenetice la nivelul materiei vii, reprezintă astfel de procese.

În concordanţă cu cele de pînă acum, putem atunci să afirmăm că dezvăluirea unei deosebiri profunde între structurile ştiinţei, ne conduce la dezvăluirea unei astfel de deosebiri între structurile realului. Sau, mai precis, distincţia la *nivelul cunoaşterii ştiinţifice*, între legi care admit schimbarea semnului algebric al timpului şi legi care nu admit o astfel de schimbare, impune distincţia, *la nivel ontic*, între procese reversibile şi procese ireversibile.

3. Să privim dintr-un alt unghi cele două grupuri de legi de care ne ocupăm. Este evident că toate aceste legi, fie că sînt compatibile fie că sînt incompatibile cu $t \rightarrow -t$ stipulează o modificare în funcţie de timp. Ecuaţia mişcării rectilinii uniform variate stipulează modificarea în funcţie de timp a poziţiei şi vitezei unui corp aflat în mişcare. Tocmai de aceea,

---

[6] M. Planck, *The New Science*,..., p. 8.

dacă avem în vedere de pildă un corp în cădere liberă, ea permite calcularea poziţiei şi vitezei acestuia în orice moment ales t. Ecuaţiile mişcării oscilatorii armonice stabilesc o relaţie între deplasarea unui punct material care efectuează oscilaţia, şi timp. Tocmai de aceea ele permit calcularea poziţiei acestui punct material într-un moment oarecare t.

Această constatare rămîne însă valabilă şi relativ la astfel de legi ca cea a creşterii entropiei, ireversibilităţii evoluţiei regresive etc. Al doilea principiu al termodinamicii exprimă faptul că, dat fiind un sistem închis, fiecărei stări a acestui sistem îi corespunde o valoare determinată a entropiei şi că trecerea de la o stare la alta este marcată de o creştere a acesteia. Sau, altfel spus, entropia unei stări date a sistemului este întotdeauna superioară entropiei stării anterioare, ceea ce înseamnă că succesiunea stărilor sistemului este însoţită de o creştere a entropiei sale. În termodinamica statistică noţiunea de entropie a fost redusă la cea de probabilitate. L. Boltzmann a făcut legătura între valoarea entropiei unei stări determinate a unui sistem închis şi probabilitatea acestei stări. El a stabilit că trecerea unui astfel de sistem de la o stare dată la o stare ulterioară echivalează cu o trecere de la o stare mai puţin probabilă la o stare mai probabilă. Motiv pentru care orice sistem închis evoluează în direcţia unor stări din ce în ce mai probabile pînă la starea de echilibru complet în care este atinsă probabilitatea maximă. Din legea creşterii generale a organismului, luată sub forma ecuaţiei fundamentale a lui Bertalanffy

$$dw/dt = \eta w^m - kw^n$$

(unde w este greutatea corpului, η — constanta anabolismului, k — constanta catabolismului, m şi n — constante dependente, respectiv, de organismul considerat şi de factori externi cum sînt temperatura, alimentaţia,. . . etc.) rezultă o variaţie a greutăţii corpului pe unitatea de timp [7]. Legea exprimă „creşterea corpului în funcţie de timp" pînă la un stadiu de echilibru, care este stadiul adult. Regula înlocuirilor spune că de-a lungul erelor geologice grupurile mari de vieţuitoare evoluează spre un apogeu după care parcurg o cale regresivă fiind înlocuite de alte grupuri [8]. În virtutea legii ireversibilităţii evoluţiei regresive un organ care evoluează regresiv nu mai poate redobîndi caracterele pierdute [9]. Despre o asemenea variaţie ireversibilă în timp relevă şi alte legi ale paleontologiei ca legea complexităţii crescînde sau legea specializării. Toate aceste legi ale paleontologiei au comună ideea că evoluţia vieţuitoarelor este legată de parcurgerea unor etape distincte, trecerea de la o etapă la alta a dezvoltării implicînd o asemenea transformare încît o reparcurgere în sens contrar nu mai este sub nici o formă posibilă.

Acum, dacă este adevărat că atît legile care admit schimbarea semnului timpului cît şi cele care nu admit această schimbare stipulează o modificare în funcţie de timp, nu este mai puţin adevărat că noţiunea de „modificare în funcţie de timp" comportă sensuri fizice profund diferite în cele două cazuri. În primul caz „modificarea" vizează o succesiune temporală reversibilă, pe cînd în cel de-al doilea, o succesiune temporală ireversibilă. În primul caz modificarea în timp este (numai) o modificare a poziţiei şi vitezei unui sistem dealtfel conceput ca rămînînd identic cu sine. Menţinerea identităţii rezultă şi din faptul că în cursul unei transformări reversibile, entropia sistemului rămîne constantă (şi tocmai de aceea repetarea transformării în sens invers, poate avea loc).

---

[7] P. Grassé, *Biologie générale*, Masson et C-ie Editeurs, Paris, 1966, p. 737.

[8] *Ibidem*, p. 833.

[9] *Ibidem*.

În al doilea caz, modificarea semnifică diferenţierea (= devenirea) în timp a sistemului. Această diferenţiere, în cazul sistemelor fizice, rezultă şi din faptul că în cursul unei transformări ireversibile entropia sistemului creşte (şi tocmai de aceea repetarea transformării în sens invers nu poate avea loc).

Pe scurt, în al doilea caz modificarea în timp semnifică *devenire*, pe cînd în primul caz nu. (Legile sînt sau nu sînt legi ale devenirii, după cum ele introduc sau nu introduc direcţia timpului).

Dacă astfel se prezintă lucrurile, atunci menţinerea distincţiei între cele două tipuri de legi impune introducerea unei distincţii la nivelul condiţiilor în care cunoaşterea ştiinţifică devine posibilă. Dacă stabilirea unui tip de legi ale naturii reclamă conceperea lucrurilor ca menţinîndu-se identice în timp, ca atemporale, atunci trebuie să admitem că ştiinţa nu este posibilă decît în măsura în care această condiţie este satisfăcută.Tot astfel, dacă stabilirea unui alt tip de legi reclamă conceperea lucrurilor ca diferenţiindu-se în timp, atunci trebuie să admitem că ştiinţa nu este posibilă decît în măsura în care această condiţie este satisfăcută. Într-un caz, conceperea lucrurilor ca *independente de curgerea timpului* devine condiţia însăşi a posibilităţii ştiinţei; în celălalt caz, dimpotrivă, conceperea lucrurilor ca *dependente de curgerea timpului* devine condiţia acestei posibilităţi.

Deosebim astfel între o cunoaştere ştiinţifică care face abstracţie de devenirea lucrurilor şi o cunoaştere ştiinţifică al cărei obiect îl constituie această devenire însăşi. Condiţia de posibilitate a celei dintîi este dată de postularea *identităţii* în timp, pe cînd condiţia de posibilitate a celei secunde, de postularea *diversităţii* în timp.

Aşadar, în măsura în care distincţia dintre cele două tipuri de legi poate fi susţinută, postularea identităţii în timp nu mai poate fi erijată în calitate de condiţie unică (şi deci absolut indispensabilă) a *oricărei* cunoaşteri ştiinţifice. Există un gen de cunoaştere care nu are ca obiect devenirea lucrurilor şi tocmai de aceea diferenţierea lor în timp poate şi trebuie să fie ignorată, pentru ca ea să devină posibilă. De îndată însă ce se pune problema cunoaşterii devenirii lucrurilor, condiţia acestei cunoaşteri nu mai poate fi „scoaterea" lor în afara timpului, căci ceea ce se cere a fi cunoscut sînt chiar legile devenirii lor.

E. Meyerson vorbeşte despre legi care stipulează o variaţie în funcţie de timp şi legi care nu stipulează o astfel de variaţie, ceea ce ar corespunde, respectiv, legilor care nu admit schimbarea semnului algebric al timpului şi legilor care admit această schimbare. El socoteşte însă că numai legile aparţinînd celui de-al doilea tip ar fi semnificative pentru cunoaşterea ştiinţifică. Un atare punct de vedere este urmarea modului în care el înţelege reversibilitatea şi, în ultimă instanţă, a concepţiei sale asupra cauzalităţii. În viziunea sa, principiul cauzalităţii postulează „egalitatea perfectă între cauză şi efect", ceea ce face posibilă mişcarea de la efect la cauză, adică reversibilitatea. Pentru Meyerson reversibilitatea este deci consecinţa identităţii, iar identitatea este o expresie a „tendinţei cauzale". În această optică ştiinţa apare ca posibilă numai cu condiţia ca lucrurile să fie făcute conforme principiului cauzalităţii şi de aceea postularea identităţii în timp a lucrurilor ar urma să fie condiţia absolut indispensabilă a oricărei cunoaşteri ştiinţifice. Dar postularea identităţii în timp echivalează cu „eliminarea timpului" din raportul cauzal, exemplul tipic reprezentîndu-l mecanica raţională.

Că în mecanica raţională lucrurile sînt concepute ca ideal reversibile şi ca identice în timp (cunoaşterea mişcării mecanice nefiind posibilă decît în măsura în care această condiţie este satisfăcută), este indiscutabil. Dar aceasta este o consecinţă a neglijării forţelor de frecare şi a fenomenelor de transmitere a căldurii, adică este consecinţa unui proces de idealizare. În măsura în care lucrurile sînt concepute ca ideal reversibile şi ca identice în timp, ele sînt, într-adevăr, „scoase" în afara timpului. Eliminarea timpului se dezvăluie însă a fi urmarea unui proces de idealizare şi nu expresia „tendinţei cauzale". Dovada faptului că idealizarea nu este totdeauna însoţită de o astfel de consecinţă o constituie existenţa în ştiinţă a legilor care introduc direcţia timpului.

4. În ştiinţă există, aşadar, legi ale proceselor reversibile şi legi ale proceselor ireversibile. Dacă într-un proces reversibil trecerea sistemului de la o stare la alta nu comportă diferenţieri de ordin calitativ, dimpotrivă, într-un proces ireversibil această trecere este însoţită de astfel de diferenţieri. Într-un proces reversibil nimic nou nu apare în succesiunea stărilor sistemului, pe cînd într-un proces ireversibil acestei succesiuni îi este cosubstanţială apariţia unor elemente de noutate. Corespunzător, relaţia cauzală îmbracă forme diferite. În procesele reversibile relaţia cauzală ia forma unei legături între stări identice din punct de vedere calitativ, pe cînd în procesele ireversibile ia forma unei legături între stări calitative diferite. De aceea în primul caz efectul poate fi redus la cauză aşa cum consecventul este redus la antecedent, pe cînd în al doilea caz o asemenea reducţie nu mai este posibilă. Într-un context conceperea pur analitică a relaţiei cauzale nu ridică obiecţii, pe cînd în celălalt context o astfel de concepere nu se mai justifică.

În măsura în care explicaţia ştiinţifică este descoperire a cauzelor, în limitele reversibilităţii ea rezidă în identificarea efectului cu cauza sa, pe cînd dincolo de aceste limite diferenţierea efectului de cauză devine necesară (în caz contrar noutatea rămînînd neexplicată).

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

CUM PUTEM STĂPÎNI MAŞINA TIMPULUI?

DE

AL. TĂNASE

Nu ştiu încă în ce mod ar putea omul să stăpînească maşina timpului atunci cînd este vorba de *timpul fizic*, ca *mod de existenţă a sistemelor materiale* ale universului. Dacă putem să ne imaginăm posibilitatea unor călătorii cosmice cu viteze apropiate de cea a lumii, atunci s-ar realiza probabil acel fenomen fantastic al comprimării sau dilatării timpului, ceea ce ar echivala practic cu posibilitatea reală a unor situaţii similare cu cea din finalul basmului românesc *Tinereţe fără bătrîneţe şi viaţă fără de moarte*, unde eroul revenind dintr-un alt timp (legendar), în cel istoric — terestru, îşi dă seama că de fapt a trăit, într-o perioadă ce i s-a părut scurtă, secole întregi. Atunci cînd distanţele dintre diverse corpuri cereşti sînt de ordinul miilor şi milioanelor de ani lumină, atunci cînd dialectica spaţiului (parcurs cu viteza luminii) şi a timpului (conform teoriei relativităţii) sfidează însăşi ireversibilitatea timpului, gîndul ştiinţific este incitat spre cele mai îndrăzneţe ipoteze, apropiindu-se de fantezia poetică în modul de a-şi imagina marile depărtări şi grandioasele arhitecturi ale universului. Poezia lui Eminescu *La steaua* ar avea o mult mai scăzută valoare poetică, i-ar lipsi substratul liric, dacă nu ar cuprinde şi ultima strofă de o superbă nostalgie pentru iubirea ce s-a stins, dar nu fără a lăsa urme în sufletul poetului care se confesează melancolic. Şi, totuşi, celelalte versuri care pregătesc finalul trist sînt, tocmai în această perspectivă, mai mult decît ştiinţă versificată, ele arătînd deopotrivă în ce măsură poate fuziona gîndul ştiinţific şi imaginea poetică, atunci cînd însuşi obiectul cugetării noastre cere spiritului pentru a-l explora cai năzdrăvani din lumea basmelor care zboară cu iuţeala gîndului sau alte puteri miraculoase pe care ar putea să ni le ofere natura însăşi dacă am cerceta-o mai adînc.

La steaua care-a răsărit
E-o cale atît de lungă,
Că mii de ani i-au trebuit
Luminii să ne-ajungă.

Rev. filoz. 20, 9, p. 1025–1031, Bucureşti, 1973.

Poate de mult s-a stins în drum
În depărtări albastre,
Iar raza ei abia acum
Luci vederii noastre.

Icoana stelei ce-a murit
Încet pe cer se suie :
Era pe cînd nu s-a zărit,
Azi o vedem, şi nu e.

Iată acum ultima strofă prin care filonul liric zăgăzuit ne inundă sufletul de o tristă melancolie :

Tot astfel cînd al nostru dor
Pieri în noaptea-adîncă,
Lumina stinsului amor
Ne urmăreşte încă.

Şi pentru a mai da un exemplu, iată o apreciere semnificativă aparţinînd lui Tudor Vianu : ,,Poate să sentimentul modern al sublimului a vibrat mai întîi în sufletul filozofilor astronomi ai Renaşterii, în sufletul unui Nicolaus Cusanus şi Giordano Bruno, privind nesfîrşitul cerului înstelat, căruia, în chip foarte semnificativ, Immanuel Kant nu-i găsea o realitate de echilibru decît în legea morală, prezentă în adîncurile conştiinţei umane. Este absolut sigur că tema modernă a sublimului nu s-a format din prelucrarea unui material artistic sub un unghi estetic, ci din speculaţia metafizică şi morală asupra naturii şi omului".

Am recurs la acest citat şi pentru a face o racordare a problemei la sfera conştiinţei, pentru a face trecerea de la cosmosul natural la cosmosul sufletesc, nu mai puţin tulburător şi enigmatic prin adîncimile şi labirinturile sale neexplorate. Căci, dacă *la nivel cosmic*, a stăpîni maşina timpului este deocamdată un vis utopic sau o chestiune de anticipaţie ştiinţifico-fantastică, *la nivel uman*, omul se află de mult, încă de cînd a păşit în istorie, la volanul acestei maşini, chiar dacă drumul pe care l-a parcurs nu a fost nici neted, nici lipsit de accidente — uneori aproape catastrofale, chiar dacă timpul istoric a fost uneori atît de vitreg cu el, încît era gata să exclame, precum cronicarul nostru, că nu vremurile sînt sub om, ci bietul om sub vremi.

Teoria relativităţii ne învaţă că timpul într-o unitate de nedespărţit cu spaţiul, nu este o *durată pură*, indiferentă, ci e *funcţie* de natura sistemelor materiale şi de complexitatea lor structurală.

Se află în această idee însuşi temeiul care ne îndreptăţeşte să postulăm existenţa unui timp al fiinţării umane — un *timp obiectiv social*, adică *devenirea istorică* a omului ca *fiinţă socială* şi un timp *subiectiv psihologic*, un mod *ideal de fiinţare* a omului ca *existenţă individuală*. Trăind într-un anumit sistem planetar, omenirea este racordată în existenţa şi mişcarea sa cosmică la timpul fizic pe care, cum spuneam, deocamdată cel puţin, nu-l poate înfrunta. Dar în perimetrul existenţei sale terestre, în spaţiul cucerit şi istoricizat prin cultură, timpul nu mai acţionează ca o fatalitate oarbă. Spre deosebire de timpul *obiectiv fizic*, cel *obiectiv social* nu mai este *omogen*, ci *eterogen*.

La scară istorică, universală, omul stăpîneşte maşina timpului prin totalitatea actelor şi proceselor creatoare de civilizaţie. Cu cît este mai mare distanţa care-l desparte pe om de natură, deci cu cît este mai intens şi mai adînc transformat *mediul natural* într-un *mediu de cultură*, cu atît omul este mai stăpîn pe maşina timpului, cu atît el reuşeşte să confere sensuri noi existenţei sale temporale. Dar cît de inegal este acest proces! Există mari perioade istorice în care progresul este atît de lent, atît de greu sesizabil, încît ai impresia atunci cînd le studiezi retrospectiv că istoria s-a oprit în loc sau că ea este din cale afară de răbdătoare cu oamenii, pentru a-l parafraza pe un binecunoscut romancier. Există de asemenea comunităţi umane primitive aproape închise, extrem de înapoiate, care sînt departe chiar şi în vremea noastră de marile drumuri ale istoriei şi ale civilizaţiei şi a căror existenţă se desfăşoară în forme încremenite, într-un prezent perpetuu fără trecut şi fără viitor. Vechile comunităţi rurale din ţările subdezvoltate în prezent pe cale de destrămare erau ceva mai evoluate în sensul cristalizării, prin forme de cultură uneori de o uimitoare frumuseţe şi înţelepciune, a unei experienţe de viaţă multiseculare. Dar şi aceste comunităţi aveau doar un trecut semilegendar, nu şi viitor, datorită caracterului *închis* al formelor de existenţă socială. E cazul să precizez că, după opinia mea, nu poate avea viitor decît acea comunitate umană care are trecut; dar a avea trecut nu este suficient prin sine-însuşi pentru a dispune de capacităţi creatoare de viitor. Pentru aceasta sînt necesare transformări structurale, instituirea unor forme deschise, progresive de existenţă socială, care să permită valorizarea disponibilităţilor creatoare de istorie. Or, la nivel istoric macrosocial, a stăpîni maşina timpului înseamnă a avea o existenţă socială deschisă viitorului, prin comunicare în timp şi spaţiu. La nivelul existenţei umane, unitatea dintre spaţiu şi timp ne apare într-un mod şi mai pregnant prin aceea că fiecare grup social şi fiecare comunitate umană se poate racorda la un anumit *timp istoric* — ca rezultantă sintetică a progresului general — numai în măsura în care realizează un proces amplu, multilateral de comunicare cu celelalte comunităţi umane, asimilîndu-şi în mod propriu tot ceea ce în realizările de cultură ale altor popoare poate să-i fertilizeze propriile puteri creatoare. În epocile trecute nu există propriu zis o *istorie universală*, ci doar o puzderie de istorii şi civilizaţii locale, deoarece dialogul culturilor se realiza anevoie, comunicarea, în spaţiul terestru era slabă. Chiar dacă un dialog a existat totuşi, formîndu-se *zone de cultură* distincte, bătălia cu timpul se realiza mai puţin prin cooperare şi mai mult prin eforturi singulare. În epoca noastră, afirmarea unei puternice individualităţi a naţiunilor nu slăbeşte ci, dimpotrivă, creează cea mai puternică bază pentru a realiza prospectiv şi proiectiv, dintre viitorii posibili, pe cei mai conformi cu idealurile cele mai înaintate de fericire şi împlinire umană. A stăpîni maşina timpului înseamnă azi a elabora o strategie adecvată pentru construcţia conştientă a unui viitor dezirabil şi necesar.

Dar la nivelul individual? Lupta cu timpul se duce nu numai în planul socialului şi universalului, ci şi în planul individualului. Existenţa în timp este aici şi mai eterogenă, deoarece ea se realizează printr-o multiplicitate nesfîrşită de destine individuale. Timpul se raportează nu la sisteme sociale obiective, nu la spaţiul axiologic obiectiv al existenţei noastre, ci la lumea noastră subiectivă, interioară. Este un timp al trăirilor subiective, al unor evenimente sufletești care ne angajează fie în confruntări tensionale cu lumea, cu micile și marile sale drame, într-un perpetuu dialog cu lumea, fie în desfășurarea propriilor noastre drame sufletești, uneori răvășitoare pînă la anihilare, alteori stimulative și întăritoare. Este acesta un timp, nu numai eterogen, dar reversibil, deoarece trecutul nu e mort, ci e ascuns în tainițele sufletului nostru și el poate fi retrăit. Călătoriile în timp, în propriul nostru timp, au fost întotdeauna una dintre cele mai irezistibile tentații, dar, paradoxal, a rămas totuși unul dintre teritoriile cel mai puțin explorate ale existenței noastre subiective, dacă avem în vedere de pildă cît de puțin cunoaștem subconștientul, adîncimile labirintice ale vieții noastre sufletești. Este prin excelență un *timp intensiv*, iar gradul său de intensivitate și de comprimare este proporțional cu valoarea evenimentelor care constituie obiectul gîndurilor și trăirilor noastre. În raport cu timpul obiectiv al istoriei, noi sîntem mărginiți și nu odată complexați, copleșiți parcă de incomensurabilitatea și nemărginirea sa (fie și aparentă). În raport cu timpul subiectiv al vieții noastre interioare, avem cutezanța de a provoca timpul infinit, de a mușca din eternitate, spre a conferi, propriilor noastre fapte de cultură un cît mai înalt grad de perenitate. Îndeosebi tineretului trebuie să-i fie clar un adevăr ce mi se pare incontestabil: a stăpîni mașina timpului la nivel individual, în așa fel încît să se reducă distanța dintre un *viitor posibil*, *ideal* și *dezirabil* și *viitorul real* care țîșnește din lucrarea prezentului, înseamnă, între altele:

— a potrivi ritmurile și cadențele timpului subiectiv al vieții noastre interioare la ritmurile și cadențele timpului obiectiv al istoriei contemporane, ceea ce nu e posibil decît prin muncă pasionantă, dăruire de sine, autoperfecționare morală și spirituală;

— a face din propriul nostru eu subiectiv, din propria noastră viață spirituală, nu un sistem închis, o zonă izolată egoist de tumultul vieții constructive, ci dimpotrivă, un sistem dinamic de valori actuale și potențiale, mereu deschis spre lume și intervenind activ în destinele sale, asumîndu-și răspunderea pentru construirea viitorului său;

— a ne organiza și a ne disciplina astfel viața încît dialogul nostru cu lumea să fie nu o manifestare anarhică a unei false libertăți, nu o dezlănțuire haotică de patimi destructive, ci un izvor permanent de energii spirituale, un potențial inepuizabil de creativitate, un factor de antientropie, adică de înlăturare a haosului și a dezorganizării și de sporire a gradului de organizare și de putere informațională a sistemelor și a subsistemelor sociale;

— a face din *explozia informațională* a civilizației contemporane — ce tinde să se transforme dintr-un factor de progres și antientropie, în unul de mecanizare a vieții și standardizare — o problemă de instrucție și educație socialistă. Informațiile, al căror volum crește continuu, ne pot servi ca arme în lupta cu timpul, adică în strădania de a transforma mai rapid *viitorul posibil*, într-un *prezent real și autentic* (există și un *prezent efemer* lipsit de consistență care trăiește doar în perspectiva unui *viitor utopic*, lipsit de orice perspectivă de viitor) dar aceasta numai cu condiția de a selecta informațiile cu care sîntem bombardați zilnic, în funcție de anumite criterii de calitate, și a le transforma în *cunoștințe*, acestea devenind la rîndul lor pîrghii ale *conștiinței morale*. În ultima analiză, tocmai *conştiinţa* este aceea prin care omul se sustrage procesului de neantizare a unui *timp entropic*, dimensiune temporală a unor forţe sociale retrograde — şi afirmă un alt timp — *timpul istoric, informaţional*, de progres rapid al epocii noastre. Cursa contra cronometru, numărătoarea inversă, ideea că lumea a devenit mai mică, — cucerirea lunii, începutul explorării altor planete arată în ce măsură s-au apropiat continentele Terei, marile distanţe de altădată fiind reduse la apropieri de ordinul orelor, — toate acestea sînt expresii pregnante, simptomatice ale acestui timp istoric informaţional pe care-l trăim.

Spleenul, plictisul este boala unor societăţi stagnante pentru care nu mai există viitor şi, ca atare, nici prezentul nu mai poate fi un cîmp al autorealizării umane. În asemenea societăţi bolnave tineretul se află de obicei — în marea sa majoritate — de partea claselor şi forţelor sociale revoluţionare, contestatare, tocmai pentru că el dispune de un uriaş potenţial de energie creatoare şi reprezintă, în succesiunea generaţiilor, lumea de mîine, viitorul pe care oamenii înaintaţi îl doresc şi-l proiectează mai bun, mai încărcat de posibilităţi pentru fericirea oamenilor. De aceea, faptul că mai există şi astăzi, chiar şi în societatea noastră, tineri — e drept puţini dar există — care fug de o muncă utilă pentru ei şi pentru societate, care nu ştiu cum să-şi „omoare" timpul este un fenomen de-a dreptul *tragic*, căci niciodată n-a fost mai adevărat ca acum că a-ţi omorî timpul (chiar atunci cînd nu se comit acte antisociale), înseamnă a-ţi ucide propria viaţă.

Ritmurile scăzute ale dezvoltării sociale de pînă acum i-au împiedicat într-o anumită măsură pe oameni să transmită din generaţie în generaţie nu numai un *timp uman cristalizat în fapte de cultură şi civilizaţie* dar şi o anumită *experienţă* în ceea ce priveşte stăpînirea maşinii timpului, un anumit mod de organizare şi disciplinare a vieţii, astfel încît nivelul de creativitate umană pe unitatea de timp să fie cît mai mare. Generaţiile tinere pierd foarte mult prin faptul că ajung relativ tîrziu la conştiinţa valorii timpului. Nu pledez pentru a suprima din istoria noastră individuală tinereţea ca fază *spirituală specifică* şi nici pentru un fel de maturizare forţată a modului de a gîndi şi simţi. Dimpotrivă, bine ar fi dacă am putea să facem din tinereţe, ca *vîrstă spirituală* a tuturor posibilităţilor şi disponibilităţilor, o *permanenţă umană*, bătrîneţea rămînînd exclusiv o vîrstă biologică. Cu condiţia de a avea de timpuriu *conştiinţa viitorului optim*, a viitorului social şi individual necesar şi de dorit, pentru anticiparea şi construirea căruia este necesară o dirijare optimă a maşinii timpului. Înţeleg prin aceasta o asemena organizare şi disciplinare a forţelor noastre subiective, o asemenea direcţionare a eforturilor de învăţare, de muncă şi participare la viaţa colectiviăttţii, încît să rezulte pentru noi şi pentru societate cel mai mare bine posibil. Începînd cu *alegerea profesiunii, cu perfecţionarea profesională* şi terminînd cu modul de folosire a *timpului liber*. Timpul liber este una dintre cele mai de seamă cuceriri ale omului modern.Un timp disponibil dincolo de *timpul necesar* pentru muncă a existat întotdeauna, dar un timp liber în sensul propriu al cuvîntului, adică un timp destinat şi folosit de om pentru a-şi dezvolta calităţile sale paşnice şi spirituale nu apare decît ca un rezultat al progresului social şi tehnic. Este prin excelenţă (sau ar trebui să fie, căci altminteri însăşi denumirea sa ar fi fără sens) un timp eliberat de servituţile unor obligaţii şi constrîngeri pe care le implică încă formaţia şi existenţa profesională, subordonarea omului faţă de imperative şi munci care, fie că-i sînt străine, fie că-l exprimă parţial şi unilateral. După fericita expresie a autorilor unei excelente cărţi (*Civilizaţia la răscruce*, de Radovan Richta şi un colectiv) timpul liber este *timpul la dispoziţia omului*, acel timp, care, în perspectiva revoluţiei ştiinţifice-tehnice moderne şi a umanismului socialist, ,,s-ar transforma în componenta cea mai pregnantă a vieţii omeneşti... ar deveni *izvorul a noi forţe pentru om şi pentru societate*; aceasta ar fi într-adevăr o mare revoluţie în interiorul limitei posibilităţilor şi necesităţilor vieţii umane în general''. Cu cît acest timp la dispoziţia omului va avea un conţinut mai bogat, care să permită lărgirea *libertăţii de alegere*, cu cît omul îşi va realiza mai deplin funcţia de subiect istoric, cu atît mai mult va reuşi să stăpînească maşina timpului în sensul autoreglării raporturilor sale creatoare cu lumea, astfel încît să rezulte cea mai mare densitate posibilă a faptelor de civilizaţie în exterior şi cea mai intensă trăire a valorilor pe plan intern.

Omenirea pierde încă un uriaş potenţial de creativitate nu numai pentru că milioane de oameni sînt împiedicaţi de condiţii sociale vitrege să se realizeze ca oameni, dar şi pentru că pornesc pe drumuri greşite, sînt împinşi de alţii, de calcule greşite sau de propria lor ignoranţă, spre îndeletniciri pentru care nu simt nici-o chemare şi prin care, fireşte, nu se pot realiza ca oameni. Apare o incongruenţă fatală, uneori cu urmări tragice — abdicare, ratare etc. — între timpul subiectiv, care, în acest caz, e lipsit de viitor, şi timpul istoric obiectiv al societăţii la care nu ne putem racorda. Uneori chiar după ce cineva îşi descoperă adevărata şi specifica sa vocaţie există primejdia unui timp, dacă nu în întregime pierdut, în orice caz pulverizat în numeroase direcţii, cheltuit cu folos minim în activităţi minore, lăturalnice, care nu exprimă o personalitate şi care intră rapid în neantul uitării. Nu e uşor, dar e necesar să-ţi descoperi din timp adevăratele chemări ale intelectului şi ale inimii. Pentru aceasta trebuie să ne cunoaştem mai bine pe noi înşine, să ne sondăm mai adînc în interioritatea noastră, pentru a descoperi cele mai bune căi de concordare a ceea ce sîntem şi a ceea ce putem fi, cu ceea ce aşteaptă şi vrea societatea de la noi. Să-i ajutăm şi pe alţii să străbată acest drum al cunoaşterii şi autocunoaşterii.

Nu pledez pentru ascetism şi pentru eliminarea din timpul nostru individual a tot ceea ce reprezintă un program de destindere şi chiar a jocurilor şi distracţiilor. Există o *igienă a minţii* care-şi are regulile sale şi care nu pot fi asimilate cu normele de funcţionare a unor maşini electronice. Important este însă să ştim ce vrem, de *unde venim şi cine sîntem, încotro mergem*, astfel ca viaţa noastră să aibă anumite coordonate majore, scopurile şi opţiunile noastre fundamentale să fie clare şi lor să le subordonăm tot ceea ce avem mai bun în noi. Pentru aceasta este necesară acea *disciplină interioară*, acea *educaţie a voinţei* pentru a şti nu numai ce să alegem, dar şi la ce să renunţăm. Reuşita personală în a stăpîni maşina timpului depinde în mare măsură tocmai de această disciplinare a voinţei în urmărirea consecventă şi în disciplinarea ţelurilor propuse. Nu e posibil a obţine succese durabile în viaţă fără atari disciplinări interioare care reclamă nu numai criterii certe de selecţie a valorilor vieţii şi a valorilor culturii, dar şi o mare putere de renunţare. Este un foarte important aspect al problemei. Este foarte greu să renunţi la numeroase solicitări şi tentaţii, unele de cea mai înaltă calitate spirituală (să renunţi, de pildă la citirea unor cărţi bune sau la vizionarea unor filme excelente pentru că în perioada respectivă ai de terminat o lucrare, de dat un examen etc.); ca să nu mai vorbesc de acele renunţări care afectează o prezenţă mai activă a noastră printre cei ce ne sînt apropiaţi — familie, prieteni. Este desigur dificil a găsi şi a descrie o situaţie ideală sau măsura justă între toate acele lucrări care dau sens vieţii noastre şi ne definesc ca oameni. Ceea ce am vrut să subliniez este faptul că pentru a realiza ceva frumos şi demn în viaţă, pentru a înfrunta eroziunea fatală a *timpului biologic* şi a te înscrie în *timpul istoric activ* cu fapte şi opere care să transmită viitorului ceva din existenţa ta, este necesar între altele să ai puterea de a renunţa la multe. Există un *eroism al renunţării* care nu trebuie minimalizat. Tocmai pentru o exercitare rodnică a puterilor noastre de creaţie. Tocmai pentru a asigura o mai mare densitate spirituală şi intensivitate productivă existenţei noastre temporale şi a face din maşina timpului un vehicol care duce spre fericire, a noastră şi a comunităţii din care facem parte.

OPINII DESPRE CĂRŢI

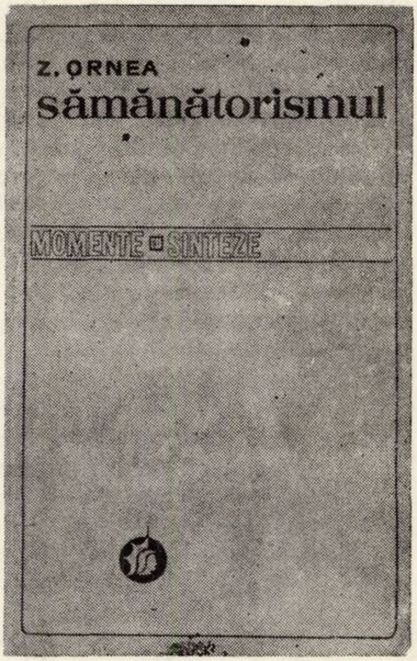
În obiectiv:

Z. Ornea

SĂMĂNĂTORISMUL

(Ediţia a II-a revăzută şi adăugită)

EDIT. MINERVA, BUCUREŞTI, 1971, 423 p.



SĂMĂNĂTORISMUL ÎN LUMINA UNEI CERCETĂRI COMPLEXE

DE

RADU TOMOIAGĂ

Cercetător înzestrat şi foarte fecund, cu un stagiu de peste douăzeci de ani, Z. Ornea s-a afirmat ca unul dintre cei mai buni cunoscători ai ideologiei româneşti de la mijlocul şi sfîrşitul secolului al XIX-lea şi din prima jumătate a secolului al XX-lea. Formaţia sa multilaterală îi permite abordarea cu dezinvoltură a problemelor cercetate din cele mai variate unghiuri: sociologic, politic, economic, filozofic (atît în înţelesul obişnuit al cuvîntului, cît şi în acela special de filozofie a culturii), estetic şi istoric literar.

În bogatul palmares al lui Ornea figurează o duzină de studii temeinice consacrate unor personalităţi de seamă ale culturii şi ideologiei româneşti, pe care le menţionăm aici într-o ordine alfabetică: Teodor Diamant, C. Dobrogeanu-Gherea, Mihail Dragomirescu, G. Ibrăileanu, E. Lovinescu, Gh. Panu, Lucreţiu Pătrăşcanu, Dionisie Pop Marţian, P. P. Negulescu, Henric Sanielevici, C. Stere şi A.D. Xenopol. Pe lîngă aceste studii, cercetătorul a dăruit culturii noastre patru monografii

Rev. filoz. **20**, *9*, p. 1033–1042, Bucureşti, 1973.

ample: *Junimismul* (1966), *Țărănismul* (1969), *Sămănătorismul* (1970, ed. a II-a, 1971) și *Poporanismul* (1972). Între toate există continuitate de preocupări, contingențe, interferențe, suprapuneri, filiații de idei și, bineînțeles, o unitate a viziunii și a metodologiei marxiste, aplicate într-un mod din ce în ce mai matur. La ora de față, autorul deține la noi recordul calitativ și cantitativ în materie de monografiere multiplană a unor curente complexe. Aceasta nu este, desigur, un lucru ușor, deoarece presupune învingerea unor ernorme dificultăți legate de vastitatea ariei de investigație, o putere de sinteză egală cu cea de analiză, o îmbinare armonioasă între logic și istoric, un echilibru mereu ajustat între optica diacronică și cea sincronică, subordonate atît nevoii de a releva ceea ce este comun și general în cadrul unui anumit curent, cît și aceleia de a sesiza cu pătrundere particularitățile diferențiale specifice ale personalităților care l-au reprezentat.

Dintre cele patru monografii de curente ideologice, elaborate de autor, cea despre sămănătorism ne apare sub raportul finalizării și a sporului de cunoaștere adus ca cea mai reușită. Cu o răbdare de benedictin, Ornea a cercetat sute de izvoare directe, despuind zeci de mii de pagini aflate cea mai mare parte nu în volume, ci în colecții vechi de periodice. El a apelat masiv la corespondența protagoniștilor și adversarilor curentului, iar în unele cazuri (de exemplu, Titu Maiorescu) a consultat în arhive manuscrise inedite. În cîmpul dezbaterii au fost incluse foarte multe documente programatice și în genere documente dintre cele mai reprezentative, alese și interpretate cu un remarcabil discernămînt Desigur, se poate observa că toate aceste operații erau obligatorii. Admitem fără împotrivire că într-adevăr este așa. Ținem numai să subliniem că autorul le-a executat cu măiestrie. Flerul cercetătorului, ajutat de multe ori și de noroc, s-a dovedit extrem de fin. În comparație cu monografia despre poporanism, el a dispus de mult mai puține lucrări anterioare de exegeză marxistă. Deși utile, studiile din ultimul deceniu ale lui Savin Bratu, Aurel Martin, Dumitru Micu, G. C. Nicolescu, Al. Piru, Al. Săndulescu, T. Vârgolici sau Mircea Zaciu, menționate de autor, reprezintă contribuții parțiale la clarificarea problemelor. Firește, au fost folosite adecvat studiile mai vechi cu caracter critic ale lui E. Lovinescu și G. Ibrăileanu, precum și comentariile marxiste ale lui C. Dobrogeanu-Gherea și Lucrețiu Pătrășcanu.

Ambiția autorului a fost să năzuiască spre exhaustivitate, să realizeze o lucrare fundamentală și, într-adevăr, el a izbutit să dea *prima lucrare fundamentală* asupra sămănătorismului din literatura noastră de specialitate. Cu vremea, acestei lucrări i se vor putea aduce, desigur, ca oricărei alte lucrări de acest gen, o serie de amendamente, corective sau completări. (Unele le va face, credem, autorul însuși). Cîtorva dintre problemele tratate li se va putea acorda o extensiune mai mare în cadrul unor studii separate, care vor fi oricînd binevenite. Ceea ce ni se pare însă esențial este faptul că imaginea de ansamblu a sămănătorismului reconstituită sau, mai bine spus, creată de Z. Ornea corespunde în liniile ei mari reflectării veridice a obiectului său.

Cartea despre sămănătorism este superioară, după părerea noastră, celorlalte trei monografii ale autorului, toate meritorii, și pentru un alt considerent. Imensul material faptic vehiculat în ea este mai bine strunit, mai bine organizat și distribuit în economia internă și succesiunea logică a celor șase capitole mari în care este împărțită. Avem în vedere, cu alte cuvinte, o reușită de ordin arhitectonic în construcția cărții. Relevăm această calitate, fiindcă în monografia despre poporanism, remarcabilă și ea prin lărgirea documentației și finețea exegezei, există vicii de construcție, repetiții supărătoare de la un capitol la altul.

Cercetătorul nu schimbă și nici nu se putea să schimbe radical tabloul general al sămănătorismului, viziunea asupra sa, deoarece judecățile de valoare formulate păstrează și trebuiau să păstreze același caracter precumpănitor negativ pe care îl aveau și pînă acum. Meritele sale rezidă, pe lîngă sistematizare și completitudine, în interpretarea mai obiectivă și mai nuanțată a multor aspecte complexe, care erau privite pînă în prezent subiectiv, unilateral sau simplificat. Mișcîndu-se pe un teren mult mai puțin bătătorit de cercetători sistematici decît poporanismul, autorul poate să-și manifeste din plin talentul de a stabili asociații și mai ales disociații de idei. Una dintre cele mai interesante disociații este distincția dintre romantismul paseist al lui N. Iorga în literatură și în politica sa culturală și repudierea concepției romantice în opera sa de istoric. În timp ce în literatură el a preconizat închistarea în cochilia națională, în opera istoriografică a avut viziunea cea mai largă asupra plămădirii poporului român în permanent contact cu istoria altor popoare (cf. p. 137—139). O altă disociere pertinentă privește deosebirea ce trebuie făcută între sămănătorismul propriu-zis și partidul național-democrat înființat de N. Iorga și A.C. Cuza în 1910. În 1918 raporturile dintre ei s-au rupt din cauza îndreptării celui din urmă spre extrema dreaptă huliganică. „Firește — scrie autorul —, ar fi profund eronat să confundăm sămănătorismul cu mișcarea politică naționalistă. Am spune numai că unele dintre vederile programatice pe care le arborează demagogic noua mișcare politică amintesc motive existînd embrionar în programul sămănătorist'' (p. 213). În contrast cu părerea foarte răspîndită după care Iorga s-ar fi identificat în anii de glorie ai *Sămănătorului* cu conservatismul politic, autorul, disociind, arată că ideile și convingerile lui nu erau perfect asemănătoare cu cele ale conservatorilor (cf. p. 221).

În laborioasa cercetare întreprinsă, Ornea se dovedește a nu fi fost sclavul nici unui *parti pris*. El se străduiește, înainte de toate, *să înțeleagă, să explice*. De justificat, *justifică de regulă numai ceea ce se poate justifica*. După ce patimile de odinioară s-au stins demult, se impune necesitatea de a se reconsidera cu seninătate pozițiile, concepțiile și mai ales conflictele din epocă printr-o optică actuală, calmă și obiectivă (cf. p. 330 și 341).

La capătul acestor considerații introductive, nu putem ocoli întrebarea despre atitudinea cercetătorului față de obiectul cercetării sale. Este oare această atitudine rodul unei pasiuni? Incontestabil, da! Dar să ne fie permisă și nouă o disociere. Dat fiind că solidarizarea cu exagerările sămănătorismului era din capul locului exclusă, această pasiune nu este atît de ordin afectiv cît de ordin intelectual, însă totuși tot atît de intensă ca o pasiune obișnuită. În ea autorul a pus toată setea sa de cunoaștere, toată meticulozitatea și scrupulozitatea care îl caracterizează, toată probitatea științifică.

*

În monografia sa, Ornea realizează integral ceea ce și-a propus în prefața lucrării, în care mărturisește: „În studiul nostru am pornit de la ideea necesității examinării tuturor ipostazelor sub care s-a înfățișat sămănătorismul" (p. 16). Acest scop n-ar fi putut fi înfăptuit satisfăcător în lipsa unor *definiții și caracterizări unitare* ale curentului analizat. Asemenea definiții și caracterizări abundă de-a lungul lucrării, adeseori la mari distanțe una de alta, dar nu se contrazic niciodată între ele, ci se completează reciproc. Se înțelege de la sine că definițiile date au o importanță covîrșitoare pentru fixarea concepției și metodologiei lucrării. O primă definiție sună: „Sămănătorismul a fost un curent de idei, cu profil cultural, a cărui ideație, precumpănitor sociologică-politică, s-a afirmat prin literatură" (p. 11). Într-o a doua definiție din prefață se subliniază expres că sămănătorismul „*nu a fost numai sau în primul rînd un curent literar, ci un curent de idei*, cu o arhitectură mozaicată în spațiul căreia au intrat, adesea cu poziții preponderente, sociologicul, politicul, culturalul", (p. 15 ; cf. și p. 181). Ne exprimăm acordul și cu caracterizarea următoare, demonstrată convingător în cuprinsul lucrării : „*Sămănătorismul nu a fost expresia unor năzuințe ale moșierimii, ci ale micilor producători din mediul rural, care considerau că toată primejdia vine dinspre oraș*" (p . 129).

Direcția antiurbană a sămănătorismului a fost însă, precum se știe, remarcată de toată lumea. De aceea în caracterizarea citată accentul cade pe nota polemică ușor disimulată împotriva celor ce au considerat greșit, în epocă sau mai tîrziu, sămănătorismul ca un curent predominant boieresc (cf. p. 130). În ciuda idealizării apologetice a boierimii de neam și a deplîngerii soartei tragice a micii boierimi, condamnată de istorie la dispariție, reprezentanții sămănătorismului au fost în marea lor majoritate intelectuali ridicați în prima generație de la sate. După răscoalele din 1907, moșierimea conservatoare, care nu se identificase nici înainte vreme cu sămănătorismul, a condamnat în unanimitate orientarea sa filoțărănească.

Autorul se oprește îndelung asupra condițiilor social-istorice în care a apărut sămănătorismul și a exercitat asupra spiritelor o influență dominantă. Reținem în această privință o formulare condensată: „Sămănătorismul (ca o mișcare complex structurată) este, de fapt, expresia cea mai caracteristică a atmosferei politico-culturale de la 1895—1910. A fost o epocă în care pe prim-plan apăruseră probleme legate de desăvîrșirea a două procese esențiale pentru evoluția României moderne : unificarea politică a țării și desăvîrșirea revoluției burghezo-democratice prin reforma agrară și votul universal " (p. 12). Primul proces a fost legat îndeosebi de chestiunea românilor transilvăneni, iar al doilea de un program de culturalizare a țărănimii, ineficient deoarece nu a fost bazat pe un program adecvat de reforme socio-economice imediate. În măsura în care totuși a existat un program vag, el era utopic, fiindcă ignora direcția legică a evoluției structurilor românești, preconizînd un *intermundium agrar*, cu ocolirea dezvoltării capitaliste a țării. Sămănătorismul a criticat totul, dar i-au lipsit soluțiile constructive. Tocmai în aceasta constă nebulozitatea lui. „În ansamblul curentelor de idei de structură agrariană, romantic-anticapitaliste, sămănătorismul prezintă ciudățenia de a nu propune nimic" (p. 131). Pagini substanţiale sînt consacrate deosebirilor dintre sămănătorism şi poporanism, primul aşezat la dreapta, iar al doilea la stînga eşichierului politic. Orientarea anticapitalistă a ambelor curente constituie principala lor asemănare. Pentru sămănătorism este, de aceea, perfect valabil ceea ce exegetul afirmă despre poporanism : „Clădit pe o eroare de diagnoză şi prognoză a structurilor româneşti, poporanismul (ca mai tîrziu ţărănismul) nu a putut oferi o cale viabilă pentru evoluţia României" (p. 374).

Pornind de la premise adevărate, raţionamentele întortochiate ale sămănătorismului nu au condus la concluzii valide. În afară de aceasta, lipsit de simţul măsurii, el a păcătuit în toate privinţele prin excesivitatea sa. Viciile sale congenitale sînt redate concentrat în caracterizarea globală : „Romantismul sămănătorist apare, pe toate planurile, ca un romantism degradat. Degradat prin anacronism şi exageraţie. Tradiţia se transformă în tradiţionalism şi închistare, evocarea trecutului eroic, în paseism, compasiunea ţărănimii, în misticism ţărănesc, evocarea satului, în idealizarea lui, specificul naţional, în naţionalism şi şovinism, stăvilirea excesului de traduceri, în cerinţa unui sever protecţionism cultural ş.a. m.d." (p. 296). Considerăm că definiţia sămănătorismului ca „un romantism degradat *pe toate planurile*" ar trebui să fie reexaminată. Pe plan ideologic, sămănătorismul este incontestabil un romantism degradat. Dar pe planul literar formula devine discutabilă, de vreme ce sămănătorismul nu s-a soldat numai prin producţii mediocre şi avorturi teziste, ci a condus adesea la creaţii artistice autentice, — lucru pe care îl recunoaşte şi autorul monografiei.

Folosind o expresie sugestivă, Ornea numeşte „motive obsesive" laitmotivele, ideile directoare ale literaturii sămănătoriste şi întocmeşte o „hartă" a lor. Un prim motiv obsedant distins ca atare este deosebirea de comportament între boierul de neam şi arendaşul venetic. Esenţa paseistă a acestui motiv (conturat întîi de Eliade Rădulescu în teoria „boieri şi ciocoi" şi de Eminescu în opera sa politică) constă în idealizarea relaţiilor patriarhale ce ar fi domnit şi ar mai domni încă între boierii de neam şi ţărani. El este examinat mai pe larg în opera lui C. Sandu-Aldea, Corneliu Moldovanu Şt. O. Iosif, Sadoveanu, Brătescu-Voineşti, Zaharia Bîrsan şi Ştefan Petică (cf. p. 245—253). Al doilea motiv, regretul pentru destinul tragic al micii boierimi de neam, caracteristic iniţial ideologiei eminesciene, este ilustrat prin referiri sumare la Sadoveanu, Brătescu-Voineşti, Gîrleanu şi Sandu-Aldea. Al treilea motiv, nostalgia trecutului, este concretizat prin poezia *Floare albastră*, din 1899, a lui Şt. O. Iosif. Un al patrulea laitmotiv obsedant constă în idealizarea vieţii rustice, în concepţia că numai la sate s-ar fi conservat frumuseţea sufletului românesc autentic. Ilustrarea motivului se face prin Şt. O. Iosif, O. Goga, Brătescu-Voineşti, Sadoveanu, Agîrbiceanu şi Sandu-Aldea. Un al cincilea şi ultimul motiv este acela al dezrădăcinării, întîlnit la Iosif, Goga, Maria Cunţan, Ion Adam, Sadoveanu. Motivele obsesive 2—5 ar fi meritat, după părerea noastră, o ilustrare ceva mai largă. Fără ca influenţa să poată fi precis stabilită, cel de-al cincilea laitmotiv, acela al dezrădăcinării, aduce izbitor aminte de Maurice Barrès.

Referindu-se la esenţa conservatoare a romantismului paseist al sămănătorismului, autorul arată că acest curent a apărut şi s-a dezvoltat într-un climat caracterizat printr-o gravă compromitere a Partidului Naţional Liberal. „Devenise un loc comun ideea potrivit căreia o prefacere a stărilor şi moravurilor existente trebuia să treacă — necondiţionat — prin prealabila răsturnare a liberalilor. Nimeni nu-şi mai amintea de liberalismul originar, nimeni nu mai asocia liberalismul cu Bălcescu. Pentru toţi, liberalismul avea semnificaţia hîdă a grandilocvenţei demagogice, a arivismului carierist, a îmbogăţirii prin mijloace oculte" (p. 184). Ceea ce se contesta cu înverşunare, era caracterul legitim şi organic al reformelor instituţionale înfăptuie de paşoptişti la 1864 şi 1866. Cercetătorul observă judicios că „antipaşoptismul sămănătorist a fost mai extremist decît cel al junimismului, deoarece exponenţii, pe plan politic, ai grupării junimiste aveau să sfîrşească prin a recunoaşte realitatea prefacerilor înfăptuite" (p. 156). În contextul atitudinii negative faţă de sociologia sămănătoristă, se înscrie pledoaria lui Ornea, sprijinită pe Gherea, Lovinescu şi Pătrăşcanu, pentru justificarea programului revoluţionar al paşoptismului muntean, pledoarie *pro domo* la care subscriem cu toată convingerea. „Sămănătorismul — scrie el — nu a putut oferi o explicitare rezonabilă unui proces sociologic de o atît de mare importanţă ca mişcarea paşoptistă. *Paşoptismul muntean* (şi nu cel moldovean — subl.ns.) a fost în realitate, singura formulă de continuitate istorică posibilă şi necesară sub raport sociologic" (p. 162—163). Autorul justifică împrumuturile de forme suprastructurale occidentale efectuate de liberalii paşoptişti şi consideră anomalia „formelor fără fond" ca un accident istoric inevitabil (cf. p. 166—167). Adăugăm că, *timp de un secol*, de la 1848 (cu prefigurări anterioare schiţate de Ion Eliade Rădulescu şi Ion Maiorescu) şi pînă la răsturnarea revoluţionară din 1944, *teoria formelor fără fond a constituit problema fundamentală a culturii şi ideologiei româneşti.* Sămănătoriştii nu o puteau în nici un caz ocoli, dar i-au dat — aşa cum arată foarte bine Ornea — o soluţie mai retrogradă decît ceea de odinioară a junimiştilor.

În dilema evoluţie-revoluţie, curentul sămănătorist, în frunte cu N. Iorga, se pronunţa hotărît de partea evoluţionismului istorist-organicist, în care cercetătorul vede pe drept cuvînt „unul din principiile esenţiale pe care s-a clădit filosofia socială retrograd-romantică" (p. 134; cf. şi p. 294—296). Acest principiu era corelat cu o interpretare antinomică a raportului dintre cultură şi civilizaţie, accentul punîndu-se pe supraestimarea caracterului spiritual al culturii, în detrimentul civilizaţiei tehnico-materiale.

Depozitarul şi perpetuatorul prin excelenţă al culturii spirituale a poporului român era însă, cum ştim, în concepţia sămănătoriştilor, satul. Ornea constată judicios că reacţia acestora împotriva oraşului a avut un caracter furibund şi s-a produs cu mult înainte ca dezvoltarea oraşelor şi corolarul acestei dezvoltări, industrializarea, să fi ameninţat serios patriarhalismul milenar al vieţii rustice. Noi eram încă foarte departe de industrializarea intensă, de migraţia masivă a braţelor de muncă de la sate spre oraşe, de mirajul „oraşelor tentaculare", evocat cu o rară forţă artistică în versurile sale, spre sfîrşitul secolului trecut, de marele poet belgian Emile Verhaeren.

E locul să observăm că, în contrast cu *istoria* completă a sămănătorismului, pe care o reconstituie magistral, Ornea neglijează aproape cu desăvîrşire *preistoria* lui, izvoarele sale teoretice. Dintre sursele autohtone se indică numai programul din 1840 al *Daciei literare* şi evoluţionismul conservator al Junimii. Nu se arată că unul dintre principalele modele străine ale evoluţionismului organic istorist a fost doctrina lui Friedrich Karl von Savigny (1779—1861), întemeietorul Şcolii istorice a dreptului, maestrul lui M. Kogălniceanu şi mentorul multor junimişti. Este citată teza lui Friedrich von Schlegel : ,,Revoluţiile sînt... mişcări anorganice" (p. 134). Sînt însă complet omise sursele franceze, începînd cu celebra distincţie stabilită de Saint-Simon între ,,epocile organice" (evolutive) şi ,,epocile critice" (revoluţionare). Amintim că întreaga filosofie franceză a istoriei de pe linia Turgot—Condorcet—Saint-Simon—Comte a fost prin excelenţă evoluţionistă, refomistă, şi nu revoluţionară. Cu excepţia lui Babeuf şi a babuviştilor, aproape întreg socialismul utopic francez a fost şi el evoluţionist. În carte nu există nici o referire la Herbert Spencer, unul dintre cei mai de seamă mentori ai concepţiei evoluţioniste a junimiştilor, cunoscută îndeaproape de teoreticienii sămănătorismului. Influenţa lui Spencer îşi atinsese la noi apogeul în deceniul al optulea al secolului trecut, dar la începutul secolului al XX-lea ea era încă foarte puternică şi a continuat să se manifeste mai slab chiar şi în perioada interbelică. Mai bine sînt înfăţişate izvoarele teoretice ale antinomiei cultură-civilizaţie prin referiri la distincţia lui Ferdinand Tönnies din 1887 între *Gemeinschaft* (*comunitatea* conservatoare a culturii) şi *Gesellschaft* (*societatea* promotoare a civilizaţiei), precum şi la concepţiile lui H. St. Chamberlain şi Alfred Weber. Referirea la concepţia lui O. Spengler despre *Kultur und Zivilisation* (p. 133—134) completează tabloul, dar ea este ulterioară sămănătorismului.

Ni se pare apoi contestabilă afirmaţia că filozofia şi sociologia romantică retrogradă ar fi pătruns în Germania graţie ideologilor Restauraţiei, Joseph de Maistre şi Louis de Bonald. Reacţia germană împotriva Revoluţiei Franceze a pornit imediat şi n-a avut nevoie de asistenţa transfugilor de la Koblenz, printre care n-a existat nici un teoretician de vază. În comparaţie cu romantismul francez, romantismul german este mai timpuriu şi îşi trage rădăcinile din mişcarea literară preromantică *Sturm und Drang*, iniţiată în 1776 de F.M. Klinger şi influenţată de J.J. Rousseau. În orice caz, influenţa cea mai puternică asupra cugetării filozofice europene a fost exercitată de romantismul german, nu de cel francez. Deşi sumară, este binevenită semnalarea influenţei pe care a exercitat-o asupra sămănătoriştilor ardeleni curentul romantic din literatura germană cunoscut sub numele de *Dorfgeschichte* (*Istoria satului*, 1830—1880; cf. p. 297).

Deschidem aici o paranteză în legătură cu caracterul autonom şi autarhic al romantismului german. Ornea citează de două ori (p. 135 şi 295) observaţia justă făcută de Ştefan Zeletin : ,,Ideea de organism şi evoluţie organică este măduva romantismului german. De fapt, gîndirea romantică germană nu e decît generalizarea acestei idei, care a făcut în acest chip o carieră triumfală în toate ţinuturile ştiinţei" (*Romantismul german şi cultura critică română*, în ,,Minerva", nr. 3, 1929, p. 72). Zeletin înregistrează influenţele exercitate asupra romantismului german de către englezul Burke (1790) şi de către francezii De Bonald şi De Maistre (1796). În continuare, el spune însă : ,,Şi totuşi romantismul rămîne operă germană. În cultură rolul de seamă nu-l joacă cel ce formulează întîi o idee, ci cel ce o adînceşte şi o sistematizează'' (*ibidem*). Amintim că în celebra sa lucrare *Deutsche Romantik* (1908), Oskar Walzel minimalizează izvoarele străine ale conceptului de *organism* (*organicitate*) şi arată că bazele lui au fost puse de J.G. Hamann, F.H. Jacobi şi J.G. Herder, de la care a trecut la fraţii Friedrich şi Wilhelm Schlegel, la Goethe, Schleiermacher şi Fichte, care l-au amplificat. La fel ca Walzel a procedat şi Ricarda Huch în *Blütezeit der Romantik* (1900). Ca şi romantismul englez sau francez, romantismul german sta pe propriile lui picioare.

Sămănătoriştii au preluat foarte mult din tematica atît de bogată a romantismului german. Notăm însă că, într-un mod semnificativ, ei nu au preluat deloc atitudinea în care rezidă specificul şi farmecul lui îndeosebi în opera lui Tieck şi aceea a lui Heine : *ironia romantică*. Nu au preluat-o pentru că erau prea rigizi, prea tezişti, prea dogmatici. Nu erau în stare ca, după ce ar fi rîs de toate, să rîdă şi de ei înşişi şi, în felul acesta, să se depăşească. Nu erau în stare, aşa cum spunea Tieck în *Zerbino*, să prefacă gluma în serios şi să ia seriosul în glumă.

Pe numeroase pagini autorul schiţează un portret veridic al evoluţiei ideologice a lui N. Iorga dintre anii 1890 şi 1910, cu toate zig-zagurile şi contradicţiile ei, inclusiv etapa antisămănătoristă din tinereţea sa. Declarîndu-se nefăcut pentru abstract, nefilozof, Iorga nu a operat cu categoriile *en vogue* cultură şi civilizaţie (cf. p. 136 şi 139). Ne permitem să observăm că aversiunea sa faţă de Revoluţia Franceză şi exaltarea prin contrast a revoluţiei americane amintesc izbitor de Alexis de Tocqueville (cf. p. 149, 152 şi 153). Nu exagerăm întru nimic, cînd afirmăm că, pe viitor, nici un cercetător al vieţii şi activităţii lui N. Iorga nu se va putea dispensa de contribuţia pe care Ornea a adus-o la cunoaşterea ei aprofundată. Acelaşi lucru este valabil şi în cazul altor personalităţi reprezentative ale sămănătorismului, ca Ilarie Chendi, Aurel C. Popovici sau Emil Gîrleanu.

În expunerea consacrată ideologiei lui C. Rădulescu-Motru (p. 142—146), locul central îl ocupă examinarea antinomiei cultură-civilizaţie, pe baza lucrării *Cultura română şi politicianismul* (1904). Concluzia exegetului cu privire la tradiţionalismul rustic al poporului român şi neînzestrarea sa pentru îndeletnicirile industriale ne apare unilaterală. Motru a oscilat tot timpul între doi poli opuşi, tradiţionalismul şi modernizarea. În lucrările *Stiinţă şi energie* (1902), şi *Personalismul energetic* (1927), el a pledat pentru industrializarea ţării noastre după modelul occidental. La o lectură mai atentă, contradicţia lui Motru poate fi depistată chiar şi în *Cultura română şi politicianismul*. ,,Vechea schemă conservatoare'' despre ţărănime şi boierime ca singurele clase reale (p. 198) ar fi trebuit să fie raportată concret la Eliade Rădulescu (*Proces general între două hordii şi naţie*, 1861) şi la Eminescu.

Teza lui Ornea după care, în terminologia lui Hippolyte Taine, ,,mediul'' şi ,,momentul'' reclamau, după disocierea valorilor operată de junimism, reintegrarea lor sub egida culturalului, socialului, eticului şi etnicului (cf. p. 13) este incontestabil interesantă, dar suferă, după părerea noastră, de neajunsul că transcende cadrul explicaţiei genetice şi trece în acela al legitimării. În altă parte, autorul subliniază chiar că, în condiţiile dominaţiei absolute a culturalului, ale dizolvării esteticului în cultural ,,*apariţia sămănătorismului, cu tot ceea ce implică pozitiv şi negativ*

această naştere a fost legitimă" (p. 231). Obiectăm că, în cazul de faţă, *realitatea* dezvoltării istorice nu implică şi *raţionalitatea* ei.
Cercetătorul admite că sămănătorismul a avut o estetică a sa, lipsită însă de originalitate (cf. p. 287). Reacţia împotriva sămănătorismului s-a datorat în mare măsură faptului că direcţia sa era sub raport estetic cu totul nesatisfăcătorare (cf. p. 345). Dizolvarea esteticului în social, etic şi etnic, în cultural în genere, considerat ca panaceu, atrăgea inevitabil confuzia planurilor şi a criteriilor de valorizare (cf. p. 231 şi 303). ,,Dacă era drept şi adevărat să se caute izvorul creativităţii în tezaurul literaturii şi artei populare, să fie valorificată în opere culte, era greu de admis normativul potrivit căruia viabil în sfera artei era numai ceea ce exprima ţărănimea. Din păcate, acest normativ estetic a funcţionat draconic în toate judecăţile apreciatoare, condamnîndu-se, cu o îngustime rar întîlnită, orice scriere care se abătea de la acest principiu. Calitatea estetică a scrierii nici nu mai intra în discuţie, de vreme ce se pornea de la principiul preconceput că « o literatură trebuie să afirme sufletul unui popor » (citat din Iorga. — R.T.), iar poporul era preponderent ţărănesc" (p. 319). Cu obiectivitatea care îi este proprie, autorul arată că literatura sămănătoristă nu poate fi reabilitată, dar nici ignorată şi desconsiderată total (cf. p. 280). Semnalăm pentru judiciozitatea ei observaţia că întreaga campanie desfăşurată de sămănătorişti, în numele însănătoşirii literaturii noastre, împotriva simbolismului nu a avut un temei real. Alarma lor era falsă, deoarece *simbolismul românesc nu era decadent* (cf. p. 227—229). Ni se pare îndreptăţită afirmaţia că, sub raport estetic, poporanismul nu aducea în comparaţie cu sămănătorismul un punct de vedere total deosebit. Datorită acestei împrejurări, trecerea scriitorilor reprezentativi de la *Sămănătorul* la *Viaţa românească* a fost extrem de uşoară (cf. p. 373—374). În genere analiza literaturii sămănătoriste făcută de cercetător are un caracter sociologic, şi nu unul estetic. (E o constatare, şi nu un reproş). Poate că singura remarcă de ordin propriu-zis estetic din întrega carte este aceea că ,,o virtute eminamente romantică precum *caracteristicul* este mai peste tot prezentă în literatura agreată de publicaţiile din constelaţia *Sămănătorului*. Armonicul e înlocuit cu pitorescul, cu decorativul şi mai ales cu caracterul" (p. 297).

Am fi dorit ca autorul să spună undeva într-o formă explicită că deziderатul fundamental al sămănătorismului, ,,*cărţi pentru popor*", formulat în 1901 de Al. Vlahuţă, nu a putut fi înfăptuit. Analfabetă sau semianalfabetă în marea ei majoritate, ţărănimea noastră nu era în stare să citească cărţi scrise anume pentru ea. Paradoxul sămănătorismului constă în aceea că a dat mai mult o literatură *despre* popor decît una *pentru* popor, aşa cum a năzuit. Dar utopismul sămănătorismului şi-a atins culminaţia în revendicarea lui N. Iorga din 1903 a unor ,,cărţi pe rîndurile inspirate ale cărora să cadă deopotrivă lacrima înaltei, bogatei doamne şi a sătencii". Ce-ar fi putut să fie asemenea cărţi lacrimogene? Melodrame? Povestiri sau nuvele plîngăreţe?

Cartea lui Ornea se încheie printr-un capitol bogat în contribuţii personale închinat reacţiei antisămănătoriste. Paragraful cel mai remarcabil ni se pare a fi cel despre Mihail Dragomirescu. La începutul capitolului, autorul stabileşte o distincţie prea tranşantă, potrivit căreia ,,se deosebesc în tabăra celor ce au reacţionat împotriva sămănătorismului două orientări : cea sociologică (Sanielevici şi Ibrăileanu) şi cea estetică (Densusianu, Lovinescu, Dragomirescu)" (p. 346—347). Distincţia nu se susţine însă, deoarece la începutul paragrafului despre Ibrăileanu, care urmează nemijlocit în continuarea celui despre H. Sanielevici, autorul afirmă : „Din aceeaşi perspectivă estetică (nu şi sociologică) avea să se ridice împotriva sămănătorismului şi G. Ibrăileanu" (p. 354). Considerăm mai plauzibilă o altă afirmaţie : „Ni se pare interesant a semnala că, la fel ca mai tîrziu Lovinescu, Densusianu şi-a sprijinit punctul de vedere estetic pe unul sociologic. În acest fel s-a stabilit un echilibru sincronic între cele două sfere" (p. 379). Credem că interferenţe între cele două sfere au existat, într-o măsură mai mare sau mai mică, la toţi cei cinci adversari ai sămănătorismului.

Ne exprimăm adeziunea integrală la o părere a autorului de un interes metodologic deosebit privind istoria filozofiei şi sociologiei româneşti. „Cu excepţiile ştiute (accidente fericite !), pînă tîrziu după 1900, cugetarea noastră filozofică nu are de înregistrat gînditori care să-şi fi făcut cunoscută concepţia, punctul de vedere în *lucrări declarat filosofice* (subl. ns.). Cugetătorii nu au lipsit însă(. . .). A le ignora (studiile, cursurile, încrucişările polemice. —R.T.) înseamnă a elimina cu totul posibilitatea reconstituirii mişcării româneşti de idei în diferitele ei perioade şi, la urma urmei a interzice putinţa constituirii unei istorii a mişcării filozofice (sau sociologice) româneşti. Pentru că, va admite oricine, nu se poate constitui o istorie dintr-o materie fără. . . istoricitate, de vreme ce, adoptînd, ca ipoteză de lucru, acest criteriu strict şi riguros, hiatusuri de decenii (ca să nu spunem de secole) se aşază între un gînditor şi altul" (p. 126—127). Concluzia ce se desprinde din această argumentare este că sămănătorismul şi alte curente literare cu un puternic colorit ideologic trebuie să-şi găsească neapărat reflectarea într-un tratat de istoria filozofiei sau sociologiei româneşti.

Relevînd latura pozitivă a sămănătorismului, aceea care îl legitima istoriceşte, autorul scrie : „Era necesar un efort de a defini particularităţile naţionale ale poporului, specificitatea vieţii sufleteşti româneşti (. . .). E tocmai ceea ce a realizat sămănătorismul. Nu, evident, prin studii de morfologie culturală, de sociologie sau filozofie a culturii. Aceasta se va realiza mai tîrziu, între cele două războaie (prin Lovinescu, Blaga, Ralea, Vianu, Camil Petrescu şi alţii), cînd bătălia fusese cîştigată şi răgazul contemplaţiei senine, al meditaţiilor liniştite, aprofundate, devenise posibil. Sămănătorismul şi-a împlinit menirea în singurul mod cu putinţă atunci : pe o cale simplă şi directă, pe calea literaturii" (p. 232—233).

Ornea declară că nu este cazul să urmărească în monografia sa ideologia şi literatura *neosămănătoristă* de după 1910 şi din perioada interbelică. Îi dăm deplină dreptate, pentru că o asemenea cercetare ar fi dăunat logicii, economiei interne a cărţii sale, aşa cum o supraetajare strică inevitabil un palat. Cercetarea neosămănătorismului poate face însă obiectul unui studiu separat şi credem că nimeni nu l-ar putea realiza mai bine decît d-sa.

Foarte necesară şi foarte meritorie, monografia lui Z. Ornea despre sămănătorism este o *lucrare fundamentală, o carte care rămîne.*

DISCUŢII

ETAPELE CERCETĂRII MONOGRAFICE A COMUNITĂŢILOR RURALE ÎN SOCIOLOGIA DIN ROMÂNIA

DE

MIHAIL CERNEA

Studiul monografic al comunităţilor locale săteşti a constituit, decenii de-a rîndul, axul principal al cercetărilor de sociologie rurală din România. Îndeosebi în perioada interbelică acest tip de studiu monografic a luat în România o dezvoltare care, se pare, a fost mai mare ca în orice altă ţară.

Contribuţia românească cea mai cunoscută pe plan naţional şi internaţional este cea adusă prin valoroasa activitate a lui Dimitrie Gusti (1880—1955) la cercetarea monografică. Dar, cum sublinia prof. Miron Constantinescu, oricît de rodnică a fot în epoca respectivă această contribuţie, „ar fi o serioasă eroare să se substituie sociologiei româneşti atît de diversificate şi bogate numai doctrina şi şcoala lui Dimitrie Gusti. Aceasta reprezintă doar unul din curentele sociologice care s-au manifestat între cele două războaie" [1]. În acelaşi timp, nici măcar şcoala sociologică monografică nu poate fi privită nediferenţiat. Departe de a fi mereu egală cu sine însăşi, ea s-a mişcat contradictoriu, s-a diversificat, a adus succesiv contribuţii metodologice variate în cercetarea comunităţilor rurale.

Astăzi, cînd observăm în sociologia internaţională o pronunţată reînviorare a interesului pentru studiul comunităţilor săteşti [2], este instructiv să examinăm fie şi succint istoria de peste un secol a cercetărilor asupra comunităţilor rurale în sociologia românească. Această analiză poate contribui la clarificarea unor caracteristici şi particularităţi ale dezvoltării

---

[1] Miron Constantinescu, *Observaţii critice şi consideraţii pe marginea valorificării experienţei şcolii sociologice de la Bucureşti*, în vol. *Cercetări sociologice 1838—1971*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1971, p. 208.

[2] Gene F. Summers, John P. Clark, Lauren H. Seiler, *The Renewal of Community Sociology*, în „Rural Sociology", vol. 35, nr. 2, 1968, p. 219; Irwin T. Sanders, *The Community. An introduction to a social system*, Ronald Press, New York, 1966.

Rev. filoz., 20, 9, p. 1043—1067, Bucureşti, 1973.

sociologiei ca știință în România și îndeosebi a sociologiei rurale. Vom încerca să dăm o *periodizare* a cercetărilor monografice și totodată să degajăm în spirit critic *învățămintele metodologice* ale acestei prețioase experiențe de cercetare, atît din reușitele, cît și din eșecurile ei. Pentru a ști mai bine cum trebuie să studiem sociologic astăzi comunitatea sătească, trebuie să medităm la lecția substanțială pe care ne-o oferă această experiență îndelungată.

ETAPELE CERCETĂRILOR MONOGRAFICE

O caracteristică metodologică fundamentală a sociologiei rurale românești în cercetarea comunităților sătești a constituit-o *folosirea cu precădere a metodei monografice* și alcătuirea monografiilor de sate.

Monografia presupune luarea în studiu a satului *în totalitatea sa*, cuprinderea *întregii comunități rurale date* ca o *unitate socială* supusă global investigației. Observăm că această preferință metodologică a dat unitate și continuitate cercetărilor sociologice rurale în România și a permis acumularea de experiență în perfecționarea și practicarea acestei metode.

Începutul cercetărilor monografice rurale datează în România din deceniul al șaptelea al secolului al XIX-lea. Cercetările au continuat, cu unele întreruperi sau cu intensitate variată, pînă în prezent.

După părerea noastră, amploarea preocupărilor pentru monografia rurală ca metodă de cercetare, ca și valurile succesive de cercetări monografice din ultimul secol [3] ne îngăduie să sugerăm *delimitarea a cinci etape, deosebite calitativ, în istoria monografiilor sociologice românești.*

Criteriile de la care pornim în caracterizarea și distingerea *etapelor* cercetărilor monografice asupra comunităților rurale sînt: a) obiectul studiului monografic; b) decupajul unității de investigație studiată în mod tipic de către cercetători; c) concepția generală a cercetării; d) metodele și tehnicile de investigare folosite; e) tipul de cunoaștere științifică dobîndit.

Din punctul de vedere al acestor criterii, lucrările unei etape trebuie să întrunească în linii principale caracteristici asemănătoare. Desigur că, în cadrul aceleiași etape, pot exista deosebiri și variații, cum vom și vedea, neputîndu-ne aștepta la stereotipie în știință. Aplicarea acestor criterii trebuie să sublinieze totodată nu numai *diferențierea* etapelor, ci și *continuitatea* studiului monografic. Dezvoltarea cunoașterii științifice este cumulativă, atît substanțial cît și metodologic. Dar o *schimbare majoră* în una sau mai multe din aceste caracteristici (nu neapărat în toate simultan) poate marca o diferență calitativă, adică tocmai tranziția spre o etapă nouă.

Folosind acest set de criterii combinate, avem posibilitatea să identificăm mai clar *ce se schimbă de la o etapă la alta* și care dintre caracteristici sînt *comune mai multor etape*.

---

[3] Pentru o informație amănunțită asupra istoricului monografiei în România pînă în 1930, vezi Ion Chelcea, *Literatura monografică a satelor noastre*, în „Satul și Școala", 1933, nr.1, 2, 3.

Pe scurt, cele cinci etape pe care le distingem sînt:

Etapa I-a: monografiile rurale pe zone administrative (judeţe), avînd ca prototip pe cele realizate de Ion Ionescu de la Brad (deceniul al şaptelea pînă la sfîrşitul secolului XIX);

Etapa a II-a: monografiile de sate efectuate pe baza programului de cercetare elaborat de A.V. Gîdei (primul sfert al secolului al XX-lea);

Etapa a III-a: monografia exhaustivă — cercetările monografice desfăşurate de Şcoala Sociologică potrivit concepţiei şi metodologiei elaborate de Dimitrie Gusti (din 1925 pînă către mijlocul deceniului al patrulea);

Etapa a IV-a: diversificarea tipologiei monografice — noile tendinţe din cercetările monografice ale Şcolii Sociologice (ultima parte a deceniului al patrulea pînă în primii ani după încheierea războiului);

Etapa a V-a: cercetările monografice postbelice, efectuate în cadrul teoretic al concepţiei sociologice marxiste.

Prin această periodizare încercăm să surprindem *tipurile de cercetări* efectuate succesiv, *deosebirile* dintre ele, *evoluţia metodologică* a investigaţiilor sociologice şi *tipologia studiilor* elaborate pe baza lor. Desigur, graniţele între perioade nu sînt rigide. Periodizarea are un sens ştiinţific, nu strict calendaristic. Aceasta înseamnă că lucrări monografice ale unui model primar pot continua să apară şi după ce un alt tip, calitativ nou, s-a afirmat (şi viceversa: lucrări premergătoare, care anunţă noile tendinţe, noua etapă pot începe să apară într-o etapă anterioară, dominată de alt model, fără a se afirma încă suficient de semnificativ pentru a marca deja etapa nouă).

Admiţînd deci o anumită elasticitate, avem nevoie de o periodizare tocmai spre a introduce ordine într-o activitate extrem de diversificată şi spre a sesiza mai bine cărările evoluţiei ştiinţifice, dezvoltarea calitativă a metodologiei şi cunoaşterii sociologice. Nu trebuie să uităm, de asemenea, că în această perioadă îndelungată însăşi problematica socială a satului s-a schimbat în repetate rînduri, ridicînd mereu noi probleme în faţa analizei şi reclamînd schimbarea şi diversificarea metodelor de cercetare.

Filmul etapelor înfăţişează o creştere continuă, în care fiecare etapă se sprijină pe realizările şi experienţa ştiinţifică a celei anterioare, îmbogăţind-o. Urmărindu-le şi oprindu-ne asupra fiecărui model de cercetare şi fiecărui experiment în parte din fiecare etapă vom căuta să evidenţiem *logica evoluţiei ştiinţifice*, pasul înainte, contribuţia nouă a fiecărei lucrări sociologice faţă de lucrările anterioare. Numai astfel se poate degaja ceea ce este valid ştiinţific şi utilizabil, de ceea ce este caduc.

ETAPA I-A: MONOGRAFIEREA SOCIAL-ECONOMICĂ A ZONELOR RURALE ADMINISTRATIVE

Socotind celebra *Descriptio Moldaviae* (1715) a lui Dimitrie Cantemir ca opera unui luminat precursor dar, desigur, nu încă drept o monografie sociologică propriu-zisă, apare neîndoielnic că în istoria monografiilor rurale din România etapa I a fost reprezentată de monografiile lui *Ion Ionescu de la Brad* (1818—1891). Aceasta a fost etapa „eroică", caracterizată în esență doar de activitatea unui cercetător solitar, căruia îi revin laurii deschizătorului de drum.

Obiectul cercetărilor efectuate de Ion Ionescu de la Brad, de formație agronom și economist agrar, a fost *starea agriculturii și a populației rurale* din anumite zone teritoriale, cercetate integral și direct la teren. Unitatea de investigare a constituit-o județul. Zona studiată a fost desemnată deci de criterii administrative, nu de criterii etnografice sau sociologice. Metoda fundamentală folosită în studiu a fost observația directă, vizitarea exploatărilor agricole din județ, culegerea de informații de la proprietarii marilor moșii, de la țărani, de la autoritățile locale [4], conform unei scheme de cercetare sistematică și foarte cuprinzătoare.

În decurs de numai patru ani (1866—1869), Ion Ionescu de la Brad a publicat trei impunătoare monografii zonale, pentru județele Dorohoi, Mehedinți și Putna [5].

Găsim deja, în concepția și în cercetările succesive pe județe ale acestui prim monografist, o idee metodologică care va reveni dezvoltată mai tîrziu, în activitatea școlii sociologice conduse de D. Gusti : aceea că trebuie făcute inițial monografii pe unități locale, pentru fiecare din județele țării, spre a ajunge în final la o sinteză națională (ceea ce Gusti va denumi „Știința națiunii", prin sinteza monografiilor de sate). „Cînd se vor studia — scrie Ion Ionescu de la Brad — pe rînd unul după altul toate județele țării și după ce se va face cîte o carte de agricultură despre fiecare din ele, asemenea cu aceasta ce o făcurăm noi acum despre județul Dorohoi, atunci se va avea un număr de 32 de volume, care vor conține toată agricultura română din România liberă" [6].

Scopul declarat al cercetărilor monografice a fost de *cunoaștere* și de *acțiune* practică.

Caracteristica de conținut a primei etape de studii monografice în România a fost cercetarea precumpănitoare a situației *socio-economice* rurale (cu accent mai pronunțat pe latura economică). Această caracteristică deosebește istoria monografiilor în România de cea din Polonia, de pildă, unde, cum arată Wierzbicki, „*prima pagină* în istoria studiilor de comunitate a fost scrisă *de etnografi*" [7].

Perspectiva *economică* și *socio-economică* a favorizat desigur mult mai mult decît cea strict *etnografică* cuprinderea integrală a comunității sătești și sesizarea structurilor sale esențiale. Ion Ionescu n-a folosit termenul de „sociologie". Dar tocmai datorită orientării cercetărilor sale directe asupra realităţilor rurale esenţiale, economice şi sociale, el poate fi socotit ca un „adevărat începător al sociologiei româneşti" [8].

---

[4] În prefața monografiei jud. Mehedinți, autorul scrie : „Umblînd din sat în sat și vorbind cu toate treptele de producători, am cules cu scrupulozitate toate observațiunile și experiențele lor... În descrierea și constatarea stării actuale a producerii n-am adus nimic care să nu ne fi fost relatat de cultivator, care să nu fi fost văzut și apreciat de noi înșine" (p.7).

[5] Ion Ionescu, *Agricultura română din județul Dorohoi*, București, Imprimeria statului, 1866, 539 p.; Ion Ionescu, *Agricultura română din județul Mehedinți*, București, Imprimeria statului, 1868, 772 p. ; Ion Ionescu, *Agricultura română din jud. Putna*, București, Imprimeria statului, 1869.

[6] Ion Ionescu, *Agricultura română din județul Dorohoi*, p. XI.

[7] Zbigniew T. Wierzbicki, *Monographs on the rural community in Poland*, Working paper sept. 1972, p. 1 (subl. n.s. — *M.C.*).

Metodologic, *schema de construcţie* a monografiilor sale are patru coordonate : 1) studiul statistic ; 2) studiul agricol ; 3) studiul industriei ; 4) studiul comercial. Prima secţiune se remarcă printr-o categorică afirmare a importanţei statisticii în studiul faptelor sociale, iar a doua secţiune — cea agricolă —, care reprezintă corpul central al lucrărilor, cuprinde o amănunţită descriere, „pe rînd şi una după alta" a tuturor exploatărilor agricole din judeţ, arătînd „care sînt cultivatorii, proprietari sau arendaşi, răzeşi sau ţărani, care prin lucrările lor fac progrese în agricultură" [9].

Putem spune, desigur în limbajul zilei de azi, că monografiile lui Ion Ionescu de la Brad au realizat o cunoaştere precumpănitor descriptivă şi că ele nu au formulat o *teorie sociologică* asupra satului. Dar valoarea lor documentară este inestimabilă, ca şi valoarea demonstraţiei ştiinţifice pe care ele au făcut-o acum peste un secol asupra virtuţilor descrierii şi cunoaşterii sistematice a lumii rurale, prin *considerarea integrală a unor unităţi teritoriale şi socio-economice.*

Tendinţa inaugurată de Ion Ionescu a rămas un timp fără continuatori [10], dar după cca douăzeci de ani, în 1889, a apărut o a patra vastă monografie de judeţ, scrisă acum de economistul S.P. Radianu [11]. Schema metodologică este doar puţin diferită faţă de cea a lui Ion Ionescu, fără să aducă însă semnificative inovaţii în cercetare.

Cu aceasta se încheie prima etapă monografică, cea a *cercetărilor şi a monografiilor rurale zonale*, tip de lucrare la care avea însă să se revină mai tîrziu, peste circa 4—5 decenii, dar pe baza unei *concepţii sociologice* coerent elaborate teoretic şi cu tehnici de investigaţie considerabil superioare.

ETAPA A II-A: MONOGRAFIEREA COMUNITĂŢILOR SĂTEŞTI

La începutul secolului al XX-lea se situează ceea ce se poate numi a doua etapă din activitatea de monografiere rurală în România, care începe în 1903 şi este legată îndeosebi de programul de cercetare elaborat de A.V. Gîdei. S-au produs schimbări esenţiale în cîteva din caracteristicile activităţilor monografice : obiectul studiului monografic ; unitatea de investigaţie ; metodele de investigare ; tipul de cunoaştere dobîndit. Mai puţin substanţiale au fost modificările în concepţia teoretică generală a monografiilor. Dar schimbările produse, luate împreună, ne fac să nu înglobăm noile monografii în aceeaşi etapă ştiinţifică cu cele ale lui Ion Ionescu de la Brad. Apariţia unor elemente calitativ noi, paşi înainte în dezvoltarea demersului sociologic, dau conţinut specific şi legitimează noua etapă.

---

[8] Miron Constantinescu, *Cercetări sociologice 1938—1971*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1971, p. 208.

[9] Ion Ionescu, *Agricultura română în judeţul Dorohoi*, p. VII.

[10] Miron Constantinescu, Ovidiu Bădina, Ernö Gall, *Gîndirea sociologică din România*, Bucureşti, 1973, p. 19. Adoptăm această apreciere a autorilor, deşi s-ar mai putea menţiona în aceste decenii şi alte monografii, cum ar fi cele ale lui Constantin P. Scheletti despre Dobrogea (în 1879) şi cea a lui I.I. Nacian, despre aceeaşi zonă. Aceste lucrări n-au fost însă făcute pe temeiul unei observaţii atît de sistematice şi directe a realităţilor.

[11] S.P. Radianu, *Judeţul Bacău, studiu agricol şi economic*, Bucureşti, Tipografia „Românul", 1889, 657 p.

Schimbarea metodologică principală, care devine caracteristica noii etape, constă în trecerea de la monografia pe zonă administrativă întinsă (judeţ) la *monografia de sat*, adică propriu-zis la studiul monografic al unei *comunităţi rurale* restrînse, luată ca unitate socio-culturală organică. Avem deci o schimbare în *decupajul unităţii de investigare*, care merge simultan cu o schimbare în *tehnicile* de investigaţie directă folosite, în organizarea însăşi a studiului, precum şi, desigur, o schimbare în *tipul de cunoaştere* sociologică dobîndită.

Programul de investigare monografică a satului elaborat de A.V. Gîdei, publicat într-o primă versiune în 1903 şi într-o formă revizuită în 1905, a constituit primul program sistematic, conceput şi publicat cu intenţia declarată de a servi drept ghid metodologic pentru întocmirea de monografii de sate în România. El a influenţat metodologic cercetările acestei perioade [12].

Elocventă pentru *concepţia* de cercetare este însăşi structura programului de monografiere : istoricul comunei ; descrierea fizică şi teritoriul ; populaţia şi structura ei ; mişcarea populaţiei (naturală şi migratorie) ; situaţia economică (raporturile de proprietate şi evoluţia lor, relaţiile economice între categoriile sociale, descompunerea raporturilor devălmaşe, tipurile de culturi agricole, activităţile industriale, mijloacele de comunicaţie, locurile şi bugetele de gospodărie ş.a.) ; administraţia şi justiţia ; starea morală, culturală şi socială (şcoala, religia, higiena, asistenţa publică, politica, conştiinţa naţională).

Monografia elaborată de Gîdei însuşi pe baza programului său a avut drept obiect comuna Bragadiru-Bulgar din plasa Sabaru, jud. Ilfov. Lucrarea s-a ocupat îndeosebi de structura economică a comunităţii rurale studiate, de structura proprietăţii agrare, de raporturile sociale între diferitele categorii de locuitori ai satului. Găsim aici o descriere bună a activităţilor agrare, a locuinţei şi a bugetelor unor familii ţărăneşti, alese din trei straturi sociale diferite („fruntaşi, mijlocaşi şi codaşi"). Pe lîngă unele observaţii pertinente despre sistemele de administrare şi justiţie din sat, despre şcoală, obiceiuri, stare de spirit, atragem atenţia asupra absenţei descrierilor de folclor, care aveau să inunde peste cîteva decenii monografiile sociologice scrise în perioada interbelică.

Ca optică a studiului, Gîdei recomanda să se insiste cu deosebire asupra cercetării raporturilor economice şi sociale : anume, asupra „*bugetului unei familii ţărăneşti, căci aceasta oglindeşte.... mecanismul întreg al vieţii economice ţărăneşti*" şi „*asupra chestiunii învoielilor agricole*", care reprezentau esenţa raporturilor dintre categoriile sociale ale satului.

---

[12] Cu cîţiva ani înainte fuseseră elaborate, ca rezultate al unui „concurs literar" cu premii lansat de un grup de tineri cîteva monografii ale unor sate din comitatul Sibiu. Ele au avut desigur un caracter descriptiv, firesc la lucrări de amatori care nu au urmat un plan metodic de cercetare Amintim : *Monografia comunei Orlat* (1895) de învăţătorul Romul Simu, monografiile comunelor Gurarîu şi Rehău de preotul I. Munteanu şi, respectiv, parohul N. Cărpinişan din respectivele comune. Deşi ele au premers cu puţin timp programul lui Gîdei, socotim însă că drept jalon pentru a delimita o etapă nouă şi o schimbare calitativă în activitatea monografică trebuie luat programul lui Gîdei, care exprimă o *concepţie elaborată de cercetare ştiinţifică* şi care a dus la o investigare cu caracter sistematic şi mai profund (mai pe larg despre aceste lucrări, vezi : Ovidiu Bădina, *op. cit.*, p. 60—64).

Îndeosebi această recomandare orienta studiul spre procese sociale de importanţă majoră: destrămarea proprietăţii devălmaşe, exploatarea, structurarea socială a satului, conflictele sociale.

În privinţa tehnicii şi procedurilor de investigaţie, A.V. Gîdei se dovedeşte a fi fost primul care a cercetat comunitatea locală casă cu casă, făcînd o „anchetă economică şi socială a întregii comune". El a purtat convorbiri cu fiecare din cele 318 familii ale celor trei cătune din comună şi a făcut recomandări metodice foarte interesante asupra tehnicii de convorbire, spre a risipi suspiciunile celor interogaţi şi a afla adevărul. Amintim, de asemenea, îmbinarea datelor culese direct de investigator cu datele extrase din arhive şi principiul controlului informaţiilor primite, practicat şi recomandat monografiştilor de Gîdei[13].

Pe baza acestui program, o altă monografie de comună a elaborat S.P. Radianu[14]; alţi autori de monografii, apărute tot în 1904[15], au dat lucrări mai sumare, care nu valorificau potenţele programului. Dar acest program a continuat să influenţeze cercetările şi în anii următori, după cum apar şi monografii de sat, întocmite în aceiaşi perioadă, care s-au elaborat independent de acest program[16].

O monografie de sat care merită a fi menţionată în mod special pentru calităţile ei este cea apărută în 1915 despre comuna Răşinari[17]. În comparaţie cu celelalte monografii din epocă, identificăm pentru prima dată în monografierea comunităţilor rurale din România, pe lîngă optica economico-socială, un foarte *pronunţat demers etnografic*, care avea să se accentueze în anii viitori. Remarcabile au fost, de asemenea, monografiile consacrate de alţi autori comunelor Tîrgu-Frumos, Dragoslavele[18] cu accent istoric, şi altele.

Tot în limitele acestei etape se petrece încă un fenomen care contribuie la explicarea expansiunii mişcării monografice din anii următori. Continuînd şi sprijinind tradiţia interesului purtat de intelectualii din sate pentru monografii, Universitatea din Cluj a organizat, în verile anilor 1919 şi 1920, cursuri şi seminarii de cîte două luni pentru învăţători şi preoţi. Cum spunea mai tîrziu geograful George Vîlsan, „cu această sumară pregătire, cîţiva au făcut monografii excelente. O serie de astfel de bune monografii publicate pot servi ca model celor ce nu pot veni în contact cu universitatea"[19]. Iar în 1924 profesorul (economist) George N. Leon chema pe studenţii aceleiaşi Universităţi să „cutreiere ţara de la un capăt la celălalt, studiind viaţa socială a poporului românesc" cu ajutorul „monografiilor sociale ca metodă de cercetare, căci cunoscînd tehnicile monografiilor fiecare dintre dumneavoastră va porni la cercetarea nevoilor adînci ale poporului" [20], lucru pentru care le recomandă tehnica monografică a lui Le Play.

---

[13] O analiză mai largă a valorii acestui program de cercetare a făcut Gh. Retegan într-un substanţial articol: *Programul de cercetare monografică al lui A. V. Gîdei*, în „Viaţa economică", nr. 15, 1965,

[14] S.P. Radianu, *Monografia comunei Văleni, plasa Serbăneşti, judeţul Olt*, Imprimeria Statului, Bucureşti, 1904, 142 p.

[15] Stan Tuţescu, *Monografia comunei Cătunele, Judeţul Dolj*, Bucureşti, 1904; I. Mălăescu, *Monografia comunei rurale Băleşti, plasa Şlobozia, judeţul Gorj*, Tg. Jiu, 1906, 83 p.; *Monografiile comunelor rurale din Judeţul Vlaşca*, Publicaţiune făcută sub direcţiunea D-lui Ion I. Ghica, vol. I, Bucureşti, 1904, 232 p. ş.a.

[16] De pildă monografia *Istoria comunei Bogdana din plasa Simila, Judeţul Tutova* (1905) de preot Ioan Antonovici, lucrare cu caracter precumpănitor istoric, însoţită de o remarcabilă colecţie de hrisoave descoperite de autor. Autorul, de formaţie teologică şi istorico-geografică, a fost membru al unei societăţi fondate de Le Play.

[17] Victor Păcală, *Monografia comunei Răşinari*, Sibiu, 1915, 528 p.

[18] C. Rădulescu Codin, I. Răuţescu, *Dragoslavele, Trecutul-descrierea regiunii Dragoslavele, orfelinatul*, Cîmpulung Muscel, 1923, 431 p.

[19] George Vîlsan, *Opere alese*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971, p. 621.

Este locul, totodată, să menţionăm că monografiile de sate n-au fost singurul fenomen care popula în acea perioadă peisajul activităţilor sociologice din România. Amintim teoriile sociale cu caracter general despre ţărănime şi despre „problema agrară" ale curentului *poporanist* ca şi teoria *sămănătoristă*. Un eveniment ştiinţific major l-a constituit apariţia în 1910 a lucrării *Neoiobăgia* de Constantin Dobrogeanu-Gherea, care a fost întemeietorul sociologiei marxiste în România. Operă teoretică originală, aceasta a reprezentat prima analiză sociologică marxistă pe plan macrosocial a situaţiei ţărănimii în România şi a raporturilor sociale agrare.

Prin monografiile sociologice de *sate* şi prin *programul* de cercetare monografică, cercetarea comunităţilor rurale în România a făcut un pas important înainte pe drumul *constituirii sociologiei româneşti ca disciplină ştiinţifică*. Acest progres urma să se cristalizeze decisiv în etapa următoare.

ETAPA A III-A: SOCIOLOGIA SISTEMATICĂ ŞI MONOGRAFIA

Primul război mondial a întrerupt şi frînat o vreme activităţile monografice. După război, în cercetarea rurală monografică apare o tendinţă nouă, asociată cu constituirea şi activitatea Şcolii Sociologice de la Bucureşti.

În acest context, caracteristica principală care marchează trecerea la o etapă nouă în studierea monografică a comunităţilor rurale este schimbarea *concepţiei teoretice generale* asupra monografierii satului, întemeierea construcţiei monografice pe o *concepţie sociologică sistematică*. Monografierea comunităţilor rurale făcută înainte dintr-o dorinţă generală de cunoaştere, se face acum în numele ştiinţei sociologice. Un anumit *sistem* sociologic revendică şi exercită o funcţie *teoretică* şi *metodologică*. Dacă unitatea de investigare a rămas în esenţă aceeaşi — satul — observăm în schimb evoluţii esenţiale în comparaţie cu perioada anterioară în ceea ce priveşte obiectul şi concepţia cercetării, metodele de investigare aplicate şi tipul de cunoaştere dobîndit.

Totodată, trebuie să spunem de pe acum că activitatea Şcolii Sociologice de la Bucureşti **nu** se înfăţişează, după părerea noastră, ca o activitate absolut unitară, omogenă. Nu toate cercetările săteşti pot fi puse sub aceeaşi umbrelă unică a schemei iniţiale a lui Gusti. Este inexact să se trateze perioada 1925—1945 drept o perioadă nediferenţiată, cum este ea privită în unele lucrări. Dimpotrivă, la un moment dat în sînul ei se maturizează şi izbucnesc tendinţe noi, paralele sau divergente, se folosesc simultan demersuri şi metodologii variate. Aceasta ne determină să împărţim activităţile monografice, de obicei subsumate unitar „Şcolii", *în cel puţin două etape distincte*, care pentru periodizarea noastră constituie etapa a III-a şi respectiv etapa a IV-a. Desigur, ele au puternice elemente de continuitate şi împletire. Totuşi ele prezintă şi suficiente diferenţe spre a marca de la un punct o treaptă ştiinţifică superioară, legitimă din punctul de vedere ce ne preocupă.

---

[20] George N. Leon, *Monografiile sociale. După metoda lui Le Play*, Bucureşti, 1925, p.1.

A.) *Expansiunea cantitativă.*

Primele campanii pe teren la sate, începute în 1925, au avut mai mult un caracter didactic şi un scop pedagogic. Foarte repede însă această activitate a luat o mare amploare ; s-a trecut de la caracterul de exerciţiu pedagogic la realizarea dezideratului enunţat mai demult (1910) de Gusti privind pregătirea de monografii ; de la un an la altul, numărul participanţilor la studiile de teren creşte rapid, depăşind mult seminarul studenţesc. Astfel, a început să se constituie treptat ceea ce s-a numit „Şcoala Sociologică" (frecvent desemnată şi prin termenul „Şcoala monografică") de la Bucureşti.

Bibliografia întocmită de Lucia Apolzan [21] cuprinde 626 localităţi (sate şi oraşe) investigate în întreaga perioadă 1925—1945 de diferite echipe de cercetare dependente într-un fel sau altul de Şcoala Sociologică, inclusiv de către echipe studenţeşti. Această cifră cere cîteva explicaţii din unghiul de vedere ce ne interesează aici :

a) nu pentru fiecare localitate rurală cercetată s-a elaborat o monografie ;

b) tipologia lucrărilor elaborate a fost variată, prilejuind monografii, studii, articole, note sau materiale de sinteză pentru mai multe localităţi cercetate (vom reveni la tipologia lucrărilor mai departe), *de valoare foarte inegală* ;

c) rezultatele — integrale sau parţiale — ale cercetărilor din 534 localităţi s-au reflectat în diferite publicaţii, în vreme ce pentru alte 92 localităţi dosarele cu materiale culese de echipele studenţeşti au rămas complet neredactate ;

e) covîrşitoarea majoritate a celor 543 localităţi au fost rurale ;

d) numărul comunităţilor rurale cercetate în România în această perioadă a fost în realitate mai mare decît cel din lista Luciei Apolzan, întrucît această listă nu include monografiile făcute de cercetători amatori, din care mulţi au folosit chiar modelele şi îndrumările Şcolii Sociologice.

B.) *Paradigma teoretică a cercetării.*

Dimitrie Gusti a construit un *sistem* sociologic de explicare a realităţii sociale, din care a extras o paradigmă pentru cercetarea acestei realităţi. Sub raport filozofic, sistemul său sociologic dădea societăţii o interpretare rudimentar idealistă, oarecum naivă, de speţă voluntaristă [22].

---

[21] Lucia Apolzan, *Sate, oraşe şi regiuni cercetate de Institutul Social Român*, 1925—1945, Bucureşti, I.S.C., 1945.

[22] Diferiţi critici ai filozofiei lui Gusti au trasat originea influenţelor pe care le-a suferit pe plan filozofic la neokantianismul german (Paul Barth, W. Wundt) şi la fenomenologie, iar pe plan sociologic-metodologic îndeosebi pe linie franceză — Le Play, Tourville, A. Coste, Paul Bureau, J. Valdour şi alţii.

Potrivit acestui sistem voluntarist și eclectic, esența și forța motrice fundamentală a societății este „*voința socială*". Voința se exteriorizează palpabil în patru categorii de „manifestări" : 1) manifestări economice ; 2) manifestări spirituale (acestea fiind „categoriile constitutive") ; 3) manifestări moral-politice ; 4) manifestări juridice (acestea fiind „categoriile regulative"). În ansamblul lor, aceste manifestări se produc înlăuntrul a patru „cadre" constante date, ce le condiționează : 1) cadrul cosmologic ; 2) cadrul biologic ; 3) cadrul psihic ; 4) cadrul istoric [23]. Primele două sînt „cadre asociale", ultimele — „cadre sociale".

„Cadrele" și „manifestările" coexistă *paralel*, după Gusti, adică nici una din aceste opt categorii nu poate fi privită drept cauză ori drept efect al vreunei alte categorii. Ele nu sînt ordonate ierarhic și nu pot fi reduse una la alta ; de aici „*legea paralelismului sociologic*". Ascuțișul polemic al acestei teorii a „paralelismului" cadrelor și manifestărilor era îndreptat împotriva teoriei marxiste despre rolul determinant al relațiilor economice de producție în raport cu fenomenele suprastructurale. Gusti a avut însă o înțelegere foarte deformată a marxismului, iar „teoria paralelismului sociologic" avea să se dovedească fatală pentru interpretarea sociologică a materialului empiric colectat monografic.

„Unitățile sociale" (între care satul, orașul sau națiunea) sînt, după Gusti, expresia concretă a unității dintre *cadre* și *manifestări* la nivelul grupal corespunzător. Conceptul de „unitate socială" era un concept esențial [24] în teoria și paradigma monografică, întrucît indică unitatea socială reală (respectiv colectivitatea socială) drept obiect de investigare de teren, considerat integralist.

Oricît de arbitrară, eclectică și vulnerabilă ne poate apare azi această schemă [25], fapt este că ea a constituit efectiv pentru mulți sociologi o paradigmă de cercetare empirică. Pe schema ei s-a organizat atît investigarea de teren, cît și prelucrarea, ordonarea și redactarea materialului faptic cules. Pe lîngă foarte multe neajunsuri ea a avut astfel și un efect neașteptat, pe care îl apreciem astăzi : imprimînd în linii principale aceeași schemă multor studii monografice ne *facilitează astăzi compararea și exploatarea lor.*

C.) *Monografia sociologică ca unealtă de investigare.*

Pentru aplicarea acestei paradigme, Gusti a considerat *monografierea sociologică* drept cel mai bun instrument. Această preferință a fost justificată, pe de o parte, prin faptul că monografia poate fi soluția-antidot pentru cronica lipsă în sociologie a observației conștiincioase și complete asupra realității.

Pe de altă parte, Gusti justifică monografia prin aceea că favorizează cunoașterea unor colectivități sociale în unitatea și integralitatea lor, în totalitatea aspectelor componente, conform schemei logico-formale a celor patru cadre şi patru manifestări. Gusti spera că prin metoda monografiei sociologice se va elibera de neajunsurile metodei impresioniste, de sterilitatea metodei speculative şi de empirismul metodei descriptiviste.

---

[23] Dimitrie Gusti, *Temeiurile teoretice ale cercetării monografice* (*1936*), în *Sociologia militans*, București, 1946, vol. I, p. 113—117.

[24] Dimitrie Gusti, *Sociologia unităților sociale* (1935), în *op. cit.*, p. 131—136.

[25] Pentru analiza specială aprofundată a filozofiei sistemului gustian, care nu constituie obiectul studiului de față, cei interesați pot consulta îndeosebi lucrările lui Ovidiu Bădina (între care cartea *Dimitrie Gusti. Contribuții la cunoașterea operei și activității sale*, Edit. științifică, 1967, și prefața la volumele de *Opere* ale lui D. Gusti).

După părerea noastră, Gusti a ajuns însă la exagerarea şi supralicitarea valorii cognitive a metodei monografice susţinînd chiar că *singura* modalitate de existenţă a sociologiei ca ştiinţă este cea monografică: „sociologia va fi monografică, ori nu va fi". „Metoda monografică, scrie el în 1934, ...este singura metodă pe care şi-o poate însuşi sociologia"; „monografiile săteşti ajung să adîncească şi să epuizeze realitatea de studiat, devenind astfel singura cale de cercetare integrală şi nefalsificată a vieţii sociale ... Sociologia monografică este singura cale de constituire a sociologiei ca ştiinţă a realităţii sociale..."[26]. Această poziţie eronată a împins de-a lungul anilor la grave unilateralităţi în metodologia cercetării sociologice a comunităţilor rurale.

Este adevărat însă că practicarea intensă a metodei monografice în cadrul cercetărilor a favorizat explorarea potenţelor acestei metode în forme şi cu o amploare neatinse în alte ţări. Dezbaterile, căutările, elaborările şi experimentările din însuşi procesul investigaţiei au încurajat rafinarea tehnicilor monografice de investigaţie şi au dus la o serie de progrese în metodele sociologice, care se înscriu drept contribuţii la dezvoltarea sociologiei internaţionale.

Experienţa acumulată de Şcoala Sociologică în cercetarea monografică a comunităţilor săteşti a fost sintetizată, pentru prima oară, tocmai în această perioadă, sub forma a două lucrări majore (în afara suitei de studii scrise de însuşi D. Gusti): lucrarea *Teoria monografiei sociologice* de T. Herseni şi lucrarea *Tehnica monografiei sociologice* de Henri H. Stahl.

Prima din aceste lucrări, argumentînd superioritatea monografiei şi reluînd schema teoretică a „cadrelor" şi „manifestărilor", pleda pentru avantajele cercetării directe a faptelor şi a relaţiilor „pe bucăţi de realitate socială cît mai mici" [27]. T. Herseni relua şi dezvolta aici tezele conducătorului şcolii, combătînd corect „sociologia de cabinet" dar ajungînd la aceeaşi neîntemeiată absolutizare a metodei monografice. Autorul a împins susţinerile sale pînă la un fel de universalizare a monografiei ca demers de cercetare, fără să se gîndească atunci prea mult la statistică sau tipologie.

Ca cel mai autorizat specialist şi exponent al Şcolii Sociologice de la Bucureşti în tehnica cercetării monografice a comunităţilor rurale s-a afirmat Henri H. Stahl, autorul unor remarcabile volume [28] consacrate procedurilor de investigaţie în sat. El s-a ocupat în detaliu de organizarea muncii pe teren, de condiţiile convorbirii libere şi observaţiei participante, de înregistrarea datelor şi alcătuirea fişei de informator, ca şi de folosirea combinată, articulată a acestor tehnici. Lucrarea *Tehnica monografiei sociologice* reprezintă prima codificare sistematică a experienţei şi regulilor cercetărilor de teren la nivelul comunităţilor teritoriale săteşti, ca tip special de cercetare care reclamă tehnici specifice adaptate particularităţilor socio-culturale ale satului. În 1934 asemenea lucrări erau foarte puţine în întreaga literatură sociologică internaţională. Este semnificativ că, chiar un deceniu mai tîrziu, în 1946, un sociolog ca Robert K. Merton continua să deplîngă absenţa—în sociologia şi antropologia culturală americană—a unor codificări sistematice ale metodicii cercetărilor de teren (*field-work*) bazate îndeosebi pe observaţii şi convorbiri făcute la nivelul comunităţilor [29].

---

[26] Dimitrie Gusti, *Sociologia monografică, ştiinţă a realităţii sociale,* în *Opere,* vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1968, p. 311–312.

[27] Traian Herseni, *Teoria monografiei sociologice,* Bucureşti, Edit. Institutului Social Român, 1934, p. 94. Prima versiune a acestei lucrări a fost tipărită de autor în 1931.

[28] Henri H. Stahl, *Tehnica monografiei sociologice,* Bucureşti, I.S.R., 1934, 184 p., ; vezi şi H. H. Stahl, *Monografia unui sat. Cum se alcătuieşte spre folosul Căminului Cultural* Bucureşti, 1937, 276 p., ed. a II-a în 1939.

Semnalăm, de asemenea, că exemplul sociologiei a rodit şi în alte ştiinţe sociale, lărgind curentul monografic dincolo de albia sociologiei. Astfel, în 1935 se publică (în afara „Şcolii sociologice") un îndrumar de monografiere istorică a satelor de N.A. Constantinescu [30] iar cîţiva ani mai tîrziu un scurt manual despre tehnica alcătuirii de monografii de şcoli de Ion Blăgilă [31].

Dealtfel, însăşi codificarea experienţei monografiilor sociologice şi difuzarea ei într-o formă sistematizată continuă prin publicarea unor îndrumare din ce în ce mai detaliate, reunite în 1940 într-un volum impunător cu planuri tip de cercetare pe probleme [32].

D.) *Echipa pluridisciplinară.*

Una din principalele inovaţii în studiul comunităţilor rurale a fost constituirea unor *echipe* de cercetare compuse din specialişti în felurite discipline. La sfîrşitul anilor '20, ca şi în deceniul următor, aceasta constituia o tendinţă nouă în practica cercetărilor sociologice de teren şi se înscria ca o particularitate a cercetărilor asupra comunităţilor rurale din România.

Urmînd schema cadrelor şi manifestărilor, s-a considerat necesar să existe specialişti în ştiinţele sociale particulare (geografia umană, biologie socială, istorie, economie, ştiinţe juridice şi altele), care să lucreze în comun într-o viziune generală sociologică, studiind laturile respective din viaţa „unităţii sociale" date. La un moment dat s-a alcătuit chiar o sub-echipă pentru fiecare din cele 8 cadre şi manifestări, ca parte a echipei generale. *Cercetarea colectivităţii rurale devenea astfel rezultatul colaborării sociologiei cu alte ştiinţe sociale particulare.* Acest deziderat s-a dovedit în practică, pe de o parte, fertil, dar pe de altă parte—creator de mari dificultăţi metodologice în ceea ce priveşte topirea şi integrarea sub cupola sociologiei a materialului furnizat de alte ştiinţe.

E.) *Investigaţiile de teren.*

Cercetarea efectivă la teren a comunităţilor rurale pe baza sistemului teoretic şi paradigmei lui Gusti începe în 1925 şi continuă pînă în 1945/46. Pe întinderea acestor două decenii putem distinge cea de *a treia şi cea de*

---

[29] Robert K. Merton, *Selected problems of field work in the planned community*, în „American Sociological Review", XII, 3, 1947, p. 304.

[30] N.A. Constantinescu, *Planul unor monografii de istorie locală pentru sate*, Bucureşti, Asociaţia română de monografii istorice, 1935.

[31] Ion Blăgilă, *Tehnica monografiilor şcolare*, Arad, 1942.

[32] *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, redactate sub direcţia ştiinţifică a Prof. D. Gusti şi conducerea tehnică a lui Traian Herseni, Bucureşti, I. St. S.R., 1940, 500 p.

a patra etapă a cercetărilor monografice asupra comunităţilor rurale în România, potrivit periodizării propuse mai sus.

Să ne oprim, succint, asupra cronologiei investigaţiilor şi asupra numărului şi categoriilor de investigatori.

Gusti îşi elaborase deja liniile principale ale sistemului său teoretic atunci cînd, în 1925, a avut loc prima deplasare colectivă pe teren în satul Goicea Mare cu o echipă de studenţi („prima campanie monografică"), deplasare pregătită timp de doi ani, cu colaborarea lui Gh. Vlădescu-Răcoasa. Dar sistemul său încă nu fusese bine *operaţionalizat*, ceea ce s-a produs abia „în focul" înfruntării cu terenul, în cursul primelor investigaţii.

După 1925 se succed anual alte campanii de cercetări monografice, în echipe pluridisciplinare :

1926 — satul Ruşeţu (jud. Brăila) ; 17 participanţi ;
1927 — satul Nerej (jud. Putna) ; 41 participanţi ;
1928 — satul Fundul Moldovei (jud. Cîmpulung) ; 60 participanţi ;
1929 — satul Drăguş (jud. Făgăraş) ; 89 participanţi ;
1930 — satul Runcu (jud. Gorj) ; 67 participanţi ;
1931 — satul Cornova ; 55 participanţi ;
1932 — satul Drăguş (jud. Făgăraş) — revenire colectivă urmată de numeroase reveniri individuale ;
1935 — satul Clopotiva (echipă studenţească) ;
1935 — satul Şanţ (jud. Năsăud) ; 46 participanţi ;
1936 — satul Şanţ (continuare) ; 50 participanţi ;
1938 — ancheta în 60 de sate, cu echipele studenţeşti ;
1938 — satul Nerej (jud. Putna) revenire colectivă, urmată de reveniri individuale ;
1939 — Ţara Oltului (Făgăraş) ;
1939 — Plasa Dîmbovnic (jud. Argeş) ; 23 participanţi ;
1945 — satul Hodac (jud. Mureş), 10 participanţi.

Concomitent, în alte provincii, echipe de cercetători locali, organizate în linii principale după modelul lui Gusti pentru echipe pluridisciplinare, dar aducînd şi modificări paradigmei de cercetare, efectuează ample studii monografice. Institutul Social Banat Crişana organizează următoarele campanii :

1934 — satul Belinţ (jud. Timiş-Torontal) ;
1935 — satul Sîrbova (jud. Timiş-Torontal) ;
1935 — satul Pojejena-de-Jos (jud. Caraş) ;
1938 — satul Ohaba-Bistra (jud. Severin) ;
1939 — 16 sate alcătuind Valea Almajului (jud. Caraş).

„Campanii monografice" colective se organizează, de asemenea, în sate din judeţele Cluj şi Turda, în 1934 şi 1939.

Acestea au fost *principalele* şi cele mai reprezentative cercetări sociologice asupra comunităţilor rurale, efectuate în colectiv de *mari echipe* de sociologi şi specialişti în alte ştiinţe.

Concomitent, foarte multe alte sate au intrat în raza cercetărilor, efectuate relativ mai *izolat*, de autori cu pregătire sociologică sau de alţi specialişti care au aderat la activităţile sau metodele şcolii. Ele s-au soldat, de asemenea, cu numeroase studii valoroase, cu un bogat material documentar.

La acestea se adaugă cercetările făcute de *echipele studențești* sub îndrumarea unor specialiști și tehnicieni. În 1934—1938 au fost trimise anual în sate echipe studențești, de „acțiune și cunoaștere" sociologică, care au acoperit 114 sate, în unele făcînd succesiv cîteva campanii anuale. Au participat la aceste echipe peste 1600 studenți și aproape 1000 de specialiști și tehnicieni. Pe lîngă publicațiile de amploare mai mare — volume — aceste cercetări s-au concretizat în zeci și zeci de articole și studii tipărite în diferite reviste științifice ale epocii.

O altă categorie importantă de cercetări asupra comunității rurale efectuate în această perioadă sînt datorate *investigatorilor amatori* — unii intelectuali din mediul rural — profesori, preoți, medici ș.a., lucrări la care vom reveni mai departe.

Desigur că de-a lungul tuturor acestor cercetări succesive s-au cristalizat și perfecționat continuu metodele de investigare, s-au adus inovații față de schemele inițiale, s-au găsit noi formule monografice, s-a diversificat tipologia cercetărilor și a lucrărilor elaborate pe baza lor.

F.) *Principalele monografii.*

Clasificarea lucrărilor elaborate de sociologii care au participat la succesivele „valuri" de cercetări monografice poate fi făcută încrucișînd criteriul unității de investigare aleasă cu criteriul amplitudinii cuprinderii sale problematice.

Sub raportul unității de investigare, marea majoritate a monografiilor sînt consacrate unor sate luate izolat, atomar. Dintre lucrările în care se întruchipează acest tip, voi aminti în primul rînd monografia în trei volume a satului Nerej [33], elaborată sub îndrumarea lui Henri H. Stahl, cea mai impunătoare dintre monografiile de sat apărute în România. Neobișnuit de vastă, lucrarea a tins să acopere toate laturile vieții sătești,cea mai originală parte fiind analiza structurilor social-economice patriarhale ale satului și a procesului descompunerii lor. Remarcabil este mai ales faptul că din cercetarea acestui sat, începută în 1927, avea să se nască *o direcție originală de studii*, ilustrată de H.H. Stahl și numită de el *„istorie socială"*, dar care s-ar putea numi la fel de bine *sociologie istorică* : anume, reconstituirea vechilor structuri ale satului devălmaș românesc înainte de pătrunderea capitalismului în agricultură.

O altă monografie respectînd aproape fidel paradigma teoretică a lui Gusti a fost cea despre Clopotiva [34], în două volume, din care primul era consacrat celor patru „cadre" iar al doilea „manifestărilor". Autorii au tratat satul mai ales ca o arhivă istorică vie a vieții populației dacice care trăia în aceste locuri cu cca 2000 de ani în urmă. Printre cele mai importante cercetări monografice trebuie trecute și cele asupra satului Drăguș (1929 și 1932), care au produs opt cărți sau broșuri [35] consacrate unor procese parţiale din viaţa satului, precum şi aproape 20 de studii publicate în revistele ştiinţifice de-a lungul mai multor ani, înainte şi după război. Deşi o lucrare unică de sinteză nu a mai apucat să vadă lumina tiparului, dispunem de elementele componente ale unei remarcabile monografii de tip exhaustiv.

---

[33] *Nerej, un village d'une région archaïque*, Monographie sociologique dirigée par H.H. Stahl, avec une préface par D. Gusti, 3 vol. 1939 ; vol. I —*Les cadres cosmologique, biologique et psychique* (406 p.) ; vol. 2 — *Les manifestations spirituelles* (322 p.) ; vol. 3—*Les manifestations economiques, juridiques et administratives. Unités, procès et tendances sociales* (402 p.).

[34] *Clopotiva, un sat din Hațeg.* Monografie sociologică întocmită sub conducerea lui Ion Conea, Institutul de științe sociale al României București, 1940, 2 volume, 573 p.

[35] Al. Bărbat, *Studiul economic al satului Drăguș-Făgăraș*, 1941, 193 p., D.C.-Georgescu, *Demografia și igiena satului*, 1945, 125 p. ; Traian Herseni, *Unități sociale*, 1944, 158 p. ; Ștefania Cristescu-Golopenția, *Credințe și rituri magice*, 1944, 116 p. și altele.

Publicaţii parţiale numeroase există de asemenea despre satele Runcu, Şanţu, Fundul Moldovei, Ohaba Bistra, Leşu şi altele.

G.) *Monografiile cercetătorilor amatori.*

Simultan se dezvoltă treptat elaborarea de monografii de sat prin activitatea spontană, entuziastă a unor învăţători, preoţi, medici din sate.

Motivaţia acestor autori era de ordin cultural, moral, uneori politic ; ei doreau să contribuie la cunoaşterea satului în care trăiau, adesea satul lor natal, să reconstituie istoria satului, care nu avea alte şanse de a fi înregistrată, să consemneze în scris evenimentele remarcabile şi, uneori, propria lor activitate. Mulţi mărturisesc deschis scopul de a face cunoscută starea economică a consătenilor lor, ca o formă de protest împotriva sărăciei şi înapoierii în care era ţinută populaţia rurală.

Metodele folosite de autori erau, desigur, din cele mai elementare : observaţia directă a faptelor, convorbirea cu informatorii competenţi — îndeosebi cu bătrînii satelor. Uneori găsim chiar recenzarea gospodăriilor satului, cu ajutorul căreia autorii întocmesc tabele statistice. Remarcabil este aportul acestor cercetători la descoperirea unor documente istorice.

Analiza planurilor de construcţie a acestor monografii ne permite să distingem, în spatele unei varietăţi la prima vedere deconcertante, anumite liniamente comune şi o tematică ce revine constant. Deşi ele nu aveau un plan formal comun, această unitate în diversitatea monografică se explică prin două împrejurări : a) urmărirea unor modele iniţiale sau imitarea unor lucrări elaborate pe baza acestor modele ; b) faptul că unitatea socială descrisă era de acelaşi tip — satul —, cu relativ aceleaşi probleme sociale. Dacă pînă în deceniul al treilea aceste monografii se inspirau mai ales din programul lui Gîdei, începînd cu deceniul al patrulea şi continuînd apoi în anii războiului şi în primii ani postbelici modelul urmat era cel sugerat de schemele lui Gusti, Stahl, Herseni. Chiar dacă ele nu au putut ajunge la concluzii sociologice *teoretice*, prin materialul informativ colectat ele sînt un uriaş tezaur documentar sociografic, foarte preţios pentru cunoaşterea satului.

Similarităţile tematice ale acestor monografii creează premise favorabile pentru cercetătorul care ar întreprinde astăzi, cu metode moderne, o *analiză secundară* a materialului empiric colectat. Îmi îngădui să-mi exprim convingerea că o asemenea întreprindere se poate solda cu rezultate nebănuit de bogate.

Numărul acestor monografii publicate doar în deceniul al patrulea şi apoi pînă în 1947 [36], se apropie, după o bibliografie încă incompletă, de cifra de 100. Valoarea lor este, din păcate foarte inegală. Se observă însă o creştere treptată, sensibilă, a *nivelului lor mediu* faţă de primele decenii ale secolului, ca urmare îndeosebi a influenţei modelelor sociologice.

---

[36] Chiar dacă cronologic unele din ele apar după ce cercetarea sociologică monografică a comunităţilor rurale în România a intrat şi parcurs etape noi (etapa a IV-a, apoi începutul etapei postbelice) ele se rataşează tipologic la aria etapei a III-a, cu distincţiile făcute între nivelul lucrărilor sociologice sistematice şi cel al activităţilor monografice spontane.

H.) *Slăbiciunile monografiei exhaustive şi premiesle noii etape.* Cu tot avîntul calitativ şi cantitativ al cercetării monografice a comunităţilor rurale, ca urmare a afirmării demersului sociologic sistematic, cu toată extinderea cantitativă a mişcării monografice şi cu tot progresul important realizat în cunoaşterea satului, n-au întîrziat să devină vizibile în însuşi procesul cercetării gravele slăbiciuni metodologice ale modalităţii monografice în versiunea concepută teoretic de Gusti. Ea împinge la un uriaş efort descriptiv neproductiv teoretic, supraîncărcînd lucrările cu fapte nesemnificative, dar eşuînd atunci cînd bătea ceasul sintezei. Sociografia îneca sociologia. Subaprecierea statisticii şi selectarea unor sate arhaice nereprezentative, considerate atomar, se răzbuna. Lipsea o preocupare tipologică fermă. Concepţia teoretică disimula conflictele de clasă, stratificarea socială. Ea obtura înţelegerea corelaţiei sociologice între procesele economice, politice şi culturale, autonomizate conform „paralelismului'' gustian. Rezultau adesea descrieri etnografice sau de antropologie culturală, în locul unor studii sociologice.

Aceste limite ale metodei şi neajunsuri ale rezultatelor cercetării se făceau simţite crescînd, mai difuz sau mai explicit, în înseşi rîndurile celor mai proeminenţi sociologi colaboratori ai lui Gusti.

S-au acumulat astfel, din înseşi reuşitele şi slăbiciunile cercetării monografice, premisele apariţiei unor tendinţe noi, unor modificări metodologice substanţiale şi unei diversificări inexistente anterior a tipologiei monografiilor sociologice. Constituirea şi împlinirea acestor tendinţe marchează conţinutul etapei următoare.

ETAPA A IV-A: DIVERSIFICAREA TIPOLOGICĂ A CERCETĂRILOR ASUPRA COMUNITĂŢILOR RURALE

Dacă reluăm criteriile expuse la început, înregistrăm schimbări semnificative în legătură cu aproape fiecare dintre ele. Astfel, în privinţa obiectului studiului monografic se vădeşte deplasarea accentului de la cuprinderea *stării globale* a colectivităţii către focalizarea în jurul unei *probleme-cheie* date, acute pentru comunitatea respectivă. Decupajul unităţii de investigaţie se modifică, supunîndu-se studiului sociologic zone-regiuni (nu numai sate) sau eşantioane de sate reprezentative. Pe planul concepţiei teoretice se afirmă direct demersul interpretativ marxist într-o serie de studii făcute de sociologi tineri, paralel cu scăderea impactului sistemului teoretic gustian asupra investigaţiilor propriu-zise. Metodele de investigare suferă la unii exponenţi ai şcolii o revizuire drastică şi substanţiale îmbogăţiri, ceea ce conduce şi la obţinerea unui tip de cunoaştere teoretică mai consecvent sociologică.

Principalele inovaţii se înregistrează pe linia *diversificării paradigmelor de cercetare* şi apariţiei unor *noi tipuri* de monografii; monografia sumară (neintegrală) de sat; monografia centrată pe o problemă cheie; monografia de zonă; monografia regională; cercetarea comparativă a unui eşantion de comunităţi rurale; utilizarea statisticii şi tendinţa de tipologizare a satelor.

Înainte de a trece la analiza fiecărei inovaţii, trebuie să precizăm că demersurile noi n-au făcut să sisteze automat cele ale etapei anterioare. Acestea au continuat în activitatea unor sociologi, paralel cu afirmarea noilor tendinţe. Dar tonul era deja diferit. În sînul „Şcolii" se făceau simţite mai multe „şcoli", mai multe curente. Diversitatea poziţiilor se accentua.

A) *Un model nou : Monografia cu problemă-cheie.*

Vechiul model unic de monografie exhaustivă este spart pentru prima oară de două monografii apărute în 1938 şi 1939 — *Ancheta monografică în comuna Belinţ*[37] şi *Monografia comunei Sîrbova*[38]. Cercetările fuseseră efectuate aici în 1934—1935 de două echipe ale Institutului Social Banat-Crişana. Autorii au considerat că paradigma generală a lui Gusti era prea greoaie şi dificil de realizat şi declară deschis că o aplică cu anumite modificări.

De fapt, modificarea era esenţială. Descrierea „cadrelor" cosmologic, biologic, istoric sau descrierea „manifestărilor" economice, spirituale etc. nu mai sînt scopul ultim al volumelor, ci primesc altă funcţie în strategia cognitivă a investigaţiei : aceea de a construi doar un fundal general, de a oferi caracterizarea de ansamblu a situaţiei colectivităţii locale date, *în vederea* cercetării în profunzime a unei singure probleme : *descreşterea natalităţii* în satele respective şi descoperirea *mecanismului său cauzal.* Ca urmare metodologică, schema „cadrelor" şi „manifestărilor" a fost pur şi simplu răsucită cu faţa spre acest proces-cheie, astfel încît fiecare „manifestare" sau „cadru" să fie descris, pe cît posibil, în măsura în care poate spune ceva semnificativ pentru problema centrală a depopulării. De pildă, chiar pentru folclorul comunei („manifestarea" spirituală) s-a găsit o soluţie specifică : el n-a mai fost descris la întîmplare sau integral, ci din el s-a studiat şi prezentat numai folclorul *erotic*, adică acea parte a creaţiei populare care circula în comună şi se referea direct la raporturile sexuale, la dragoste, la căsătorie, la procreere, putînd astfel să furnizeze informaţii despre mentalitatea oamenilor, pertinente pentru axul central al monografiei. O altă modificare sensibilă de metodă a fost creşterea substanţială a ponderii studiilor de medicină socială ; în cadrul echipei pluridisciplinare (păstrată ca formulă tactică de investigaţie) grupul medicilor a fost foarte numeros (nici o altă monografie sociologică din perioada Gusti n-a avut o parte medicală atît de amplă ca monografiile despre Belinţ şi Sîrbova). S-a studiat, între altele, mortalitatea infantilă şi cauzele ei sociale, epidemiile, subnutriţia, bolile venerice. Din unghiuri diferite studiile converg spre *analiza sociologică a familiei*, crucială pentru procesul abordat.

Fără îndoială că şi în aceste monografii multe rapoarte de cercetare sînt supraîncărcate cu un balast inutil de „fapte" lipsite de semnificaţie sociologică. Dar în ansamblu noua formulă de monografie a condus la *un grad comparativ superior de integrare sociologică* a materialului sociografic. Ele au plasat studiul unui proces de anvergură socială vastă pe cazul individual şi limitat al unor colectivităţi locale particulare.

---

[37] C. Grofşoreanu, I. Nemoianu şi colab., *Ancheta monografică în comuna Belinţ*, Timişoara, Institutul Social Banat-Crişana, 1938, 406 p.

[38] C. Grofşoreanu, E. Botiş şi colab., *Monografia comunei Sîrbova*, Timişoara, Institutul Social Banat-Crişana, 1939, 392 p.

Se poate spune că aceste monografii au validat științific *valoarea de cunoaștere* a tipului de monografie concentrată pe o problemă crucială a satului, tratată pe fondul descrierii *contextului global* al comunității teritoriale.

Remarcabilă este, pentru același tip de cercetare, monografia sociologică consacrată comunei Berivoești, după mulți ani de studii, de V. Caramelea[39]. Problema studiată este de interes sociologic și istoric—evoluția organizării social-economice a obștei de moșneni, descompunerea formelor de proprietate devălmașă.

Precedentul creat de această formulă a monografiei cu problemă-cheie este unul din modelele cele mai durabile ce se degajă din experiența metodologică a acestei etape.

B) *Micromonografia sau „monografia sumară"*.

Tot în aceeași perioadă — a doua jumătate a deceniului al patrulea — unul din membrii mai tineri ai Școlii sociologice, Anton Golopenția (1909—1951), pledează pentru introducerea unui model monografic nou, denumit „*monografia sumară de sat*".

Monografia sumară reprezenta o variantă încă mai redusă a monografiei centrate pe o problemă cheie. Ea trebuia să fie realizată cu tehnici mai rapide și mai precise, incluzînd statistica, dar urmărind, în ansamblu, mai puține dimensiuni. Obiectul ei este studiul unui proces semnificativ, acut, din satul respectiv [40]. Ea se dispensa, de fapt, de caracterizarea atotcuprinzătoare a contextului integral al satului. În felul acesta ea putea fi realizată mai operativ și utilizată ca sursă de informare pentru organele administrative.

Dincolo însă de aspectul „tehnicist" al operaționalizării procedurilor de cercetare, foarte important și el, există cred o semnificație mai adîncă, de ordin teoretic. Prin formula „monografiei sumare" Anton Golopenția *punea de fapt între paranteze întreaga paradigmă teoretică gustiană a monografiei pe „cadre" și „manifestări"*, se desprindea tacit dar decisiv de ea. Ceea ce a realizat el era un pas înainte nu printr-o perfecționare a schemei gustiene, ci *prin înlăturarea ei practică*, deși nespectaculoasă. În atmosfera epocii era dificilă sau imposibilă o frondă fățișă și zgomotoasă împotriva șefului Școlii sociologice și a sistemului său. Dimpotrivă, chiar, în diferite scrieri A. Golopenția continua să-și exprime adeziunea la sistemul maestrului și își prezenta propriile inovații ca fiind dorite de Gusti. Dar de fapt el a lăsat de o parte, prin formula sa proprie și prin numeroasele micromonografii a căror realizare a îndrumat-o, vechea schemă teoretică.

Se produce astfel *o ruptură* și se deschide o *cale nouă* cercetării problematice a comunităților rurale.

C) *Complementul monografiei: cercetarea comparativă a comunităților.*

Inovația „monografiei sumare" a fost legată de altă inovație, care o completează cosubstanțial, sporindu-i semnificația mai sus subliniată: tentativa de a promova *studiul comparativ al comunităților sătești* prin monografierea sumară *concomitentă* a unor *sate selecționate* din diferite zone ale țării.

---

[39] V. Caramelea, *Satul Berivoești, I. Obștea moșnenilor*. Cîmpulung-Muscel, 1946, 128 p.

[40] Anton Golopenția, *Monografia sumară a satului*, în „Curierul Serviciului Social", V, nr. 4, 1939, p. 7.

În acest scop, Anton Golopenţia în colaborare cu dr. D.C. Georgescu a lansat în 1938, folosind echipele studenţeşti de cercetare, o vastă anchetă sociologică în 60 de sate, care avea să rezulte în una din cele mai importante lucrări (în 5 volume) ale epocii[41]. Conducătorii anchetei au recurs şi la îmbogăţirea metodelor folosite tradiţional în şcoală, promovînd procedurile statistice de investigare şi, ulterior, de prelucrare. ,,Întreaga cercetare şi prelucrare, scrie Golopenţia, este menită să fie un tablou comparativ al satelor din diferite regiuni ale ţării. (Acesta era un) pas înainte peste monografia-descriere de unitate socială, realizat prin abordarea complementului ei firesc : cercetarea comparativă în mod necesar în destul de mare măsură statistică...''[42].

Compararea satelor sumar monografiate aspiră, la rîndul ei, pe de o parte la *sinteze de procese*, pe de altă parte la degajarea unei *tipologii a satelor* — proiect el însuşi nou în evoluţia cercetării monografice a comunităţilor rurale în România.

De reţinut că, potrivit unor mărturii, Gusti a fost iniţial refractar acestor formule inovatoare, încuviinţîndu-le cu greu. ,,Înainte de pornirea acestei anchete, D. Gusti, ca şi unii dintre elevii lui, în cadrul unor furtunoase şedinţe ţinute la I.S.R., s-au opus chiar violent noii iniţiative ; pînă şi cuvîntul « anchetă », fie ea şi « sociologică », i se părea atingător la prestigiul ştiinţific al Şcolii. Dar A. Golopenţia nu a cedat ; pînă la urmă, el a căutat să-i convingă pe adversarii lui că, în fond, el nu făcea decît să preia o iniţiativă mai veche chiar a profesorului... În cele din urmă, D. Gusti a încuviinţat « ancheta » aceasta « sumară »... [43].

Rezultatele anchetei sociologice au verificat şi confirmat superioritatea acestui demers novator. În arhitectonica lucrării, monografiile sumare de sate — 16 în total — axate fiecare în jurul unui proces sau al unei structuri importante, jucau rolul unor studii de caz-pivot, care dădeau suport studiilor de analiză statistică globală publicate în primele două volume. Acestea erau *valoroase studii de sinteză, comparative*. Volumele apărute furnizau astfel o cunoaştere mai cuprinzătoare şi mai adîncită (fiind construite pe coordonate mai esenţiale pentru viaţa rurală) decît oricare din monografiile de pînă atunci, mărginite la aria cîte unui sat.

Anumite exigenţe metodologice nu au fost însă împlinite de lucrarea finită. Deşi cercetările au acoperit 60 de sate, aproape fiecare capitol de sinteză al lucrării finale *se bazează pe un material cules numai într-unele din aceste sate*[44]. Alt neajuns metodologic îl constituie faptul că rezolvarea *corelaţiilor între diferitele tipuri de activităţi* a fost oarecum neglijată, ca şi confruntarea diferenţelor ce subsistă între sate chiar pe terenul aceloraşi tipuri de activitate.

---

[41] A. Golopenţia, D.C. Georgescu, *60 sate româneşti.* Anchetă sociologică condusă de..., vol. I, II, IV, V, Bucureşti, 1941/43; vol. III, rămas netipărit.

[42] Anton Golopenţia, *60 sate româneşti*, în rev. ,,*Sociologia românească*'', an IV (1942), nr. 7—12, p. 629.

[43] Pompiliu Caraioan, *Profesorul Dimitrie Gusti şi Şcoala sociologică de la Bucureşti*, în vol. *Sociologia Militans*, IV, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971, p. 141.

[44] De pildă, 37 sate pentru structura populaţiei, 21 sate pentru mişcarea populaţiei, 22 sate pentru fărîmiţarea proprietăţii, 34 sate pentru starea economică, 16 sate cu monografii sumare.

D) *Afirmarea teoriei marxiste în cercetarea monografică.*

Diversificarea metodologică în cercetarea monografică a fost dublată în acești ani de o paralelă afirmare a unei concepții sociologice teoretice noi : marxismul. Dominația cvasi absolută a ontologiei sociale gustiene asupra sferei investigațiilor de teren începe să fie chestionată. Interesant însă este că nu cei ce au introdus inovațiile metodice de investigare au adus și o teorie sociologică nouă. În mișcarea monografică începe să se afirme școala sociologică marxistă ai cărei exponenți erau un grup de tineri gînditori marxiști membri ai partidului comunist. Poziția lor în raport cu cercetarea sociologică s-a exprimat chiar în procesul cercetării de teren propriu-zise și al interpretării rezultatelor, cît și în revistele de stînga îndrumate sau editate de Partidul Comunist Român.

Curentul marxist în sociologia românească, cum am mai arătat, data deja de cîteva decenii, producînd lucrări remarcabile de sociologie teoretică, la nivelul analizei macrosociale. După operele lui Dobrogeanu Gherea, contribuțiile marxiste înregistrează lucrări ale lui Lucrețiu Pătrășcanu, Lothar Rădăceanu și alții. Dar *noul* pentru etapa la care ne referim acum a constat în manifestarea pentru prima oară a sociologilor marxiști în aria *investigației sociologice de teren propriu-zise, monografice*, a relațiilor rurale. O contribuție proeminentă pe această linie a adus Miron Constantinescu, alături de alți tineri marxiști ca Roman Moldovan, Mircea Tiriung, A. T. Stoianovici și alții.

Astfel, în elaborarea monografiilor sumare de sat, sociologii tineri care se situau pe pozițiile teoriei sociologiei marxiste au urmărit îndeosebi *relevarea contradicțiilor și conflictelor* socio-economice ale satului românesc interbelic. Este semnificativ că studiile elaborate de pe pozițiile acestei concepții sociologice au marcat mult mai bine, prin însăși *orientarea lor spre procese sociale structurale fundamentale*, deosebirea de demersul etnografic, atacînd o problematică sociologică prin excelență. De pildă, studiile lui Miron Constantinescu despre stratificarea și diferențierea socială a satului Bogați[45], cel mai mare sat al județului Dîmbovița, ca și despre structura socială a satului Sepreuș[46], sau studiul lui Roman Moldovan despre relațiile și activitățile economice din Suseni[47]. Mircea Tiriung a scris micromonografii despre sate cu muncitori industriali[48], despre păstorii din Fundul-Moldovei ș.a.

Aceeași cerință de dezvăluire a structurilor social-economice ale satului, a pauperismului și contradicțiilor de clasă, a fost ridicată în fața Școlii sociologice în publicațiile marxiste ale vremii, în articolele în care teoreticienii marxiști comentau și analizau rezultate ale cercetărilor școlii[49].

Afirmarea concepției marxiste în cercetarea sociologică de teren diriguia către zona cea mai nevralgică a relațiilor rurale : relațiile dintre clasele şi păturile sociale ale satului, pauperizarea şi exploatarea maselor ţărăneşti. S-a vădit astfel, deşi desigur încă pe scară atunci restrînsă, că strategia cognitivă a cercetării monografice, înseşi uneltele „tehnice" de investigaţie în teren, sînt potenţate printr-o cu totul altă forţă de teoria sociologică marxistă.

---

[45] Miron Constantinescu, *Bogații, un sat de negustori de frunte și emigranți la oraș din Dîmbovița*, în *60 sate*, IV, p. 184—205.

[46] Miron Constantinescu, *Sepreuș, un sat de agricultori din șesul Tisei*, în vol. *60 sate românești*, IV, 1942, p. 1—15.

[47] Roman Moldovan, *Viața economică a comunei Suseni*, în rev. „Sociologia românească”, IV, nr. 7—12 (1942), p. 445—457.

[48] Mircea Tiriung, *Poiana-Cîmpina, sat de muncitori industriali*, în „Sociologia românească”, IV, nr. 7—12, 1942 ; vezi și *Moții-minieri de la Roșia-Montană*, în *idem*, III, nr. 7—9, 1938.

[49] Vezi S. Voicu, *Expoziția de lucru a echipelor studențești*, în rev. „Era Nouă”, 1936.

E) *Trecerea la monografia sociologică zonală.*

Un alt experiment metodologic bogat în învăţăminte, întreprins în 1939 aproape imediat după formula „monografiilor sumare", a fost monografia sociologică *de zonă* sau regională. Ea adăuga un element nou la diversificarea foarte accelerată în această etapă a *tipologiei* monografiilor sociologice. De semnalat că aproximativ în aceeaşi perioadă — sfîrşitul deceniului al patrulea — un interes crescînd pentru studiul fenomenului rural regional se manifesta, cum arăta A. Bertrand [50], în rîndurile sociologiei rurale americane [51].

Esenţa deosebirii noului model monografic faţă de cel anterior consta în *modificarea decupajului unităţii de investigaţie* : în locul studierii unui sat izolat, monografia cuprindea o întreagă zonă, delimitată conform anumitor criterii. Cu trei sferturi de secol înainte şi Ion Ionescu de la Brad îmbrăţişase în monografiile sale social-economice-agricole cîte o zonă întreagă (judeţ), dar acum se pornea la o asemenea întreprindere de la alte *criterii*, de pe *platforma sociologiei* între timp constituită sistematic ca disciplină autonomă, cu alte metode şi tehnici de investigare.

Ce anume născuse căutarea noului model? Lecţia metodologică a „campaniilor" monografice anterioare avea, pe lîngă cele arătate mai sus, încă un alt învăţămînt amar : caracterul atomar al monografierii cîte unei *singure* comunităţi rurale, care în realitatea rurală nu exista ca un atom izolat, ca o monadă, ci organic integrată într-o arie socială înconjurătoare. Monografierea pe sate izolate lăsa pe cercetător, după o imensă trudă, în incertitudine şi imposibilitate de a spune ce anume din ceea ce el a constatat este specific şi propriu numai satului respectiv, ca un caz individual, şi ce anume este general, comun cu alte sate, valabil ca adevăr pentru o arie mai largă.

Acest risc, această slăbiciune poate fi desigur privită sociologic drept o limită a metodei monografice în genere, dacă nu este contracarată cu „antidotul" adecvat.

În constituirea monografiilor de zonă s-au conturat mai multe direcţii principale, caracterizabile după *criteriile delimitării* ariei de cercetare şi după evantaiul problemelor abordate. Una din soluţiile de delimitare a ariei a fost adoptarea delimitării teritorial administrative, cum s-a procedat în cazul monografiei elaborate asupra plasei Dîmbovnicul, efectuată sub conducerea lui Mihai Pop şi Anton Golopenţia [52]. O altă soluţie a optat pentru criterii mai organice de delimitare : decuparea unei arii unitare şi relativ omogene potrivit criteriului natural (antropogeografic), social şi cultural (etnografic). Această soluţie s-a aplicat, în cazul cercetării asupra zonei Valea Almajului, alcătuită din 16 sate, întreprinsă de către o echipă a Institutului Social Banat-Crişana [53], şi la cercetarea regională asupra Ţării Oltului, zonă clar delimitată geografic, istoric şi etnografic, cuprinzînd 69 de sate. Această cercetare a început în vara anului 1939, sub conducerea lui Traian Herseni, cu o echipă interdisciplinară de aproape 100 de cercetători — dar a fost întreruptă de război şi nefructificată.

---

[50] Alvin L. Bertrand, *Approaches to the Study of Rural Regions in the United States*, paper for the II-nd World Congress of Rural Sociology, Enschede, 1968.

[51] Vezi de pildă, Howard W. Odum and Harry E. Moore, *American Regionalism*, N.Y., Henry Holt Co., 1938.

[52] Mihai Pop, A. Golopenţia, *Dîmbovnicul, o plasă din sudul judeţului Argeş*, în rev. „Sociologia românească", IV, 1942, nr. 7—12, p. 413—493.

Cercetarea Plăşii Dîmbovnicul a utilizat din nou, cu succes, formula micromonografiilor, analize alerte şi incisive ale unor procese majore. Se remarcă, între altele, complementaritatea analizei unor procese de restratificare şi mobilitate socială: de pildă, studiul lui Miron Constantinescu despre „procesul de sărăcire" [54] a ţăranilor dintr-o comună a zonei, replică la studiul lui Nicolae Dunăre despre „procesul de îmbogăţire" [55] în aceeaşi colectivitate. Pe temelia micromonografiilor, Mihai Pop şi A. Golopenţia au scris un studiu de sinteză asupra întregii zone, validînd prin valoarea analizei însăşi formula metodologică utilizată.

Un alt tip de monografie zonală din aceeaşi perioadă, realizată de Lucia Apolzan, se deosebeşte de modelele de mai sus prin faptul că se concentrează pe o singură problemă, însă la scara întregii zone: studiul industriei casnice la ţăranii din Munţii Apuseni [56]. Tema a împins însă către o monografie mai mult etnografică decît sociologică, făcînd dealtfel doar mai evident *caracterul implicit etnografic* al multor lucrări ale Şcolii lui Gusti.

Dezbaterile metodologice în jurul acestor încercări ale etapei au pus în evidenţă avantajul metodei de a construi monografiile regionale printr-un „dialog" *sui generis* între „satul-pilot" — „zonă": fie că se începe cu studiul aprofundat al unei comunităţi săteşti capabilă „să vorbească" pentru zona dată (cum s-a procedat cu satul Drăguş pentru Ţara Oltului sau cu satul Runcu pentru zona de nord a Gorjului), fie că se urmează calea inversă, de la o explorare extensivă a zonei spre studiul aprofundat al unui sat anume, determinat ca reprezentativ.

Procedura aceasta, deşi mai economică, poate fi însă privită cu rezerve metodologice, dacă ne situăm pe poziţia unei definiţii *sociologice* riguroase a conceptului de zonă. Miezul unei atari definiri constă în a releva unitatea procesuală dinamică a componentelor definitorii ale zonei, înţeleasă ca entitate teritorială, economică şi socio-culturală, mai largă decît comunitatea locală dar mai restrînsă decît societatea globală. Din această definiţie decurge obligaţia metodologică de a plasa accentul pe dezvăluirea factorilor de *coerenţă* şi *interdependenţă*, de *intercomunicare* şi de *gradualitate a continuumului zonal*, ca şi pe legătura/diferenţa zonei în raport cu societatea globală, ceea ce cu greu poate reieşi din cercetarea precumpănitoare a *unui* sat-pilot.

---

[53] Din această cercetare au rezultat cca. 10—12 studii fragmentare publicate în diferite reviste, nereunite, din pricina împrejurărilor, într-un volum de sinteză unitar.

[54] Miron Constantinescu, *Procesul de sărăcire din Oarja*, în *Dîmbovnicul — o plasă din...*, 1942, p. 464—469.

[55] Nicolae M. Dunăre, *Procesul de îmbogăţire din comuna Oarja*, în *Dîmbovnicul — o plasă din...*, 1942, p. 458—464.

[56] Lucia Apolzan, *Portul şi industria casnică textilă în Munţii Apuseni*, Bucureşti, I.St. S.R., 1944, 255 p.

F) *Monografia tematică.*

Nu putem încheia examinarea diversificării tipologice a monografiilor rurale fără a aminti conturarea unui alt tip de monografie, excentric seriei de tipuri consacrate comunităţilor socioteritoriale, dar foarte semnificativ. Este vorba de monografia tematică, monografia consacrată unei probleme date, construită în funcţie de logica problemei şi independent de localizarea teritorială, concentrată sau dispersă, a surselor de date empirice. Un exemplu este monografia Xeniei Costa-Foru despre familie ca grup social [57], încheiată în 1935 dar publicată mai tîrziu, în care se folosesc datele şi experienţele a numeroase cercetări în sate diferite. De factură asemănătoare este şi schiţa unei sociologii a vieţii pastorale de T. Herseni [58].

Semnificaţia acestui tip de lucrare rezidă în aceea că ea sugerează o posibilă — şi ştiinţific necesară — direcţie de dezvoltare a cercetărilor monografice precedente ale Şcolii, către elaborarea de *sinteze sociologice* tematice ale materialului cules. Aceasta putea reprezenta un mare pas înainte, o valorizare ştiinţifică superioară a cercetărilor monografice pe unităţi locale.

Dar abia în etapa următoare, postbelică, avea să apară cea mai amplă şi mai valoroasă sinteză sociologică-istorică, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, în trei volume, de H.H. Stahl, crescută din solul cercetării monografice a comunităţilor rurale.

G) *Premise ale unei viitoare etape.*

Evantaiul întins şi nuanţat de modele monografice atestă atît extinderea cantitativă, cît şi ridicarea pe o treaptă metodologică superioară în această etapă a studiilor asupra comunităţilor rurale. Totodată, trebuie să reamintim — pentru a semnala din nou complexitatea contradictorie a şantierului sociologic — că paralel cu noile formule, în cursul acestei etape continuă să fie practicată de unii investigatori şi formula veche, depăşită a monografiei exhaustive. Este semnificativ faptul că în 1940, adică *după ce metodologii noi fuseseră experimentate* cu succes, continua totuşi să fie publicată, sub autoritatea lui Gusti şi Herseni, o amplă lucrare de *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, construită schematic pe „cadre'' şi „manifestări''.

După toate aceste experimentări şi reexperimentări de tipuri şi tehnici monografice este greu de presupus că s-ar mai fi putut merge mult înainte fără o *schimbare radicală* în teoria şi epistemologia sociologică folosită. Potrivit logicii proprii a dezvoltării ştiinţei, devenea din ce în ce mai imperios necesară, pentru a nu se mai repeta aditiv ceea ce se făcuse deja, o decisivă modificare în perspectiva teoretică-sociologică asupra comunităţilor şi proceselor sociale, care să croiască pîrtii noi investigaţiei.

Pe de altă parte, şcoala monografiei sociologice ajunsese la o diversitate care cu greu mai putea îngădui o etichetare uniformă, globală, egal valabilă pentru toţi participanţii ei. Dealtfel, în anii premergători războiului, reprezentanţii şcolii ajunseseră nu numai la puncte de vedere diferenţiate ştiinţific, ci se situaseră pe poziţii adverse şi pe plan politic, unii plasîndu-se chiar la extrema dreaptă fascistă. Aceste împrejurări au contribuit la criza finală în care a intrat școala, în contextul instaurării dictaturii fasciste antonesciene și apoi al războiului mondial.

---

[57] Xenia Costa-Foru Andreescu, *Cercetarea monografică a familiei. Contribuţie metodologică.* Bucureşti, I.S.R., 1945, 323 p.

[58] Traian Herseni, *Probleme de sociologie pastorală*, Bucureşti, I. St.S.R., 1941, 219 p.

Cum am mai amintit, în toți acești ani s-au dezvoltat în România și alte cercetări sociologice, ilustrînd diferite ramuri ale sociologiei, au fost elaborate lucrări de teorie sociologică generală (Petre Andrei, Eugeniu Sperantia, N. Petrescu, Mihail Ralea, Alex. Claudian, G.Em. Marica ș.a.), care nu intră în obiectul analizei de față [59]. Pagina cea mai remarcabilă, sub raportul investigației directe a realității, rămîne însă cercetarea monografică rurală.

Amploarea cercetărilor și rezultatelor obținute impuseseră puternic cercetările monografice românești și *pe plan internațional*. Experiența lor era urmărită, comentată, analizată, adesea recomandată, în Franța, Cehoslovacia, Germania, Polonia, Belgia, Ungaria și alte țări, inclusiv S.U.A., unde sociologia rurală, cunoștea atunci o foarte mare dezvoltare[60]. Ea avea perspectiva de a pătrunde chiar mult mai adînc pe circuitele internaționale ale schimbului de experiență, dacă n-ar fi intervenit războiul mondial.

ETAPA V: SOCIOLOGIA ȘI REVOLUȚIA. CERCETAREA COMUNITĂȚILOR RURALE ÎN EPOCA SATULUI COOPERATIVIZAT

În primii ani după război, activitatea institutului și a catedrei conduse de Gusti au fost reluate. S-au publicat chiar unele lucrări scrise în aniantebelici și rămase netipărite. În 1947—1948 Gusti a încercat o reorgae nizare a Institutului Social Român. Dar, în România postbelică începuse deja un profund proces revoluționar — politic, economic, cultural — car*a deschis o nouă etapă istorică*, nu numai în cercetarea monografică a comunităților rurale, ci în destinul însuși al întregii sociologii românești

Perioada postbelică este pentru societatea și sociologia românească perioada revoluției sociale atottransformatoare, perioada nașterii și dezvoltării orînduirii socialiste. Însăși problematica socială ce se oferă spre studiu sociologului este cu totul nouă și reclamă o cercetare cu mijloace înnoite. Se deschide în noile condiții o etapă nouă și în cercetarea monografică. Aceasta este o etapă foarte complexă, care cere o analiză amplă nerealizabilă aici, încît vom contura succint aici doar cîteva trăsături caracteristice, puncte de plecare pentru un studiu ulterior.

---

[59] Vezi pe larg Miron Constantinescu, Ovidiu Bădina, Gall Ernö, *Gîndirea sociologică din România*, Note de curs, București, 1973.

[60] Pare de aceea, astăzi, cu atît mai surprinzător să constatăm în unele publicații de prestigiu o regretabilă dezinformare cu privire la sociologia românească antebelică. În recenta — și în general foarte valoroasa — *International Encyclopedia of Social Sciences* — putem găsi, sub semnătura prof. Albert J. Reiss, următoarea caracterizare *inexactă*, privind starea sociologiei rurale în Europa de est, în prima jumătate a secolului : „Deși existau sociologi în Universitățile Europei răsăritene înainte de 1920, sociologia nu fusese recunoscută ca o disciplină academică. Creșterea sociologiei în Universități a fost lentă pînă la al doilea război mondial. Numai în Polonia și Ungaria s-au dezvoltat centre sociologice importante" (vol. 15, p. 11—12). Dezvoltarea masivă în epocă a sociologiei din România, din care studiul de față analizează numai o singură parte, este evident ignorată de autorul și enciclopedia amintite.

Poziţia teoretică dominantă de pe care se întreprind cercetările sociologice a devenit în noua perioadă concepţia sociologică marxistă. A dispărut din analiza comunităţilor rurale paradigma teoretică a „cadrelor" şi „manifestărilor". O altă caracteristică a perioadei este modificarea ponderei studiilor monografice rurale în ansamblul sociologiei româneşti. Reflectînd procesele majore din structura socio-economică a ţării, sociologia românească a încetat a fi o sociologie precumpănitor rurală, centrul de greutate deplasîndu-se spre sociologia industrială şi urbană. Cercetarea monografică a comunităţilor rurale a continuat, cu anumite întreruperi. Totodată, concepţia metodologică nouă şi diversificarea tehnicilor de cercetare au introdus noi tipuri de studii ca alternative faţă de cercetarea monografică.

Comunităţile săteşti înseşi s-au transformat revoluţionar structural în această perioadă, ca urmare a cooperativizării agriculturii. Principalele lucrări monografice reflectă aceste transformări, punînd în centrul lor noile raporturi sociale şi cooperativa agricolă de producţie. A apărut chiar un tip nou de monografie, — monografia cooperativei agricole de producţie — care examinează comunitatea sătească în structurile organizaţionale ale C.A.P. Continuînd experienţa ştiinţifică a unui secol de cercetări monografice de profil sociologic, etapa actuală o ridică la un nivel calitativ superior, modern, defrişînd zone rămase obscure din anterioarele investigaţii şi lărgind continuu, cu mijloace înnoite, aria cunoaşterii sociologice a comunităţilor săteşti.

CRONICA IDEILOR

DEZBATERI ACTUALE ASUPRA SCLAVAJULUI ANTIC

DE

CECILIA IONIȚĂ

Teza atît de cunoscută a celor trei orînduiri bazate pe clase antagonice nu este o lege a materialismului istoric [1]. Marx, Engels și Lenin nu afirmă niciunde obligativitatea prezenței sclavagismului, feudalismului și capitalismului în desfășurarea întregii game a civilizației umane cunoscute pînă atunci. Se știe că în unele zone de civilizație (ca, de exemplu, în regiuni întinse din vechea Rusie) sclavajul ca atare nu s-a realizat sub forma unei orînduiri sociale diferențiate. Ba, mai mult, subliniind că formațiunile economice antagonice au fost trepte necesare în procesul istoric ascendent al omenirii, Marx precizează : „În linii generale, modurile de producție asiatic, antic, feudal și burghez-modern reprezentau respectiv epoci de progres ale formațiunii economice a societății” [2].

Prin urmare, se afirmă existența unui al patrulea mod de producție bazat pe relații antagonice : modul de producție asiatic sau „tributar”, cum îl numește tot Marx. Teza este reluată în *Montesquieu al LVI-lea* unde, referitor la relațiile de proprietate determinate de „schimbările intervenite în modul de muncă și de diviziune a muncii”, Marx menționează : „În Egipt a existat muncă și diviziune a muncii — și *caste* ; în Grecia și Roma... *oameni liberi și sclavi* ; în evul mediu... *feudali* și *iobagi*, *bresle*, *stări etc.* În vremea noastră... *clase* dintre care una este posesoarea uneltelor de producție...” [3].

Analizînd, în „perioada francă”, evoluția obștei gentilice și luînd în considerație cele două căi de dezvoltare a acesteia (*prima*, către puterea de stat despotică, urmare a unor condiții naturale și sociale specifice, în care statul se constituie într-o perioadă premergătoare apariției pro-

---

[1] Vezi Miron Constantinescu, *Despre formațiunea social-economică tributală*, „Probleme economice”, nr. 4, 1973, p. 29.

[2] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, Edit. politică, București, 1962, p. 9.

[3] K. Marx, *Montesquieu al LVI-lea*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 6, 1959, p. 206.

Rev. filoz., 20, 9, p. 1069–1078, București, 1973.

prietății private, funciare [4], realitate istorică ce a marcat nașterea marilor imperii asiatice, precum și *cea de a doua cale*, fărîmițarea teritorială prin allodiul german, care duce la proprietatea privată într-o perioadă care precede apariția statului [5]), Engels atacă una dintre problemele cheie a cărei aprofundare va duce pe oamenii de știință de mai tîrziu la înțelegerea modului de producție asiatic, entitate istorică ce nu va putea fi studiată temeinic decît peste decenii, pe baza a noi cercetări, a noi surse de informare. Lenin nu respinge ideea existenței unui al patrulea mod de producție bazat pe exploatare; dimpotrivă, el reia cu diferite prilejuri tezele lui Marx în această problemă. Neînțelegerea provine din tendințele simplificatoare ale acelor reluări pripite în care concepțiile „adversarilor mărginiți se întîlnesc cu ale discipolilor superficiali" [6].

Este cu atît mai important să dezbatem această problemă cu cît mulți cercetători, marxiști și nemarxiști, credeau că pot recunoaște în societățile Orientului Antic existența unei perioade de trecere de la comuna primitivă la sclavagism (perioadă de trecere care ar fi dăinuit timp de milenii) sau credeau că pot recunoaște acolo un sclavagism propriu-zis într-o „variantă" asiatică sau, în sfîrșit, un feudalism „de un tip deosebit". Într-atît este de greu uneori să părăsești o schemă „bine însușită", dar învățată pe dinafară, fără să urmărești trăsăturile caracteristice ale unor realități atestate documentar.

Jean Chesneaux formula în legătură cu aceasta următoarea întrebare: „Omenirea, în dezvoltarea ei, trebuie să treacă obligatoriu prin cele cinci etape cunoscute sau poate să cunoască o anumită diversitate de evoluție, în aceeași linie generală de dezvoltare? Răspunsul la această întrebare — preciza el — e hotărîtor pentru a elabora o analiză cu adevărat universală a istoriei umane, o analiză care să depășească experiența particulară a Occidentului" [7]. Și, mi-aș îngădui să adaug, formularea tezei cu privire la cele cinci orînduiri și, respectiv, la cele trei moduri de producție bazate pe exploatare, a pornit de la istoria cunoscută mai îndeaproape a continentului european și este profund tributară concepțiilor europocentriste. Dar o cunoaștere mai aprofundată impune, chiar și pentru Europa, și anume pentru timpurile mai îndepărtate, multe corective. Important nu e atît numărul orînduirilor pe care le-a străbătut umanitatea, cît demonstrația faptului că, în virtutea legii supraviețuirii speciei umane — și nu în virtutea unei fatalități a progresului —, societatea a străbătut de-a lungul mileniilor etape de dezvoltare care au dus-o de la forme inferioare la forme superioare de organizare a vieții materiale și spirituale. „A admite această diversitate, acolo unde ea există — sublinia Jean Chesneaux — nu înseamnă a nega, ci a găsi la un nivel mai ridicat universalitatea metodei marxiste".

Cercetări concrete și dezbateri teoretice mai recente impun concluzia că ideea privitoare la o formațiune sclavagistă unică este învechită și că, pentru a înțelege apariția unei societăți pe clase, nu trebuie să postulăm o linie unică [8].

---

[4] Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 19, p. 515–516.

[5] *Ibidem*, p. 516.

[6] J.J. Goblot, *Pour une approche théorique des „faits de civilisation"*, „La Pensée", iunie, 1967.

[7] *Le mode de production asiatique: une nouvelle étape de discussion*, „Eirene", III, Praga, 1964.

Desprinderea din comuna primitivă a societăților cu clase s-a făcut pe căi diverse și a îmbrăcat forme concrete mai complicate decît s-a crezut odinioară. Savantul sovietic I.M. Diakonov distinge [9], pentru zonele Orientului Apropiat și Mijlociu și pentru cele aparținînd bazinului Medittranei de răsărit, trei căi de formare a statelor.

1. În regiunile în care condițiile istorice naturale nu favorizează o gospodărie rurală cu înaltă productivitate, nici apariția timpurie a producției de mărfuri, iar războiul ca mijloc de acumulare îndeplinește pentru început un rol redus, sfatul bătrînilor nu mai poate face față totuși măsurilor de constrîngere care se impun pentru a aduce la ascultare pe membrii obștilor, mai ales pe cei ai obștilor sărăcite, într-o societate marcată de diferențieri sociale mereu mai adînci. În aceste împrejurări se impune reprezentantul uneia dintre obștile bogate, la început comandant al cetei sale, treptat acaparator al puterilor deținute odinioară de vechii împuterniciți.

De obicei se creează o mare gospodărie regală, de sine stătătoare. Vechea aristocrație gentilică, ca și ceata regelui, este întreținută pe seama unui impozit specific, adunat de la membrii de rînd ai obștilor. Există și sclavi, dar principala clasă producătoare, aceea care realizează impozitul funciar, este alcătuită din țărani descendenți ai obștilor. Nu trebuie confundată existența sclavajului ca instituție, cu aceea a sclavajului ca mod de producție (Jean Chesneaux) [10].

Diakonov consideră că pe această primă cale a luat ființă puterea de stat în vechea Asirie, la hitiți, probabil în Ugarit (Fenicia) ș.a.

2. A doua cale, istoricește aproape tot atît de veche, se referă la țările cu irigație fluvială. Sarcinile de organizare a producției sînt de la început peste puterile unor comunități gentilice izolate, apoi peste puterile obștilor vicinale. Înfăptuirea unor lucrări de irigație atît de vaste impunea constrîngerea și, deci, rolul de factori coercitivi al conducătorului-preot și al oamenilor săi.

Diakonov nu-și propune să dezbată problema de ce în aceste zone apare conducătorul-preot (în Sumer, de exemplu) sau regele învestit cu puteri divine (în Egipt). Concluziile altor cercetători [11] arată, însă, că în condițiile naturale complexe, specifice acestor zone, lupta cu natura presupunea un mai larg bagaj de cunoștințe (agricole, meteorologice etc.), iar sursa unor astfel de cunoștințe nu putea fi în acele vremi decît de o imaginară „esență divină”. Se creează o vastă gospodărie a lăcașului zeilor. La început, lucrătorii pămîntului sînt membri ai vechilor obști. Dar ei sînt înlocuiți treptat de persoane care s-au rupt de obște și a căror situație devine aceea a unor sclavi, spune Diakonov. Gospodăriile acestor lăcașuri de cult încetează, cu timpul, să mai fie controlate de persoanele oficiale ale obștei și devin un bun al regelui. Astfel apar, în decursul secolelor, mari uniuni statale la scara unui întreg bazin fluvial.

---

[8] Jan Pečirka, *Von der Asiatischen Produktionsweise zu einer marxistischen Analyse der frühen Klassengesellschaften*, „Eirene” VI, 1967.

[9] Vezi I.M. Diakonov, *Община на древнем Востока в работах советских исследователей*, în „Вестник древней истории”, nr. 1, 1963, (Obștea în Orientul Antic, tratată în lucrările cercetătorilor sovietici).

[10] Vezi, pentru înțelegerea unor realități sociale apropiate — dacă nu în timp și spațiu, în orice caz sub raportul fazei istorice de evoluție (destrămarea orînduirii gentilice, apariția instituțiilor specifice democrației militare): D.M. Pippidi, *În legătură cu sclavajul la daci*, în *Contribuții la istoria veche a României*, Edit. științifică, București, 1967, p. 519—523.

[11] Gordon Childe, *Făurirea civilizației*, Edit. științifică, București, 1966, p. 147, passim.

3. A treia cale are la bază cu totul alte condiții natural-istorice. Avem de-a face cu zone în care evoluția socială a impus o puternică diviziune a muncii pe regiuni și un nivel relativ înalt de dezvoltare a forțelor de producție, influențate de vecinătatea cu societăți mai vechi.

Aceste împrejurări duc la destrămarea relațiilor gentilice, încă înainte ca aparatul de stat să se fi dezvoltat. La caz de nevoie — spune Hesiod — vecinul e mai aproape decît ruda [12]. Regalitatea este aici relativ curînd înlăturată, iar după o perioadă de dictatură de tipul „tiraniei primitive" se instaurează o ordine republicană care favorizează la maximum dezvoltarea unităților economice bazate pe proprietatea particulară și pe mîna de lucru sclavagistă. Apare statul-cetate (polisul), unitate capabilă să asigure pentru mai multe secole dezvoltarea social-economică a colectivităților umane situate în bazinul de răsărit al Mediteranei.

Primele două grupe de state amintite mai sus prezintă, sub raport social-economic, în ciuda a numeroase diferențieri, o serie de trăsături comune care alcătuiesc de fapt elemente definitorii ale modului de producție asiatic:

a) Proprietatea asupra pămîntului apare la început ca o co-proprietate a obștei (proprietate comună) și a șefului statului. Cu timpul, dreptul de proprietate al obștii devine o formulă goală de conținut, despotismul fiind expresia politică a condiției economice de suveran unic-proprietar (Marx). Țăranii păstrează încă vreme îndelungată un drept de proprietate privată asupra casei de locuit.

b) Legătura de sînge dintre membrii obștei se pierde treptat, rămînînd în vigoare o legătură bazată *nemijlocit* pe cerințe economice.

c) Obligațiile inițiale ale membrilor obștei față de aristocrația gentilică și ale obștilor sărace față de cele avute iau cu timpul o altă înfățișare. Plus-produsul trebuie remis despotului sau oamenilor săi (noua aristocrație) ca tribut sau impozit către stat.

d) Sclavii, atunci cînd există, nu constituie principalii realizatori ai produsului social și, de aceea, nu determină esența modului de producție. Ei nu alcătuiesc de regulă o proprietate privată, ci aparțin comunității, templelor, statului [13].

Care este deci forma de exploatare aflată la baza acestei orînduiri? „Egiptul are pe la 2800 î.e.n. — scrie Charles Parain — o solidă structură statală. Modul de producție sclavagist este pe deplin constituit în Grecia abia în secolele VII—VI î.e.n., iar la Roma abia în secolele IV—III î.e.n. Adică 2000 de ani despart apariția statului sclavagist egiptean de constituirea statului sclavagist la greci și la romani" [14].

---

[12] Hesiod, *Munci și zile*, 336—339; vezi și Ion Banu, *Hesiod și zorile filozofiei în vechea Grecie*, în Hesiod *op. cit.*, Edit. științifică, București, 1957, p. 12.

[13] Vezi Ion Banu, *Filozofia Orientului Antic*, Edit. științifică, București, 1967, p. 28—33.

[14] Charles Parain, *Protohistoire méditerranéenne et mode de production asiatique*, „La Pensée", nr. 127, VI. 1966.

Dar nu se poate spune că aceşti 2000 de ani au constituit o lungă perioadă de maturizare a epocii sclavagiste sau o perioadă de tranziţie. În afara Orientului Apropiat, Mediterana a cunoscut în intervalul acestor două milenii şi alte civilizaţii a căror înflorire s-a bazat, fără îndoială, pe mari mase de oameni aserviţi. Este vorba de civilizaţia megalitică, de cea creto-miceniană, ca şi de civilizaţia etruscă.

Nu ne este cunoscută raţiunea pentru care făuritorii civilizaţiei megalitice au ridicat pe la jumătatea celui de-al doilea mileniu î.e.n. uriaşele dolmene şi menhire care pot fi văzute pe pămînturile Spaniei, în Franţa, în sudul Angliei şi în cîteva puncte de-a curmezişul Europei, ajungînd pînă în Caucaz. Unii vorbesc de o religie megalitică — scrie Charles Parain — de nişte şefi dotaţi cu puteri magice care — se credea — asigurau fertilitatea plantelor, a turmelor, a vînatului, a peştilor.

Prin descifrarea tăbliţelor, dovedite de provenienţă acheeană, de la Cnossos (în Creta) şi Pylos (în Peloponez), cîteva dintre enigmele civilizaţiei creto-miceniene au putut fi dezlegate. Tăbliţele cuprind însemnări de fiecare zi, consemnînd livrări de cereale către detaşamente de femei care lucrau (în cazul cetăţii din Pylos) în atelierele textile ale palatului regal, livrări de uleiuri etc. „Probabil că aceste femei erau sclave — scrie unul dintre oamenii de ştiinţă care au descifrat scrierea acheeană, John Chadwick — deşi ar trebui să fim cu mare grijă şi să nu aplicăm pentru Grecia miceniană rigida împărţire dintre sclavi şi oameni liberi, caracteristică Greciei clasice" [15].

Pe de altă parte, dovezile arheologice demonstrează că pe la 1400 acheenii distrug unul dintre marile palate din Cnossos, întemeind „regatul" acheean în Creta. Secolele XV—XIV cunosc apogeul artei miceniene (reconstrucţia palatelor ornate cu fresce, apariţia sculpturii monumentale)[16]. La Mycene şi Tirynt se mai văd şi astăzi urmele zidirilor ciclopice; la Gla, în Beoţia, s-a aflat o vastă incintă înconjurată de pereţi înalţi; în istmul Corintului a fost ridicat un zid de apărare de la mare la mare, numeroase săpături au scos la iveală drumuri, odinioară solide care străbăteau Peloponezul în lung şi în lat.

Jean-Pierre Vernant, în *Les origines de la pensée grecque* (1962) scrie cu privire la natura civilizaţiei miceniene: „Regele concentrează şi unifică în persoana sa toate elementele puterii, toate aspectele suveranităţii. Prin mijlocirea scribilor care formau o clasă profesională stabilită prin tradiţie, graţie unei ierarhii complexe de demnitari ai palatului şi de inspectori regali, el controlează minuţios toate sectoarele vieţii economice, toate domeniile activităţii sociale". Nu se poate să nu recunoaştem aici marea apropiere a sistemului social-economic micenian de orînduirea care a dăinuit timp de milenii în vastele imperii asiatice.

După spusele lui Pliniu cel Bătrîn, etruscii au înfăptuit întinse lucrări hidraulice în cîmpia Padului, iar la sudul celor şapte coline au întreprins canalizarea subterană a mlaştinilor pontine. Tot Pliniu cel Bătrîn atribuie lui Diomede, întemeierea localităţii preromane Spina (Ravenna de azi), inițierea unui mare proiect hidraulic în Italia sudică (lîngă muntele Gargano). Aceste planuri vaste, multe dintre ele înfăptuite, nu se puteau duce la bun capăt decît prin mobilizarea unor întregi comunități, de care nu putea dispune decît un șef învestit cu puteri discreționare.

---

[15] J. Chadwick, *Economia regatului micenian* (*1500—1200*), inedit, Raport ţinut la Bucureşti în 1968.

[16] După cronologia întocmită de acad. Em. Condurachi la volumul *Făurirea civilizaţiei*, de Gordon Childe, Bucureşti, 1966, p. 266—267.

Cărei categorii social-istorice putem subsuma deci acele mase imense de oameni, care, rupți cu totul sau numai în parte de obștile de origine, sînt silite de foame să-și ofere forța de muncă unor șefi discreționari, să lucreze vastele ogoare ale Sumeriei și Egiptului, să ridice monumentele megalitice, construcțiile ciclopice din Peloponez sau lucrările hidraulice din Italia preromană?

Se pare că trebuie să apelăm la noțiunea de *sclavaj generalizat*. (Expresia îi aparține lui Marx). Charles Parain consideră că înțelegerea conceptului de sclavaj generalizat ne dă cheia întregului mecanism al modului de producție asiatic (mai bine zis al modului de producție „tributar”, circumscrierea geografică nemaifiind justificată). Acest sistem nu se poate concepe decît într-un regim economico-social în care nu apar încă indivizi net diferențiați sub raport social, iar exploatarea omului se exercită prin intermediul colectivităților care constituie comunități rurale. Un astfel de mod de exploatare — repetăm — necesită un comandament centralizat și autoritar totodată, un regim despotic.

Sclavia generalizată nu poate fi confundată nici cu sclavia propriu-zisă, nici cu servajul feudal.

Cîteva trăsături definitorii[17]: a) în cadrul sclavajului generalizat, exploatatorii dispun de o mînă de lucru pe care au posibilitatea s-o folosească în întreaga măsură în care este disponibilă; b) această mînă de lucru are un preț foarte scăzut, în sensul că ea nu este întreținută decît în perioadele cînd se recurge la ea, și atunci, foarte sumar (cel mult hrănită); c) exploatatorul nu-l cumpără pe lucrător, ca în cazul sclavajului propriu-zis, în care proprietarul de sclavi trebuie să asigure acoperirea tuturor nevoilor elementare ale sclavilor în ceea ce privește hrana, locuința, veșmintele — chiar atunci cînd sclavul nu muncește; d) masa de oameni supusă sclaviei generalizate reprezintă o mînă de lucru abundentă, capabilă să desfășoare în primul rînd o muncă brută și silită, de foame, să muncească în orice condiții.

Aceste caracteristici explică, de exemplu, risipa enormă de forță de muncă, tipică în cazul piramidelor[18]. De aceea, la afirmația lui Diakonov cu privire la statutul persoanelor rupte de obște care lucrează ogoarele vechiului Egipt, cred că trebuie să adăugăm că avem de-a face într-adevăr cu sclavi, dar nu de tipul intrat în istorie în epoca clasică greco-romană, ci aparținînd acelor colectivități umane năpăstuite care au suferit rigorile sclaviei generalizate.

Noțiunea de sclav, ca individ care constituie proprietatea altui individ sau proprietatea statului, cuprinde o realitate istorică mult mai nouă care corespunde antichității clasice grecești (cu perioada maximă de de înflorire în sec. VI—IV) și antichității clasice romane (care își afirmă cel mai pregnant trăsăturile între secolele III î.e.n. — I e.n.). Numai în cuprinsul acestor perioade — cu corectivele în timp privind secolele de tranziţie — şi numai în zonele geografice pe care s-au extins, la vremea lor, imperiul maritim grecesc (exceptînd Sparta şi alte cîteva regiuni) şi apoi imperiul roman, putem vorbi de orînduire sclavagistă în sensul clasic al cuvîntului. Altfel însemnează să înghesuim faptele în nişte scheme „gata-făcute'', dar neconforme cu adevărul istoric.

---

[17] Vezi, Charles Parain, *op. cit.*

[18] Vezi, Charles Parain, *op. cit.*

Atît de mare a fost însă mirajul civilizaţiei greco-romane şi atît de puternică viziunea europo-centristă (şi aceasta — repet — redusă la o Europă mai nouă şi mai bine cunoscută), încît ştiinţa istorică a fost şi mai este încă şi astăzi, în bună parte, tentată să coboare orînduirea sclavagistă direct din comuna primitivă, însumînd de fapt într-o singură noţiune social-economică două orînduiri distincte.

În realitate, sclavajul propriu-zis constituie o sferă mică în sfera mare a muncii aservite pe care a cunoscut-o umanitatea timp de milenii.

Desigur că o formaţie social-economică în formă pură nu există. Dar pentru a înţelege cu ce fel de orînduire avem de-a face trebuie să căutăm dominanta sau dominantele unei epoci. Cred că putem vorbi de orînduire sclavagistă la greci atunci cînd în ergasteriile din Atena, Corint, Egina, Megara, Milet, din Eubeea, Samos şi Rhodos, cea mai mare parte a produsului social este realizată cu mînă de lucru sclavă ; cînd în transporturi şi în mine lucrează zeci de mii de sclavi ; şi putem vorbi de orînduire sclavagistă la romani atunci cînd, de pe urma războaielor de cucerire, au ajuns în Italia mari mase de sclavi care au devenit principalii producători de bunuri materiale. Să luăm doar două exemple: numai în cursul celui de-al doilea război punic (218—201) romanii au luat de la cartaginezi aproximativ 85 000 de prizonieri, iar în anul 167 î.e.n. — după înfrîngerea lui Perseu, fiul lui Philip al V-lea — au fost aduşi din Macedonia şi Epir 150 000 de prizonieri [19] ; zilnic erau vînduţi ca robi, în faimoasa piaţă de sclavi din insula Delos, circa o mie de oameni [20].

Pentru a distinge principalele trăsături caracteristice sclavajului clasic, trebuie să pornim de la statutul juridic al persoanei sclavului. În conformitate cu inscripţiile de manumisiune găsite la Delphi (în număr de aproximativ 750), statutul juridic al omului liber ar cuprinde în esenţă : a) dreptul de a fi recunoscut ca atare şi de a putea compare în faţa legii ; b) dreptul de a nu fi atacat, respectiv inviolabilitatea persoanei ; c) dreptul de a-şi alege liber activitatea ; d) dreptul de a se mişca în voie [21].

Sclavul nu se bucura iniţial de nici unul dintre aceste drepturi. Dar în funcţie de loc şi de perioadă istorică, statutul său juridic a cunoscut diferite modificări, îmbunătăţiri determinate de un complex de factori. Hotărîtor pentru determinarea statutului era situaţia persoanei sclavului ca proprietate a stăpînului de sclavi (*chattel slave*). În legea clasică romană, sclavul era definit ca acea instituţie „prin care cineva este supus *dominium*-ului altcuiva, contrar naturii'' [22]. *Dominium* poate fi tradus prin cuvîntul „putere'', dar ideea de proprietate este implicată.

---

[19] Nicolae Lascu, *Curs de istorie a lumii antice*, Cluj, 1957.

[20] W.W. Tarn, *La civilisation hellénistique*, Payot, Paris, 1936, p. 245.

[21] *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, nr. 1780, 6—8 din perioada 170—157. După W.L. Westermann, *Slavery and the Elements of Freedom*, p. 12.

[22] „Digeste'' 1.5.4.1., după *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. XIV (1968).

Faţă de concepţia greacă, conform căreia starea de sclavie era un *dat natural* (toţi grecii fiind născuţi, cel puţin în teorie, pentru libertate, iar ne-grecii, barbarii — pentru sclavie), prevederea cuprinsă în legea romană că însclăvirea era un act „contrar naturii", ni se pare a fi, pe scară istorică, semnul încă palid, e drept, al unor viitoare schimbări.

Sclavul este, prin excelenţă, un străin. Aşa a fost din toate timpurile şi la toate popoarele, chiar şi în perioadele cînd *instituţia* sclaviei, redusă ca pondere economică, nu schimbase încă fizionomia vechilor societăţi bazate pe sclavajul generalizat, în societăţi sclavagiste, în sensul clasic al cuvîntului. Pentru a explica acest dat istoric- — situaţia de străin a sclavului — trebuie să avem în vedere mai mulţi factori: a) sursele primare de înrobire a oamenilor erau războiul, pirateria ; b) situaţia specifică de dezrădăcinat a străinului căzut în sclavie îl lăsa pe acesta cu desăvîrşire la discreţia stăpînului [23]; c) forma politică cu totul originală a statului-cetate grec, originalitate impusă de fărîmiţarea naturală a teritoriului, de puţinătatea resurselor de trai, de evoluţia socială pe care aceste unităţi naturale au cunoscut-o în chip obligat, au dat polisurilor sensul şi forma unor comunităţi sociale şi politice „închise spre înafară, ale căror graniţe nu erau determinate numai teritorial, ci şi gentilic-personal. Cel ce se găsea în afara acestor graniţe, nu avea nici un loc cuvenit în πολιτεία ; el nu aparţinea deci societăţii cetăţenilor, chiar dacă prin reşedinţă şi relaţii sociale constituia în diferite feluri parte integrantă a societăţii" [24]. De această situaţie specifică a polisurilor trebuie legată *xenophobia* şi naşterea acelei concepţii privitoare la superioritatea grecilor, simţămînt sporit apoi în deceniile de luptă împotriva pericolului persan. În această complexă situaţie social-politică, fără îndoială că numai barbarii puteau fi sclavi.

Dar şi la greci, ca şi la alte neamuri, au fost numeroase cazurile de însclăvire pentru datorii sau pentru diferite grave abateri de la normele de convieţuire socială — chiar în rîndurile populaţiei libere. La Atena, cel puţin, practica înrobirii debitorilor greci rău-platnici este stăvilită de reformele lui Solon (594 î.e.n.), într-o situaţie social-economică care va permite îmbunătăţirea stării cetăţii pe seama exploatării sclavilor străini, a dezvoltării meşteşugurilor şi comerţului, a intensificării legăturilor cu cetăţile de peste mare.

Este notabil faptul că numai atunci cînd sclavii au devenit principala forţă de muncă dependentă a fost formulat pentru prima dată (în Grecia clasică) conceptul de libertate personală (*Encyclopedia of Sociale Sciences*).

Tendinţa de a împiedica transformarea cetăţenilor în sclavi este întîlnită şi la Roma. În cel mai vechi cod de legi roman — scrie Lévy-Brühl în 1931 [25] — se prevede că dacă un roman este supus, drept pedeapsă, la înrobire el trebuie vîndut peste hotare (*trans Tiberim*, se spune în

---

[23] Pentru lărgirea orizontului problemelor atinse la punctele „a" şi „b", vezi D. M. Pippidi, *În jurul relaţiilor agrare din cetăţile pontice, înainte de cucerirea romană*, în *op. cit.*, p. 120—166.

[24] Detlef Lotze, *Der gentilizisch-personale Grundzug der frühen Gemeinwesen als eine Voraussetzung der griechischen Sklaverei*, „Eirene", VI, 1967, p. 6.

[25] Lévy-Brühl, *Théorie de l'esclavage*, Extrait de la „Revue générale du Droit de la Législation et de la Jurisprudence", t. 55, 1931, p. 1—17.

Legea celor XII Table, publicată de decemviri în 451 şi 449). Un roman nu putea fi sclav la Roma.

Referindu-se, de asemenea, la legiuiri foarte vechi, Lévy-Brühl remarcă faptul că *pater familias* îşi putea ucide fiul, dar nu-l putea transforma în sclav. Faptul acesta indică net că trebuie să vedem în sclavaj „altceva decît o pedeapsă ; este vorba de o veritabilă schimbare de statut, care nu poate fi opera unei voinţe particulare, chiar atotputernice". Prevederile în baza cărora unii cetăţeni romani puteau fi reduşi la starea de sclavie sînt de dată mai recentă: s-a păstrat, de pildă, un astfel de decret pretorial de la sfîrşitul Republicii, un senatus-consult din anul 52 e.n., de pe timpul împăratului Claudiu I. S-ar părea că avem dreptul să vorbim de o scădere a valorii calităţii de cetăţean, o dată cu întărirea regimului sclavagist.

Aşa cum originile sclavajului nu pot fi căutate în ura faţă de alte neamuri (dar se poate afirma, cu deplină îndreptăţire, contrariul: sclavia a generat ura faţă de alte neamuri), tot astfel, nu dispreţul faţă de muncă a stat la originea sclaviei, ci, dimpotrivă, exercitarea muncilor, în special a celor mai penibile, de către sclavi, a dat naştere atitudinii de dispreţ faţă de muncă întîi în rîndurile cetăţenilor, apoi în rîndurile tuturor păturilor avute. Cetăţenii trebuiau să aibă răgazul necesar să vegheze la bunul mers al treburilor cetăţii, să mediteze, să discute asupra acestora. Sclavii erau meniţi să desfăşoare muncile necesare întreţinerii cetăţii.

Lucrurile sînt, bineînţeles, prezentate schematic aci, pentru a desprinde mai uşor liniile esenţiale. Nu trebuie trecut însă cu vederea faptul că, de pildă, Aristotel nu interzicea cetăţenilor muncile agricole şi exercitarea anumitor meşteşuguri, dar credinţa generală era că munca înjoseşte. Îndreptăţirea naturală a sclaviei era legată şi de concepţia conform căreia sclavul ar fi o fiinţă inferioară, atît sub raportul inteligenţei, cît şi al caracterului. Platon era de părere că sclavul nu e capabil decît de o cunoaştere empirică, el poate avea *doxa*, dar nu *logos*. El poate avea o credinţă adevărată, dar nu poate şti de ce adevărul e adevărat. Axioma politicii lui Platon poate fi formulată astfel: oricine e potrivit pentru a conduce, posedă *logos* [26].

Dar aşa cum aceste concepţii au apărut pe baza unor anumite necesităţi istorice (necesitate în faţa căreia s-a aflat comunitatea cetăţenilor — κοινωνία τῶν πολιτῶν — de a conduce şi de a apăra cetatea), tot astfel, noi realităţi istorice vor da naştere altor concepţii, uneori diametral opuse celor specifice epocilor mai vechi.

Treptat, atît în Grecia, cît şi la Roma, dezvoltarea social-economică face să se încredinţeze sclavilor sarcini din ce în ce mai delicate şi de mai mare amploare socială. Ei capătă un rol tot mai însemnat în comerţ, în finanţe şi chiar şi în unele verigi ale aparatului de stat. Cele arătate mai sus obligă la o abordare nuanţată a problemei luptei de clasă în antichitate. Lucrul este cu atît mai necesar cu cît şi aici sînt de regîndit o serie de formule prea liniare. Clasa cea mai asuprită din cadrul unei orînduiri social-economice şi care se află faţă de principala clasă exploatatoare într-un raport de opoziţie (ce constituie pe plan economic contradicţia fundamentală a orînduirii date), nu este întotdeauna și clasa purtătoare a progresului social, clasa în stare să dărîme prin luptă vechea orînduire, înlocuind-o cu una nouă. Situația aceasta nu poate fi luată în discuție decît pentru societatea modernă, în care întreaga dezvoltare a vieții sociale, politice și spirituale derivă, în cele din urmă, din structurile economice [27], și unde proletariatul, clasa cea mai asuprită și principalul realizator al produsului social, este totodată mînuitorul celor mai înaintate forțe de producție și prin aceasta purtătorul potențial al progresului social. În evul mediu, însă, unde contradicția dintre feudali și țărănimea aservită (contradicția fundamentală de clasă a epocii) nu a transformat pe țăranii răsculați în purtătorii progresului social din acea vreme, lupta lor, ea singură — deși a zdruncinat din temelii feudalitatea —, nu a putut să ducă la instaurarea unei noi așezări sociale. Acest adevăr este cu atît mai pregnant pentru antichitate.

---

[26] Vezi Gregory Vlastos, *Slavery in Plato's Thought*, în M.I. Finley, *Slavery in clasical Antiquity*, Cambridge 1960, p. 133–147.

Sclavii, excluși prin definiție de la viața politică, provenind din rîndul unor popoare diferite, vorbind limbi diferite și ocupînd — mai ales în perioada de criză a sclavagismului — poziții sociale dintre cele mai deosebite, nu au constituit niciodată un grup omogen, sub raportul perspectivelor luptei de clasă. În afară de celebra răscoală a lui Spartacus (sec. I î.e.n.), lupta sclavilor s-a mărginit la părăsirea în masă a locurilor de muncă, la acțiuni de revoltă individuală sau, în unele momente prielnice (crize politice, vicisitudini create de război), a însoțit acțiunile politice ale altor forțe sociale, servind țeluri care nu erau ale lor (vezi răscoala lui Aristonicos, 130 î.e.n.). „Întotdeauna, în aceste acțiuni era vorba de a scăpa de condiția servilă și nu de a modifica starea socială în favoarea grupului" — scria Jean-Pierre Vernant [28]. Pe alt plan, opoziția sclav-stăpîn a jucat un rol decisiv. Rezistența sclavilor — ca grup social — față de stăpîn s-a manifestat la nivelul forțelor de producție acolo unde sclavii reprezentau esențialul în contextul tehnico-economic al Greciei vechi [29]. Răul adînc care a ros orînduirea sclavagistă și care a dus-o la pierzare a fost tocmai faptul că în cadrul relațiilor de producție sclavagiste, forțele de producție erau condamnate la stagnare.

Apartenența la o clasă socială nu depinde de bogăție, dar pentru antichitate — și poate nu numai pentru antichitate — problema ar trebui regîndită. Lupta s-a desfășurat în vechime pe multiple planuri — altele de la epocă la epocă, de la zonă la zonă. Cultivatorii individuali de pămînt împotriva eupatrizilor în Attica secolelor VII—VI, democrații împotriva oligarhilor în polisurile secolelor V—IV î.e.n., plebeii împotriva patricienilor în Roma aceleeași vremi etc. Oare conflictul acerb care îi opunea în antichitate pe oamenii liberi, bogați și săraci, nu poate fi considerat un conflict de clasă? Opoziția sclav — stăpîn de sclav în epocile amintite este departe de a umple întreaga sferă a contradicțiilor de clasă care au măcinat și impulsionat totodată societățile vremii. Problema — dificilă, fără îndoială, — trebuie studiată în afara oricăror cadre preconcepute, căci și în știința istorică părăsirea schemelor este o chezășie pentru salvarea principiilor.

---

[27] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 8—9.

[28] J.P. Vernant, *Remarques sur la lutte de classe dans la Grèce ancienne. Intervention au Colloque organisé par le Centre de Recherches marxistes de Paris, sur les problèmes de la lutte de classe dans l'Antiquité*, „Eirene", IV, 1964, p. 18.

[29] *Ibidem.*

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

COORDONATE ALE UNEI PRAXIOLOGII MATERIALIST-DIALECTICE*

Interesul manifestat în ultimii ani pentru investigaţia praxiologică este pe deplin justificat, dacă se are în vedere faptul că această disciplină ştiinţifică, relativ nouă, s-a dovedit în decursul evoluţiei sale utilă şi nemijlocit aplicabilă în variate domenii din sfera vieţii sociale.

Ca *teorie a acţiunii sociale eficiente* — caracterizare cvasiunanim acceptată — praxiologia s-a înscris tot mai accentuat în contextul preocupărilor filozofice al unor curente şi sisteme de gîndire nemarxistă. În pragmatism, instrumentalism, operaţionalism, problemele legate de *„acţiunea socială"* nu primesc soluţii satisfăcătoare din punct de vedere ştiinţific, fiind mereu subordonate unor intrepretări de ordin filozofic general — ele însele eronate. Predomină, în cadrul acestor curente, fie o abordare psihologistă, fie una exclusiv teleologică, în legătură cu sfera şi semnificaţia conceptelor de *„acţiune social-eficientă"*, *„scop"*, *„subiect social"* etc. Chiar atunci cînd autorii respectivi pretind că efectuează analiza dintr-o perspectivă mai largă — cum ar fi cea axiologică — valoarea (în particular, acţiunea umană ca valoare) nu este apreciată ca relaţie funcţională între subiect şi obiect, ci numai ca entitate (sau proces) subiectivă, dincolo de conştiinţa raportării la obiect.

Lucrarea lui Ion Tudosescu, subintitulată *Schiţă a unei praxiologii materialist-dialectice*, oferă, în spiritul cercetării şi metodologiei marxiste, o nouă perspectivă — multilaterală şi integratoare — în analiza problemelor majore cu care se *confruntă praxiologia*. *În* acest sens, sînt abordate în mod sistematic numeroase aspecte de ordin ştiinţific propriu-zis, metodologic, filozofic şi metateoretic ale *„praxisului"* şi, corespunzător, ale teoriei praxisului, a acţiunii social-umane. În acelaşi timp, în elaborarea unei scheme generale a praxisului, autorul are în vedere — ca premisă metodologică de bază — unitatea dintre psihosociologic şi nomologic, teleologic şi axiologic, în proiectarea şi *înfăptuirea eficientă a acţiunii sociale*.

Există în lucrarea la care ne referim dovada certă a depăşirii unei viziuni unilaterale, limitate, în analiza acţiunii sociale eficiente, fiind deopotrivă evaluate, cu determinările şi distincţiile necesare, atît domeniul subiectiv, cît şi cel social-obiectiv, legat nemijlocit de istoria umană, de legităţile sale. Putem aprecia cu îndreptăţire că în analiza pe care o întreprinde I. Tudosescu dezvoltă şi îmbogăţeşte, pe baza unor rezultate ale

---

* Ion Tudosescu, *Structura acţiunii sociale*, Edit. politică, Bucureşti, 1972.

Rev. filoz. 20, 9, p. 1079–1084, Bucureşti, 1973.

ştiinţei şi gîndirii contemporane, teza marxistă conform căreia practica reprezintă o relaţie ontologică şi gnoseologică între subiect şi obiect. ,,Cugetarea filozofică întemeiată pe o viziune praxiologică modernă — subliniază autorul — oferă admirabile premise teoretice pentru schiţarea unui punct de vedere materialist-dialectic asupra relaţiei dintre subiect şi obiect".

Relaţia dintre subiect şi obiect — mai precis dintre agent şi realitate — se instituie ca *relaţie praxiologică*, fundament şi criteriu explicativ al structurii acţiunii sociale, al unităţii teoreticului şi practicului, forme esenţiale de manifestare a umanului. Este posibilă, în acest mod, o tratare corectă a cunoaşterii şi practicii, domenii specific umane, dialectic corelate ca ipostaze complementare ale acţiunii umane eficiente.

Obiectul şi subiectul angajează o *relaţie gnoseologică* pe care o putem rezuma (autorul o expune mai detaliat şi mai sistematic) în termenii unui raport de tipul conexiunii inverse între *sistemul-obiect* şi *sistemul-subiect*, în plan informaţional cu prioritate. Omul, în cadrul acestei relaţii, acţionează ca *subiect al cunoaşterii*; cunoaşterea se face de către şi pentru subiect. Între existenţă şi natura umană se poate institui, de asemenea, *o relaţie ontologică*, de această dată subiectul fiind un domeniu existenţial, un tip specific de existenţă. În al treilea rînd, după cum observă I. Tudosescu, relaţia subiect—obiect este *o relaţie praxiologică*, subiectul fiind *agent al acţiunii*. Cunoaşterea şi practica se completează reciproc în interioritatea actului uman şi contribuie, fiecare în manieră specifică, la stăpînirea (prin cunoaştere) şi transformarea efectivă a existenţei naturale şi sociale. Prin cele trei tipuri fundamentale subiectul se obiectivează (şi, implicit, obiectul se subiectivează, primind din calitatea subiectului); dar, de fapt, în cadrul relaţiei praxiologice, această obiectivare a subiectului atinge un nivel superior; subiectul devine, la modul cel mai direct, ,,constructor" de realitate, de realitate ,,umanizată".

Sesizînd existenţa unor serioase dificultăţi în interpretarea conceptului de ,,*acţiune socială*", autorul procedează la o prezentare analitică a acestuia, dezvăluind, la tot pasul, complexitatea unor probleme aparent simple şi imediat solubile. Ca regulator şi raţionalizator al acţiunii umane, ,,*scopul*" desemnează o situaţie extrem de complexă, cu multiple criterii de distincţie şi motivaţie praxiologică. În acest sens, I. Tudosescu are în vedere, în cartea sa ,,sesizarea complexităţii modului explicativ teleologic, precum şi a multiplicităţii factorilor care intervin în motivaţia praxiologică" (p. 97). Citînd pe Ducasse şi Scheffler, autorul insistă asupra prezentării diferitelor modalităţi de inscripţie a motivaţiei praxiologice. Sînt, astfel, supuse analizei: dorinţa (*a dori* să fie adevărat), părerea (*a crede* să fie adevărat) şi efectuarea (*a face* să fie adevărat). Problema unor asemenea gradaţii şi distincţii nu este specifică praxiologiei, în exclusivitate; în sprijinul afirmaţiei noastre am putea prezenta, de pildă, discuţiile care se poartă astăzi în domeniul logicii şi semanticii în legătură cu distincţia de principiu dintre adevăr (a fi adevărat) şi conştiinţa adevărului (a şti că este adevărat), şi, în mod analog, dintre fals (*a fi* fals) şi conştiinţa falsului (*a şti* că este fals). Aceste accentuări sînt de natură să reliefeze complexitatea procesului logic al cunoaşterii, tot aşa cum deosebirile mai sus prezentate din domeniul praxiologiei contribuie nemijlocit la evidenţierea caracterului complex al ,,*scopului*", concept de bază în teoria acţiunii social-eficiente.

I. Tudosescu, pe baza unor date concrete formulate de cercetările praxiologice actuale, reuşeşte să elaboreze o schemă generală a praxisului, o redare clară a conţinutului conceptului de ,,*acţiune socială*". Sînt angajate, în această relaţie, nu numai obiectul şi subiectul (ca termeni ai oricărui raport praxiologic), dar şi o serie de elemente mai concrete, mai nuanţate, ce aparţin atît domeniului obiectiv (obiect al acţiunii, situaţie, obiect tranformat), cît şi celui subiectiv (agent, interes, motivaţie, scop etc.). Avînd următoarele simbolizări: P = acţiune; A = agent; Op = obiect al acţiunii; S = situaţie şi

R = realizare, autorul înscrie actul eficient în următoarea formulă, care ni se pare sugestivă şi cuprinzătoare: P = A + Op + + S + R

Cu alte cuvinte, aşa cum însuşi autorul lucrării remarcă, „praxisul presupune agent, obiect al acţiunii, situaţie, realizare" (p. 115). Este, desigur, o formulă sintetizatoare în umbra căreia funcţionează, cu specificul lor, multiple situaţii particulare, generate de agenţi diferiţi, asupra unor obiecte diferite.

Intenţiile autorului, de descifrare a structurii acţiunii sociale, în întreaga sa complexitate de elemente, fundamente şi criterii sînt pe deplin onorate. Am putea spune că însăşi invocarea critică, selectivă a observaţiilor şi contribuţiilor din istoria mai recentă a domeniului, din ansamblul investigaţiilor praxiologice marxiste sau nemarxite, nu este un scop în sine, ci are o însemnată *valoare explicativă* pentru problemele puse în discuţie. Avem în vedere, în particular, nu atît rezolvările efective din cadrul praxiologiei nemarxiste, cît mai ales punerea problemelor, sugestiile problematice utile oricărei munci de cercetare.

„Concepută ca ştiinţă generală a acţiunii — subliniază I. Tudosescu — praxiologia este o disciplină filozofică. Întrucît filozofia în accepţia ei de conştiinţă şi cunoaştere (de un fel deosebit) a omului pentru om are o pronunţată funcţie praxiologică (în concepţia marxist-leninistă, filozofia îşi are raţiunea ei de a fi numai în raport cu finalitatea ei practică), conceptul praxiologic de acţiune (care exprimă statutul ontologic al esenţei umane) devine în cel mai înalt grad un concept filozofic" (p. 106). Praxiologia nu poate servi demersului ştiinţific, explicativ şi previzional asupra vieţii sociale, decît în baza unei profunde ancorări teoretice şi metodologice în concepţia materialist-istorică, singura concepţie justă, validată de practica istoriei, a progresului societăţii.

Considerăm că *lucrarea lui Ion Tudosescu* oferă, cu deosebită claritate şi în termenii săi esenţiali, imaginea unui sistem de cercetare praxiologică din perspectiva filozofiei noastre, *început stimulator pentru noi contribuţii* în acest domeniu. Disciplină cu pronunţat caracter *aplicativ*, situată la jumătatea drumului dintre filozofie şi ştiinţă, dintre ştiinţele formale şi cele sociale, praxiologia marxistă se îmbogăţeşte odată cu practica însăşi.

Desigur, acestui domeniu îi revin, în perspectivă, sarcini noi, de mare importanţă, aşa cum ar fi teoria conducerii vieţii sociale, orientarea metodică a eforturilor factorilor politici ai deciziei şi conducerii în direcţia sporirii eficienţei social-istorice a acţiunii maselor largi de oameni ai muncii, în pas cu exigenţele mereu crescînde ale progresului societăţii în ansamblu. Exprimată în termeni generali, problema principală a praxiologiei este „formularea unor criterii de obiectivare eficientă a subiectului în vederea subiectivării maxime a obiectului" (p. 162). Pentru noua orînduire socialistă, această observaţie dobîndeşte ilustrare concretă în toate acţiunile pe care poporul, întreaga naţiune le întreprind în vederea dezvoltării multilaterale a patriei, a înfăptuirii, sub conducerea clarvăzătoare a partidului, a idealurilor *socialismului* şi *comunismului*.

Reţinem, ca un merit deosebit al *Structurii acţiunii sociale* deschiderea unei noi perspective care face din praxiologie nu o meditaţie pasivă şi abstractă asupra eficienţei actelor umane, ci *o ştiinţă filozofică activă, o teorie şi o metodologie ale practicii sociale*. Acesta este, dealtfel, însuşi sensul primordial al concepţiei noastre despre lume şi societate, finalitatea către care trebuie să tindă orice discurs filozofic marxist. Însemnătatea considerabilă a praxiologiei materialist-dialectice decurge, întîi de toate, din această capacitate a sa de a formula, temeinic şi univoc, căile pe care trebuie să le urmeze eforturile umane, societatea în întregul său, pentru atingerea idealului de acţiune socială eficientă.

Dan Mihai Bârliba

PREZENTAREA FILOZOFIEI MARXISTE ÎN MANUALUL ȘCOLAR DE ȘTIINȚE SOCIALE

Este un fapt ușor constatabil că în redactarea manualelor de științe sociale s-au adus în ultimul timp importante îmbunătățiri în ce privește prezentarea adecvată, fără simplificări, a principiilor generale ale teoriei sociale marxiste, în concordanță cu spiritul lor științific, cu aptitudinea lor de a valorifica ceea ce este nou în cercetarea fenomenului social contemporan. Este însă la fel de neîndoielnic că în domeniul editării manualelor școlare mai sînt încă multe lucruri de făcut. În această ordine de preocupări, rîndurile ce urmează fac unele referiri, — pe care le-am socotit ilustrative pentru o categorie mai largă de lucrări —, la capitolul introductiv al *Manualului de drept* pentru anul III al liceului economic *. Cu precizarea că nu este aici locul pentru a caracteriza valoarea științifică a manualului în ansamblul său, un asemenea obiectiv cerînd o tratare separată.

Capitolul amintit, intitulat *Raportul de concomitență dintre stat și drept*, enunță încă din primele rînduri ideea că materialismul dialectic interpretează statul și dreptul "...*ca niște categorii istorice care își au baza lor în anumite condiții de existență ale vieții materiale a societății*" (sublinierea aparține autorilor). Or, expunerea poziției teoretice a filozofiei materialiste a istoriei față de stat și drept este aici cel puțin derutantă, mai ales pentru un cititor lipsit de temeinice cunoștințe de specialitate. După cum se știe, filozofia marxistă nu cercetează statul și dreptul ca pe niște *categorii* și ca *fenomene* istorice. S-ar putea considera la început că ne aflăm în fața unor deficiențe doar de ordinul exprimării. Chiar așa stînd lucrurile, sub aspect teoretic efectele exprimării defectuoase sînt dintre cele mai rele. Ar fi greu de aflat, de pildă, ,,baza'' unor categorii, cum se afirmă în fragmentul citat. Din nou sîntem îndemnați a presupune că textul va fi vrut să se refere la stat și drept ca elemente de suprastructură socială și la raportul lor cu baza economică a societății. Fraza în întregul ei este însă neglijent redactată (vezi ,,condiții de existență ale vieții materiale'') și nu face o bună impresie ca enunț programatic al unui manual de științe sociale destinat ultimilor ani de liceu.

Judecînd după ordinea tematică propusă și după cvasi-identitatea unor formulări, partea istorică a scurtului capitol introductiv folosește lucrarea lui Engels *Originea familiei, a proprietății private și a statului* scrisă în anul 1884, la puțină vreme după moartea lui Marx. Procedarea nu este criticabilă în sine, dimpotrivă, *Originea familiei*, fiind, între lucrările clasice ale marxismului, poate cea mai apropiată de tema pe care o tratează manualul. Ceea ce trebuie criticat însă din aceste pagini, care vor să reconstituie tabloul istoriei societății omenești din primele timpuri pînă la apariția statului, este rezumarea incorectă a textului lui Engels ca și stîngăciile și neglijențele de redactare care fac să apară enunțuri neargumentate, în neconcordanță chiar cu tezele expuse de Engels, în această lucrare. Aflăm astfel că ,,în primele timpuri ale apariției lor, oamenii trăiau în grupe nomade, denumite ceată sau hoardă. În această perioadă cea mai de seamă cucerire a omului a fost formarea graiului articulat. Mai tîrziu omul a folosit unelte de piatră, măciuca, primele arme care au dat putința omului să-și furnizeze un surplus de hrană prin vînătoare. Principala descoperire a omului a fost acum focul și folosirea lui; stăpînirea de către om a acestei forțe a naturii l-a desprins definitiv din lumea animalelor''. Desigur, descrierea aceasta folosește în general textul din *Originea familiei* referitor la primele trepte ale sălbăticiei, treapta de jos și de mijloc. În ce privește însă utilizarea acestui text avem de făcut cel puțin două observații importante.

În primul rînd, în această parte a capitolului despre treptele preistorice ale culturii Engels nu prezintă principiile sale și ale lui Marx, ci etapele și criteriile de periodizare folosite de antropologul american Lewis H. Morgan într-o carte publicată în 1877. Engels face apel la aceste etape şi criterii ca reprezentînd ,,stadiul actual al ştiinţei" (adică stadiul pe care îl atinsese ştiinţa secolului al XIX-lea), dar ţine să adauge, în prefeţele care au însoţit *Originea familiei*, că materialismul istoric nu se identifică cu aceste criterii: ,,Am prelucrat din nou toate consideraţiile economice, suficiente pentru scopul pe care şi l-a propus Morgan, dar absolut insuficiente pentru cel pe care mi l-am propus eu" [1]. Chiar la sfîrşitul capitolului pe care l-au folosit autorii manualului de drept, Engels adaugă, de asemenea, că tabloul ,,prezentat aici după Morgan" va părea ,,şters şi sărac în comparaţie cu acela care ni se va desfăşura în faţa ochilor la sfîrşitul incursiunii noastre; abia atunci ne va fi cu putinţă să punem în plină lumină trecerea de la barbarie la civilizaţie şi contrastul izbitor dintre ele" [2]. Preluînd în manual argumente ale ştiinţei secolului al XIX-lea şi prezentîndu-le ca teze cu valabilitate universală ale materialismului istoric, autorii pun în umbră progresele ştiinţei antropologice din ultimii 100 de ani, care au probat într-o măsură importantă valoarea explicaţiei istorice marxiste şi au influenţat dezvoltarea ei ulterioară.

---

* Manualul a apărut în Edit. didactică și pedagogică, București, 1971 și are ca autori pe prof. dr. Nicolae D. Ghimpa, conf. Teodor Munteanu, lector Mircea Popescu, Dinu Ștefănescu.

În al doilea rînd, tabloul istoric descris în manualul de drept rezumă incorect chiar şi aceste fragmente care nu reprezintă, cum am încercat să arătăm, chintesenţa filozofiei materialiste a istoriei. Dacă ,,formarea graiului articulat" apare într-adevăr în fragmentul din *Originea familiei* ca ,,cel mai de seamă rezultat" obţinut pe treapta de jos a sălbăticiei, folosirea focului nu reprezintă nici pentru Engels şi nici pentru Morgan momentul hotărîtor care ar fi desprins pe om din lumea animală, stăpînirea focului nu este decît un factor în şirul celor care au contribuit la schimbarea, la îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă. Treapta de mijloc a sălbăticiei începe în tabloul lui Morgan cu 1) folosirea peştilor ca hrană şi 2) folosirea focului. În această perioadă, 1) zonele noi ocupate, 2) stăpînirea focului prin frecare şi 3) vînatul cu măciuca şi lancea—au procurat noi mijloace de hrană [3].

Este greu să convingi că interpretarea materialistă a istoriei ar însemna nici mai mult nici mai puţin decît a atribui unei *anume* unelte sau unui *anume* mijloc de pregătire a hranei rolul hotărîtor în apariţia omului. Cum este la fel de greu de susţinut, chiar faţă de simţul comun, că multă vreme după ce, în procesul muncii, a început să folosească vorbirea articulată ca mijloc specific de comunicare socială, omul nu a aparţinut încă existenţei sociale.

Aflăm în continuare, din aceeaşi introducere, că ,,dezvoltarea neîncetată a forţelor de producţie duce la descoperirea prelucrării fierului şi la cea de-a doua mare diviziune socială a muncii: meseriile se despart de agricultură. *Totodată* apare o nouă împărţire pe clase: între bogaţi (deţinători de mijloace de producţie) şi săraci (lipsiţi de astfel de mijloace de producţie)" (subl. ns.).

Concomitenţa între noua împărţire în clase şi cea de-a doua mare diviziune a muncii nu spune prin ea însăşi nimic despre cauzele care au dus la polarizarea avuţiei sociale şi au destrămat vechea organizare gentilică. Această pagină de manual rezumă, ce-i drept, principii expuse de Engels în *Originea familiei* dar din rezumatul care este propus elevilor lipsesc tocmai argumentele de natură istorică, explicaţia economică pe care se întemeiază textul marxist. În lucrarea lui Engels, producţia de mărfuri, obiect principal al analizei sociale marxiste, este caracterizată din punct de vedere economic la începuturile ei: ,,1) prin introducerea banilor de metal şi, totodată, a capitalului bănesc, a dobînzii şi a cametei; 2) prin apariţia negustorimii ca clasă mijlocitoare între producători; 3) a proprietăţii private asupra pămîntului şi a ipotecii şi 4) a muncii sclavagiste ca formă dominantă a producţiei" [4]. În manualul de care ne ocupăm este prezentă ideea că ,,societatea s-a dezvoltat în așa măsură *datorită contradicțiilor economice*, încît ea s-a scindat în oameni liberi și sclavi, în exploatatori și exploatați, într-o societate cu clase antagoniste ale căror interese nu se pot împăca".

---

[1] F. Engels, *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*. Prefaţă la prima ediţie din 1884, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 28.
[2] *Ibidem*, p. 34.
[3] *Ibidem*, p. 30.
[4] *Ibidem*, p. 171.

Dar *contradicțiile economice* nu reprezintă aici decît o categorie lipsită de conținut de vreme ce sumara descriere economică ce a precedat introducerea acestei categorii nu s-a referit decît la ,,dezvoltarea neîncetată a forțelor de producție" și a productivității muncii. Efectele sociale ale acestor contradicții economice—polarizarea bogăției, apariția statului — sînt în felul acesta doar enumerate, iar nu explicate. Ca ,,produs necesar" al unei astfel de categorii abstracte — cum sînt aici contradicțiile economice — statul și dreptul nu pot fi de asemenea decît *categorii*, cum dealtfel concluziile acestui capitol afirmă din nou explicit : ,,Așadar statul și dreptul sînt *categorii istorice*, care apar pe o anumită treaptă de dezvoltare a societății, *odată cu* împărțirea ei în clase antagoniste " (subl. ns.).

O astfel de simplificare pentru uz didactic a tezelor materialismului istoric conținute în *Originea familiei* este rău venită sub aspectul consecințelor ei teoretice și nu își are justificare, căci lucrarea pe care au folosit-o autorii manualului nu este un text filozofic greu inteligibil, care să trebuiască să fie ,,tradus", iar în capitolul ei final Engels expune cu concizie principiile explicației materialiste a apariției statului și dreptului.

A rezuma nu este deloc, precum ar părea, o muncă lipsită de dificultăți, acoperită fiind de autoritatea textului originar.

Valoarea de model pe care o are manualul școlar și importanța lui socială îl fac impropriu pentru stilul rezumativ, impun, credem, mai mult decît în oricare altă parte, rigoare și argumentare completă. Pentru că un manual este o carte care se propune nu unei lecturi oarecare, ci unei lecturi *sistematice* și *obligatorii*, exercitînd prin urmare nu o influență întîmplătoare ci una constantă și de durată asupra formării unei întregi promoții școlare.

S. Stănescu

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

NOTĂ

În zilele de 24—25 mai a.c. Institutul de ştiinţe politice şi de studiere a problemei naţionale a organizat o dezbatere ştiinţifică pe tema *Aspecte calitative noi în dezvoltarea naţiunii noastre în etapa făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate.*

Au fost puse în discuţie aspecte fundamentale ale problematicii evoluţiei naţiunii în condiţiile făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate. S-au dezbătut probleme privind : rolul Partidului Comunist Român ca forţă politică conducătoare a naţiunii şi a întregului popor ; democraţia socialistă şi participarea maselor la conducerea vieţii naţional statale ; procesul de omogenizare socială şi de întărire a unităţii naţionale ; trăsături noi ale dezvoltării culturii naţionale socialiste ; dezvoltarea şi afirmarea conştiinţei naţionale socialiste : momente noi în procesul de făurire a relaţiilor de unitate şi frăţie dintre poporul român şi naţionalităţile conlocuitoare ; patriotismul şi internaţionalismul socialist ; naţiunea socialistă — factor activ în relaţiile internaţionale.

Importanţa şi interesul acestei dezbateri constă şi în faptul că au fost reuniţi specialişti din zece judeţe ale ţării, realizîndu-se astfel un contact fructuos cu principalele forţe ştiinţifice din ţară care lucrează în domeniul teoriei şi sociologiei naţiunii.

În cadrul discuţiilor şi-au expus punctul de vedere economişti, sociologi, activişti de partid, jurişti, psihologi, filozofi, specialişti în istorie şi teorie militară, politologi, istorici, matematicieni, statisticieni, etnografi ş.a., caracterul interdisciplinar al dezbaterii fiind reclamat de însăşi complexitatea temei.

În final s-a conturat un consens al participanţilor în cîteva probleme esenţiale : viaţa internaţională este mai bogată în măsura în care viaţa naţională este mai bogată ; interesele internaţionale se constituie nu în afara intereselor naţionale ci ca expresie a acestora ; coeziunea socială şi economică realizată în anii construcţiei socialiste în ţara noastră nu exclude unele aspecte şi elemente contradictorii care se mai pot manifesta în diferite domenii ale vieţii naţionale ; s-au realizat paşi importanţi în îmbinarea intereselor economice, în exprimarea şi realizarea lor efectivă ; s-au acumulat elementele necesare maturizării conştiinţei naţionale care a devenit un factor important în mobilizarea întregii naţiuni, pentru îndeplinirea sarcinilor noii etape de dezvoltare a societăţii ; naţiunea noastră îndeplineşte în tot mai mare măsură un rol pozitiv în viaţa internaţională.

V. Opaschi

Rev. filoz., **20**, *9*, p. 1035, Bucureşti, 1973.

ÎNVĂŢĂMÂNTUL DE PARTID

—*CONSULTAŢII PENTRU CADRELE DIDACTICE CARE PREDAU FILOZOFIA*—

DIN PARTEA REDACŢIEI

Avînd în vedere însemnătatea şi rolul ce revin învăţămîntului de partid în sistemul de activităţi politico-ideologice şi de educaţie socialistă desfăşurate în prezent în ţara noastră, activităţi care urmăresc printre altele însuşirea concepţiei despre lume a clasei muncitoare — materialismul dialectic şi istoric —, redacţia „Revistei de filozofie" iniţiază prin numărul de faţă o rubrică specială de consultaţii şi bibliografie în sprijinul cursanţilor şi al propagandiştilor din domeniul ştiinţelor sociale.

Subiectele acestor materiale de consultaţie vor avea la bază tematica orientativă prevăzută şi programată ca obiect de studiu pentru învăţămîntul de partid din acest an :

1. Filozofia marxist-leninistă şi practica socială. Sarcinile frontului filozofic privind sporirea aportului filozofiei la înfăptuirea programului de construire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate.
2. Politica P.C.R. — expresie vie a aplicării creatoare a marxism-leninismului la condiţiile ţării noastre. Contribuţia partidului nostru la dezvoltarea şi îmbogăţirea teoriei şi practicii revoluţionare a clasei muncitoare.
3. Filozofia marxist-leninistă despre progresul social. Concepţia partidului nostru cu privire la conţinutul şi factorii progresului social în epoca contemporană.
4. Dezvoltarea multilaterală a personalităţii — preocupare constantă a politicii partidului nostru de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Semnificaţia *Proiectului de norme ale vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste* pentru progresul moral al naţiunii noastre.
5. Materialismul dialectic şi istoric şi ştiinţele particulare.Cuceririle ştiinţei contemporane — confirmare şi izvor de îmbogăţire a filozofiei marxist-leniniste.

6. Educarea materialist-științifică a tineretului școlar și universitar— funcție importantă a predării filozofiei, a întregului învățămînt.
7. Direcții și orientări în gîndirea filozofică contemporană. Locul și rolul filozofiei marxist-leniniste în lupta de idei contemporană. Confruntarea filozofiei marxiste cu curentele de gîndire nemarxiste. Combaterea concepțiilor neștiințifice — sarcină permanentă a frontului nostru filozofic.
8. Semnificația hotărîrilor adoptate de Plenara C.C. al P.C.R. din iunie 1973 pentru dezvoltarea și perfecționarea învățămîntului în etapa actuală.
9. Rolul și locul filozofiei în ansamblul activității de educare socialistă a maselor. Consfătuirea pe țară a cadrelor didactice care predau științele sociale cu privire la sarcinile filozofiei în pregătirea multilaterală a tineretului școlar și universitar, în însușirea concepției materialist-dialectice despre lume și societate.

Elaborarea temelor susmenționate va fi încredințată unor colaboratori cu competență în materie, tratarea problemelor se va face într-o manieră adecvată scopului didactic, la sfîrșitul fiecărei consultații se va recomanda un material bibliografic pentru tema dată. De asemenea, în limitele obiective ale procesului editorial, redacția revistei se va strădui să asigure apariția consultațiilor în timp util, în concordanță cu termenele stabilite în programa cursurilor. Pentru primele două teme ale cursului (prevăzute pentru lunile octombrie și noiembrie) acest lucru a devenit imposibil datorită procesului editorial al revistei. Din acest motiv ne mărginim în numărul de față la publicarea unei sumare bibliografii selective pentru aceste două teme de învățămînt, bibliografie întocmită pe baza articolelor apărute în ultimii ani în ,,Revista de filozofie''. Consultația pentru tema nr. 3 va apare în nr. 11/1973.

BIBLIOGRAFIE PENTRU ÎNVĂȚĂMÂNTUL DE PARTID

(articole din ,,Revista de filozofie'')

Tema 1. *Filozofia marxist-leninistă și practica socială. Sarcinile frontului filozofic privind sporirea aportului filozofiei la înfăptuirea programului de construire a societății socialiste multilateral dezvoltate.*

— Radu Florian, *Filozofia marxistă — filozofia praxisului* (nr. 12/1972)
— Al. Florian, *Filozofia și practica social-politică* (nr. 1/1970)
— Ion Tudosescu, *Obiectul și misiunea actuală a praxiologiei* (nr. 10/1972)
— Ovidiu Trăsnea, *Caracterul unitar al dezvoltării politice și spirituale în etapa actuală* (nr. 11/1972).
— Radu Florian, *Valori ale umanismului marxist* (nr. 7/1973)
— Radu Sommer, *Despre corelațiile politicului cu filozofia și arta* (nr. 6/1970)

Tema 2. *Politica P.C.R— expresie vie a aplicării creatoare a marxism-leninismului în condiţiile ţării noastre. Contribuţia partidului nostru la dezvoltarea şi îmbogăţirea teoriei şi practicii revoluţionare a clasei muncitoare.*

— Ovidiu Trăsnea, *Conceptul de partid politic* (nr. 1/1972)

— Constantin Vlad, *Creşterea rolului conducător al Partidului Comunist Român şi perfecţionarea vieţii sociale* (nr. 5/1972)

— Nicolae Lotreanu, *Omul — subiect şi obiect al acţiunii politice* (nr.4/1972)

— Sergiu Tamaş, *Ştiinţa conducerii — factor al perfecţionării activităţii de partid şi de stat* (nr. 7/1972)

— Cornel Popa, *Cunoaşterea şi conducerea vieţii sociale* (nr. 6/1972).

— Dumitru Mazilu, *Noi coordonate ale procesului perfecţionării organizării şi conducerii vieţii sociale* (nr. 9/1972)

— Ilie Rădulescu, *Consideraţii privind dialectica intereselor naţionale şi internaţionale în dezvoltarea socială* (nr. 8/1973).

— A. Ganci, *Consideraţii metodologice cu privire la analiza contradicţiilor societăţii socialiste* (nr. 5/1972)

— Ion Tudosescu, *Teoria generală a contradicţiei şi natura contradicţiilor în socialism* (nr. 1/1973)

— Constantin Borgeanu, *Note cu privire la natura şi la rolul contradicţiilor în dezvoltarea societăţii socialiste* (nr. 1/1973)

MARGINALII ŞI COMENTARII

NEDUMERIRI

La mijlocul lunii iunie a.c., lucrarea lui Alexandru Boboc, *Marxism-leninismul şi confruntările de idei în filozofia contemporană*, inaugura o nouă colecţie a Editurii politice, intitulată promiţător ,,Dezbateri ideologice", menită să stimuleze schimbul de opinii, analiza critică a principalelor curente şi orientări ale gîndirii sociale contemporane etc.

Paginile lucrării dezvăluie însă cititorului nu numai aspecte ale luptei de idei în filozofia contemporană, ci şi o serie de alte aspecte, suficient de actuale şi ele pentru a fi menţionate aici, deşi nu aparţin propriu-zis teoriei, ci practicării ei cu ajutorul condeiului. Avem în vedere următoarele:

În anul 1972, în Editura didactică şi pedagogică a apărut broşura *Lupta ideologică în filozofie în societatea contemporană*, semnată de acelaşi autor. Ne-a reamintit-o mai mult tema noii broşuri. Confruntînd însă textul celor două lucrări, neplăcuta surprindere de care ne temeam s-a produs. Studiul apărut anul acesta în Editura politică *înglobează practic, întregul text* al broşurii de anul trecut. Omisiunile sînt neesenţiale, iar restructurările minore. De pildă, primul paragraf din recenta lucrare este intitulat *Filozofia marxist-leninistă şi contemporaneitatea* şi înglobează primul paragraf din broşura mai veche, intitulat *Filozofia în contextul epocii contemporane*, precum şi părţi din al treilea paragraf, intitulat *Marxism-leninismul în lupta ideologică contemporană*. Al doilea paragraf, intitulat *Problematica şi principalele domenii ale creaţiei filozofice*, reia al doilea paragraf al lucrării de anul trecut, intitulat *Principalele probleme în jurul cărora se desfăşoară lupta de idei în filozofia contemporană*. În marea lor majoritate, frazele sînt preluate cuvînt cu cuvînt. Iar modificările sînt, aproape în exclusivitate, simple stilizări, de genul: ,,În această măreaţă faptă marxismul este angajat însă, în lupta sa pentru adevăr, într-un amplu dialog cu concepţiile nemarxiste" — textul din 1972, p. 10, care devine în textul ,,nou": ,,În lupta sa pentru adevăr, marxismul este angajat într-un amplu dialog cu concepţiile nemarxiste" (p. 10).

Un asemenea transfer masiv de text, dintr-o lucrare în alta, mai precis, dintr-o lucrare de proporţii reduse într-o altă lucrare cu un număr întreit de pagini, poate fi uneori îndreptăţită, cel puţin din optica autorului. Dar această operaţie se cere făcută la lumina zilei, adică dezvăluită şi explicată de însuşi autorul ei, într-un scurt preambul. Şi poate ar fi necesar, în asemenea cazuri, — cel puţin conform literei contractului de editare — şi avizul favorabil al primei edituri. Din păcate, însă, în practica editorială curentă de la noi se întîmplă extrem de rar ca un autor să facă asemenea precizări. Cel mai adesea totul este trecut sub tăcere, deşi cititorul va afla destul de repede — dar cu un sentiment de frustrare — că noua lucrare nu este chiar atît de ,,nouă".

În cazul studiului lui Alexandru Boboc, apărut în Editura politică, partea nou introdusă este substanțială și interesantă. Ea detaliază tabloul abia schițat în broșura mai veche, desfășurînd în fața cititorului o amplă panoramă a *Principalelor orientări și tendințe în filozofia nemarxistă contemporană*, cum este intitulat paragraful al treilea, neconținut în versiunea anterioară a studiului. De-a lungul a aproape 80 de pagini de text sînt prezentate succint, dar cel mai adesea în liniile lor esențiale, orientări și tendințe cum sînt : neokantianismul, neohegelianismul, fenomenologia, pragmatismul, neopozitivismul, existențialismul, personalismul, încheind cu punctarea, într-un subparagraf distinct, a noilor orientări și tendințe rămase necuprinse în enumerarea de mai sus.

Acest ultim subparagraf, intitulat *Noi orientări și tendințe* redeschide însă problema modului în care unii autori continuă să-și ,,valorifice'' textele, chiar *după* apariția lor în volum, oferindu-le concomitent spre publicare mai multor redacții. Spre regretul cititorilor, aceste cazuri nu sînt izolate, deși legile nescrise ale scrisului le recuză. În situația de față, un exces de zel care nedumerește duce la o *triplă* publicare a aceluiași text, o performanță — să recunoaștem — nu la îndemîna oricui !

Într-adevăr, dacă la mijlocul lunii iunie librăriile ne ofereau lucrarea lui Alexandru Boboc *Marxism-leninismul și confruntările de idei în filozofia contemporană*, la sfîrșitul aceleiași luni două dintre revistele noastre lunare reproduceau, cu titluri diferite, integral sau parțial, subparagraful *Noi orientări și tendințe*. Astfel, în revista învățămîntului superior, ,,Forum'', nr. 6, iunie, 1973, a apărut articolul lui Al. Boboc, *Noi orientări și tendințe în filozofia contemporană nemarxistă* care reproduce *integral* subparagraful în cauză (asupra unor diferențe de conținut vom reveni). În aceeași perioadă a apărut și revista ,,Transilvania'' nr. 6/1973, care sub titlul *Tendințe noi în filozofia nemarxistă contemporană* și sub semnătura, firește, tot a lui Alexandru Boboc, publica pentru *a treia oară în decurs de trei săptămîni* același subparagraf, minus partea despre neoraționalism.

Care sînt mobilurile acestei situații și a altora asemănătoare? Dorința de publicitate? Interesul material? Dorința de a pătrunde în cercuri diferite de cititori? Greu de precizat, mai ales că nu toate aceste posibile mobiluri duc la rezultatul scontat.

Între aceste trei variante de text apar însă și unele diferențe dincolo de simpla și naiva modificare a titlului. Unele dintre ele sînt mici stilizări. Am reținut însă o modificare asupra căreia merită să insistăm. Ea se referă la *aprecierea poziției teoretice a lui H. Marcuse*.

Astfel, în articolul din revista ,,Transilvania'' ni se spune că : ,,Teoria lui Marcuse, departe de a corespunde unor mișcări reale, revoluționare, conduce la *o viziune falsă*'', și că ,,Atmosfera freudiană a acestui epilog este de necontestat, legîndu-l și mai mult pe Marcuse de *o viziune retrogradă* asupra lumii contemporane'' (p. 35, *subl. ns.*).

În schimb, în articolul din revista ,,Forum'', aceleași rînduri apar astfel : ,,Teoria lui Marcuse, departe de a corespunde unor mișcări reale, revoluționare, conduce la *o utopie*'', și că ,,Atmosfera freudiană a acestui epilog este de necontestat, legîndu-l și mai mult pe Marcuse de *o viziune utopică* asupra lumii contemporane'' (p. 30, *subl. ns.*).

La rîndul ei, broșura tipărită de Editura politică, precizează chestiunea astfel : ,,Teoria lui Marcuse, departe de a corespunde unor mișcări reale, revoluționare, conduce la *o utopie*'', și că ,,Atmosfera freudiană a acestui epilog este de necontestat. În ultima vreme, o dată cu accentuarea viziunii critice la adresa capitalismului, *gîndirea lui Marcuse cunoaște un proces de radicalizare, manifestat insistent prin afirmarea ideii necesității istorice a revoluției socialiste*. Cu toate reziduurile ei freudiste, *concepția lui Marcuse implică revoluția* ca principală condiție a rezolvării tuturor problemelor lumii contemporane'' (p. 101, *subl. ns.*).

Deci, în decursul a numai două-trei săptămîni aprecierile lui Alexandru Boboc asupra concepției teoretice a lui H. Marcuse s-au modificat simțitor ! ! Dacă în broșură — prima apărută —, se vorbește de ,,un proces de radicalizare" a gîndirii lui Marcuse și se arată că în scrieri mai recente el susține necesitatea istorică a revoluției socialiste, în articolul din „Forum" aflăm că Marcuse este tot mai mult legat de *o viziune utopică* asupra lumii contemporane, iar din textul publicat în „Transilvania" aflăm că Marcuse este tot mai mult legat de *o viziune retrogradă* asupra acelorași realități sociale contemporane. Ar fi interesant de aflat care este, în prezent, în luna septembrie, opinia despre Marcuse a aceluiași autor ! ! Oricum, cititorii greu pot acorda credit moral și teoretic unei asemenea labilități.

În general, textul editat recent de Editura politică excelează prin afirmații lipsite de orice acoperire analitică — demonstrativă. De la un capăt la altul al lucrării, autorul pretinde să fie crezut pe cuvînt. Era, de altfel, practic imposibil ca pe parcursul a 7 coli de tipar, respectiv în cuprinsul a 105 pagini de format mic, să se poată prezenta cît de cît analitic întregul tablou al gîndirii filozofice contemporane și, în plus, să se reliefeze și lupta de idei care se desfășoară între filozofia marxistă și gîndirea nemarxistă contemporană. De aici rezultă, în principal, *caracterul asertoric* al lucrării. O restrîngere a tematicii ar fi avantajat, deopotrivă, atît pe autor, cît și pe cititorii săi, eliminînd impresia de „lecție" în care magistrul de la catedră cere elevilor săi încredere deplină în cele rostite de el.

Lipsa analizelor și o insuficientă atenție în formularea aprecierilor duce la situații uneori confuze, ca, de pildă, în cazul caracterizării gîndirii lui Sartre. Astfel, dacă în primul paragraf ni se spune că „îndepărtarea lui J. P. Sartre de existenționalism (sic !) și opțiunea lui pentru dialectica și umanismul marxist" este un *exemplu grăitor* „pentru înțelegerea locului și rolului deosebit de important pe care-l ocupă marxismul în gîndirea contemporană" (p. 8), în paragraful consacrat propriu-zis prezentării existențialismului ni se comunică, în schimb, că „în *Critica rațiunii dialectice* (1960) și în declarațiile din ultimii ani, Sartre a făcut *unele încercări timide* . . . fără a putea să depășească limitele individualiste și metafizice ale existențialismului" și că „punînd problema relației sale cu marxismul, *s-ar părea* că Sartre își revizuiește unele teze anterioare", dar „*apropierea lui Sartre de marxism rămîne astfel la nivelul declarativ*, nu are încă o argumentare consistentă" (p. 73—75, *subl. ns.*). Așadar, acel *exemplu grăitor* anunțat în introducere, rămîne mult „subțiat" de precizările ulterioare. Sartre *nu* s-a îndepărtat de existențialism, ci continuă să promoveze unul de factură deosebită, deschis la dialogul cu marxismul.

Cam multe „nedumeriri" la o lucrare care are, în plus, și rostul de a deschide o nouă colecție.

V. Toader

VIAȚA, CA FENOMEN BIOLOGIC SPECIFIC

În nr. 16/1973 al revistei „Era socialistă", dr. Viorel Soran, de la Centrul de cercetări biologice din Cluj, semnează articolul *Viața, formă de „organizare" sau de „mișcare" a materiei?* Prin implicațiile sale teoretice mai generale, articolul depășește sfera de strictă specialitate a biologiei, interesînd cercuri mai largi de cititori și cercetători, constituind totodată un binevenit prilej pentru o dezbatere teoretică multidisciplinară. Consemnînd, pe scurt, opiniile autorului, invităm concomitent cititorii și colaboratorii „Revistei de filozofie" la o discuție pe această temă.

Astăzi, la aproape un secol de la elaborarea definiției date de Fr. Engels vieții (= modul de existență a corpurilor albuminoide) — constată V. Soran — cercetările au dovedit că „*alături de proteine un rol tot atît de mare în edificarea vieţii îl deţin acizii nucleici*". Proteinele şi acizii nucleici sînt macromoleculele purtătoare de viaţă (biofore). Dar în stare izolată, atît proteinele, cît şi acizii nucleici, se comportă asemenea unor „piese moarte", care generează viaţa numai integrate în cea mai mică unitate viabilă — celula.

După opinia autorului, cei care susţin că viaţa ar fi atributul unei structuri speciale — biostructura — „se îndepărtează ... de poziţiile materialismului dialectic militant, întrucît regenerează într-o formă foarte camuflată unele aspecte teoretice ale vitalismului desuet din veacul trecut". Mişcarea nu rezultă — subliniază V. Soran — din structura în sine a sistemelor discutate, ci din modul lor de organizare în timp, adică „din felul în care «piesele moarte» alcătuitoare interacţionează unele cu altele".

Dar, orice subliniere exagerată a rostului organizării în spaţiu şi timp a proceselor moleculare proprii viului i se înfăţişează, de asemenea, autorului ca fiind „inacceptabilă din punct de vedere filozofic". Aceasta deoarece, — precizează V. Soran — orice organizare implică un scop, iar „admiterea unei explicaţii teleologice sau teleonomice a vieţii, chiar dacă i se adaugă epitetul de neanimistică sau obiectivă, nu este satisfăcătoare". Dar nici supraevaluarea rolului hazardului nu poate fi acceptată de materialismul dialectic. „Viaţa — conchide autorul — trebuie considerată drept un proces legic, a cărui apariţie şi dezvoltare *în Univers este pretutindeni* necesară pe o anumită treaptă a evoluţiei materiei".

În continuarea articolului, V. Soran consideră că fenomenul vieţii, ca formă de mişcare şi de organizare a materiei, nu poate fi înţeles decît abordat „şi din punctele de vedere cibernetic şi termodinamic". Din această perspectivă privite, „reacţiile *şi procesele care întreţin viaţa celulei* se desfăşoară pe trei căi, canale sau fluxuri, funcţionale fundamentale:

1) calea sau fluxul informaţional;

2) calea sau fluxul energetic şi

3) calea sau fluxul substanţial. Aceste fluxuri *sînt strîns legate unele de altele, intercondiţionîndu-se reciproc*". Aceste trei fluxuri funcţionale fundamentale caracterizează toate nivelurile de organizare a sistemelor vii: cele „informaţionale dirijează producţia de substanţă organică, iar cele două fluxuri, *energetic şi de substanţe*, asigură permanent cantitatea de energie şi de materie primă necesară producţiei şi autoîntreţinerii".

În concluziile articolului său, V. Soran consideră că definiţia clasică a lui Engels poate fi completată astăzi, în urma unui veac de căutări şi experimentări, căci viaţa înseamnă, în egală măsură, atît modul de existenţă a corpurilor albuminoide (proteine complexe), cît şi modul de existenţă a acizilor nucleici.

Pentru cititorul de literatură filozofică, rămîn totuşi în suspensie cîteva întrebări: Care este rostul filozofiei în estimarea *valorii ştiinţifice* a diferitelor ipoteze şi teorii explicative, de pildă din domeniul biologiei contemporane? Oare, autorul articolului nu recurge prea uşor la etichetări ideologice ale unor teorii explicative strict biologice, unele în curs de verificare experimentală? În ce fel poate interveni eficient filozofia materialist-dialectică în „competiţia ideilor" pentru a îndeplini ceea ce în preambulul articolului se consideră a fi „*unul dintre rosturile sale fireşti*" şi anume „acela de *a evalua exigent şi logic calitatea produselor spirituale*"? Îşi poate, oare, exercita ea acest rost„ firesc" asupra *tuturor* „produselor spirituale"?

A. D.

MICRO-ANTOLOGIE

În două numere consecutive ale revistei mureşene ,,Vatra" (6 şi 7/1973), sub semnătura lui Nicolae Totoianu, ni se oferă o suită de opinii şi reflecţii despre *Directorul de şcoală şi conceptul de cultură*. Surprinderea cititorului în faţa rîndurilor propuse spre lectură, este absolută. Autorul lor a reuşit o performanţă tot mai rar întîlnită în publicistica noastră de azi: cuplarea unui limbaj preţios cu mimarea profunzimii gîndului, într-un amestec de fraze demne de orice antologie a umorului involuntar.

Am colecţionat cîteva dintre ele, deloc de excepţie, şi le transcriem ca atare, orice comentariu fiind de prisos. Elocvenţa textului este fără cursur, dar, fireşte, nu în direcţia şi în sensul presupuse de autor.

-*,,Specialistul însă este sinteza de o anumită specificitate a fondului individual de cultură generală. Directorul de şcoală generală este administratorul acestui fond, pe care îl valorizează la fiecare elev, prin profesorii săi, şi într-un proces asupra căruia continuu veghează".*

Ca *,,sarcini de moment dar şi de perspectivă"*, şcoala trebuie să se concentreze *,,asupra mai multor aspecte ca urbaniazarea, condiţia de salariat, profesionalizarea dinamică, dar mai ales asupra relaţiei om-automat. În raport cu acestea, atenţia maximă se acordă preîntîmpinării fenomenelor de înstrăinare, de depersonalizare, în vederea asigurării şi ridicării continue a nivelului de organizare şi funcţionare a societăţii noastre".*

,,Sub controlul unor asemenea exigenţe moderne, conţinutul învăţămîntului în şcoala generală se extrage din cultură".

,,Exigenţelor însă li se adaugă şi unele Criterii şcolare (informative-formative-educative). Întîi, aceste criterii fac posibilă distincţia dintre **cantitatea** *de experienţă umană însuşită în cunoştinţe şi păstrată în semnificaţii, adică* **informaţia semantică** *şi* **calitatea** *acesteia, sau valoarea ei, confirmată în operaţii de muncă şi potenţată în atitudini, adică* **informaţia pragmatică**. *Apoi ele veghează ca informaţia pragmatică, adică cultura generală adoptată în şcoală, să răspundă scopului educativ ..."*

În optica autorului, *,,noua concepţie a partidului nostru privind modernizarea învăţămîntului, precum şi apelurile, recomandările şi indicaţiile ... vin să şteargă caracterul de* **parazit** *al şcolii pe seama economiei sau chiar de auxiliar al economicului făcînd-o parte integrantă a acestuia".*

,,Cantitatea de valori ale creaţiei umane şi principiile prin care el şi le-a structurat — adică cultura sa — devine — în exerciţiul conducerii un **instrument** *de lucru".*

,,Directorul, omul cu virtutea perspectivei, urmăreşte formarea stilului de gîndire modernă. Pornind de la aceasta şi în raport de specificul posibilităţilor reale ale şcolii sale, dar fără concesii de comoditate sau răspundere — directorul îşi fixează un punctaj pe care îl verifică la fiecare învăţător şi profesor, apreciind munca acestora şi rezultatele obţinute în funcţie de formele în care se manifestă la elevi stilul modern de gîndire: analitic, operativ, probabilist, constructiv".

Ne oprim aici, căci zîmbetul nostru a devenit, treptat, trist.

C. I.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea de comerţ exterior — LIBRI", boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. I (**Problema cunoaşterii**), 1969, 785 p., 34 lei; vol. II (**Destinul omenirii**, vol. 5), 1971, 764 p., 34 lei; vol. III (1. **Istoria filozofiei moderne**; 2. **Problema ontologică**), 1972, 536 p., 27 lei.

ION BANU, **Platon heracliticul. Contribuţie la istoria dialecticii**, 1972, 243 p., 25 lei.

Acad. C. I. GULIAN (sub. red.), **Confruntări despre om şi cultură**, 1972, 188 p., 8 lei.

ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei; vol. IV, 1972, 655 p., 20 lei.

* * * **Istoria filozofiei româneşti**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR ERNEST MAŞEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil şi imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 311 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

E. FISCHBEIN şi C. VOICU (sub. red.), **Interacţiunea proceselor cognitive. Studii şi cercetări experimentale**, 1973, 323 p., 12 lei.

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul şi activitatea umană. Atenţia şi zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPÂNOIU, **Relaţii umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

SOCIOLOGIE

OVIDIU BĂDINA (sub. red.), **Tineret rural. Participare şi acţiune socială**, colecţia ,,Tineretul şi lumea de mîine", 1972, 255 p., 10,50 lei.

MARIA FULEA şi MARIA COBIANU, **Organizarea muncii în cooperativele de producţie**, ,,Bibliotheca sociologica" 2, 1972, 371 p., 12 lei.

HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 371 p., 12 lei.

MIRCEA ŞILEŢCHI şi LISETTE CURTA, **Modelarea matematică a proceselor sociale**, ,,Bibliotheca sociologica" 1, 1972, 267 p., 7,75 lei.

MARIA POPESCU şi AL. TĂNASE (sub. red.), **Sociologia şi ştiinţa conducerii**, 1972, 371 p., 1 pl., 12 lei.

REV. FILOZ., 20, 9, P. 977–1096, BUCUREŞTI, 1973

I.P.I. – c. 3248

43 593

Lei 20 —

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 20, 10, 1973

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 8002

TOMUL 20, 1973

B Adtra

DIN SUMAR:

10

ESENŢA POLITICĂ A CONŞTIINŢEI SOCIALISTE
ION FLOREA

PROBLEME FILOZOFICE ALE ŞTIINŢELOR NATURII
Participă: ILIE PÂRVU, SPIRIDON DUMITRU, EMIL TIUT, N. BOTNARIUC, FLORIN FELECAN, A. TEITEL, OTILIA CHICULESCU

REVOLUŢIA COPERNICANĂ ŞI UMANISMUL
SIMION GHIŢĂ

IMMANUEL KANT – GENEZA IDEII „CRITICII RAŢIUNII PURE"
I. CERNEA

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef : **Octavian Chețan**

Membri : Gheorghe Achiței, Niculae Bellu, Mihai Ciurdariu, Mircea Flonta, Ernő Gáll, Călina Mare, Constantin Popovici, Al. Tănase

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI", Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa : B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București
Telefon 50.61.65

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 8002

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 20 Nr. 10 1973

SUMAR

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

- ION FLOREA, Esenţa politică a conştiinţei socialiste 1101
- ION PIETRARU, Acţiunea politică şi realizarea personalităţii umane 1115

PROBLEME FILOZOFICE ALE ŞTIINŢEI NATURII

- ILIE PÂRVU, Ideea complementarităţii: aspecte epistemologice 1119
- SPIRIDON DUMITRU, EMIL TIUT, Universalitatea relaţiilor de incertitudine . . 1125
- N. BOTNARIUC, Concepţia şi metoda sistemică în biologia actuală 1129
- FLORIN FELECAN, Teoria biostructurii – semnificaţie şi valoare 1141
- A. TEITEL, OTILIA CHICULESCU, Notă despre cauzalitate şi teleonomie . . 1151

OPINII DESPRE CĂRŢI

- AL. TĂNASE, Filozofia şi tentaţia ineditului 1155
- STELIAN POPESCU, Teoria cunoaşterii într-o perspectivă modernă 1163
- R.J. BOGDAN, Anatomia unor opţiuni 1169

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Înstrăinarea în perspectiva economiei politice (*Ileana Răceanu*); Filozofia, societatea şi omul (*N. Vinţanu*). 1179

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

- SIMION GHIŢĂ, Revoluţia copernicană şi umanismul 1185
- I. CERNEA, Immanuel Kant: geneza ideii „Criticii raţiunii pure" 1195

MARGINALII ŞI COMENTARII 1207

Rev. filoz., 20, 10, p. 1097–1214, Bucureşti, 1973.

19084.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 20 № 10 **1973**

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

- ИОН ФЛОРЯ, Политическая сущность социалистического сознания 1101
- ИОН ПИЕТРАРУ, Политическая деятельность и реализация человеческой личности 1115

ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

- ИЛИЕ ПЫРВУ, Идея комплектарности: эпистемологические аспекты. . . . 1119
- СПИРИДОН ДУМИТРУ, ЭМИЛЬ ТИУТ, Всеобщность отношений неопределенности 1125
- Н. БОТНАРЮК, Системная концепция и системный метод в современной биологии 1129
- ФЛОРИН ФЕЛЕКАН, Теория биоструктуры; её значение и ценность . . 1141
- А. ТЕЙТЕЛ, ОТИЛИЯ КИКУЛЕСКУ, Заметки о причинности и телеономии 1151

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- АЛ. ТЭНАСЕ, Философия и соблазн неизвестного 1155
- СТЕЛИАН ПОПЕСКУ, Теория познания в современной перспективе . . . 1163
- Р. Ж. БОГДАН, Анатомия некоторых альтернатив 1169

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Отчуждения в политэкономическом освещении (*Иляна Рэчану*); Философия, общество и человек (*Н. Винцану*) 1179

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ

- СИМИОН ГИЦЭ, Коперниковская революция и гуманизм 1185
- И. ЧЕРНЯ, Иммануил Кант: генезис замысла ,,Критика чистого разума'' 1195

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ 1207

Rev. filoz., **20**, *10*, p. 1097 – 1214, **București**, 1973.

REVISTA DE FILOZOFIE (REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 20 N° 10 1973

SOMMAIRE

Page

ÉTUDES ET ARTICLES

- ION FLOREA, L'essence politique de la conscience socialiste 1101
- ION PIETRARU, L'action politique et la réalisation de la personnalité humaine 1115

LES PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES DES SCIENCES DE LA NATURE

- ILIE PÂRVU, L'idée de la complémentarité : aspects épistémologiques 1119
- SPIRIDON DUMITRU, EMIL TIUT, L'universalité des relations d'incertitude . 1125
- N. BOTNARIUC, La conception et la méthode systémique dans la biologie actuelle 1129
- FLORIN FELECAN, La théorie de la biostructure — signification et valeur . . 1141
- A. TEITEL, OTILIA CHICULESCU, Note sur la causalité et sur la téléonomie . 1151

OPINIONS SUR LES LIVRES

- AL. TĂNASE, La philosophie et la tentation de l'inédit 1155
- STELIAN POPESCU, La théorie de la connaissance dans une perspective moderne 1163
- R. J. BOGDAN, L'anatomie des options 1169

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- L'aliénation dans la perspective de l'économie politique (*Ileana Răceanu*); La philosophie, la société et l'homme (*N. Vințanu*) 1179

ÉTUDES DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

- SIMION GHIȚĂ, La révolution copernicaine et l'humanisme 1185
- I. CERNEA, Immanuel Kant : la genèse de l'idée de la „Critique de la raison pure" 1195

NOTES ET COMMENTAIRES 1207

Rev. filoz., 20, *10*, p. 1097–1214, București, 1973.

ESENŢA POLITICĂ A CONŞTIINŢEI SOCIALISTE

DE

ION FLOREA

Epoca contemporană — al cărei conţinut fundamental este dat de revoluţiile socialiste şi naţional-democratice, antiimperialiste, — evidenţiază o creştere tot mai pronunţată a rolului factorului politic. Politicul pătrunde şi influenţează astăzi toate sferele vieţii sociale, atît cele ale *praxisului*, cît şi ale conştiinţei, culturii şi spiritualităţii umane.

Lenin a sintetizat această tendinţă de creştere a rolului politicului ca factor de acţiune practică şi ca fapt de conştiinţă în ideea priorităţii politicului cu acţiune transformatoare şi modelatoare faţă de economic, deşi, la rîndul său, politicul este determinat de economic, constituie „expresia concentrată" a acestuia[1]. Ideea priorităţii politicului rezultă cu pregnanţă şi din concepţia leninistă despre partinitatea filozofiei şi a ştiinţelor sociale în general, a culturii, artei şi literaturii, din referirile sale la problemele moralei, dreptului etc. De asemenea, în aprecierea şi analiza fenomenului filozofic, literar-artistic, moral, juridic, Lenin evidenţia necesitatea introducerii criteriului politic, în strînsă corelaţie cu criteriile specifice. Dacă ne referim la criteriul leninist al moralei comuniste, moral este după Lenin ceea ce serveşte la distrugerea societăţii vechi, a exploatării, la făurirea şi întărirea societăţii socialiste, ceea ce serveşte interesele clasei muncitoare, ale poporului, ale progresului social.

Această prioritate a politicului, — în fond este vorba de o legătură organică între diferitele laturi ale acţiunii, conştiinţei şi culturii, în cadrul cărora elementul cel mai dinamic şi activ îl reprezintă ideologia şi activitatea politică —, a fost pusă în evidenţă cu multă putere de convingere în documentele partidului nostru. În expunerea ţinută la Plenara Comitetului Central al partidului nostru din 3—5 noiembrie 1971, tovarăşul Nicolae Ceauşescu sublinia, de exemplu, cît de dăunătoare sînt mersului nostru înainte, precum şi omului în dezvoltarea sa, moravurile burgheze — spiritul individualist, mic-burghez, de indiferenţă faţă de aspiraţiile şi efor-

---

[1] V. L. Lenin, *Opere complete*, vol. 42, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 290.

Rev. filoz., 20, *10*, p. 1101–1113, Bucureşti, 1973.

turile poporului, sustragerea de la datoriile şi obligaţiile faţă de societate. ,,Ele pot duce pînă la urmă la descompunerea morală şi politică a celor care devin prizonierii acestora, inclusiv la comiterea de acte ce pot aduce prejudicii societăţii, propriului popor, patriei socialiste, cauzei socialismului''[2]. Rezultă că formarea trăsăturilor morale comuniste la fiecare om al muncii este şi o problemă de educaţie politică, esenţială pentru asigurarea progresului societăţii noastre, un obiectiv fundamental al întregii activităţi politice şi ideologice desfăşurate de partid şi de instituţiile educative.

Însuşirea ideologiei politice este necesară în pregătirea omului societăţii noastre în orice domeniu ar activa, cu atît mai mult în domeniile creaţiei spirituale, direct sau indirect ideologice. Nu mai vorbim aici de activitatea de conducere, care indiferent de ramură sau nivel are un caracter politic, este legată de munca cu oamenii, cere luarea în considerare a factorilor de ordin politic şi social în stabilirea unor decizii. În conducerea economiei, arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu, ,,trebuie să ştim să îmbinăm în mod corespunzător considerentele de economicitate, de eficienţă, cu cele de ordin social pe care trebuie să le avem permanent în vedere în stabilirea repartizării forţelor de producţie pe teritoriu''[3].

Însuşirea ideologiei politice marxist-leniniste are, totodată, un rol esenţial pentru artist şi scriitor în realizarea misiunii sociale şi educative a artei sale în societatea socialistă. Expunerea ţinută de tovarăşul Nicolae Ceauşescu la Plenara amintită a Comitetului Central releva tocmai această strînsă legătură a artei autentice cu omul social, cu omul aflat în raport de interdependenţă şi angajare faţă de semenii săi, faţă de interesele maselor populare şi nu cu omul ca individ luat izolat, rupt de societate. Un asemenea om nici nu există. Esenţa umană, arăta Marx, ,,nu este o abstracţie inerentă individului izolat''[4]. Arta societăţii noastre este chemată să redea omul, zbuciumul şi fericirea lui personală în contextul afirmării personalităţii întregului popor. În felul acesta documentele partidului nostru evidenţiază ,,relevanţa'' politicului ca factor în conducerea întregii vieţi sociale şi a ideologiei politice în educaţia socialistă a maselor, în îndrumarea domeniului culturii noastre socialiste.

Prioritatea ideologiei şi a conştiinţei politice în raport cu alte forme ale conştiinţei sociale rezultă şi din raportul specific al acestui domeniu cu existenţa socială, ideologia şi conştiinţa politică fiind cele mai apropiate de orînduirea economică a societăţii, faţă de alte forme şi domenii ale conştiinţei sociale. Acestea stau într-o măsură mai mare sau mai mică, directă sau mediată, sub înrîurirea ideilor şi concepţiilor politice, sub influenţa factorului politic, iar determinarea lor de existenţa socială materială are loc de obicei prin intermediul acestuia din urmă.

Raportul său specific, mai direct de reflectare şi transformare a existenţei sociale face ca domeniul ideologiei şi al conştiinţei politice să fie mai mobil, mai dinamic în dezvoltarea sa, în raport cu alte forme ale conştiinţei sociale, şi să devanseze uneori cu mult împrejurările materiale care îl determină, avînd o pronunțată funcție prospectivă și transformatoare în societate.

---

[2] *Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român, 3—5 noiembrie 1972*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 52.

[3] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la constituirea Consiliului suprem al Dezvoltării Economice şi Sociale a României*, ,,Scînteia'' din 17 mai 1973.

[4] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 576.

Or, conștiința socialistă, prin originea și esența ei de clasă, prin finalitatea bazei sale ideologice este o conștiință revoluționară, critică și combativă, constituind înțelegerea teoretică, de pe pozițiile clasei muncitoare, a imperativelor și obiectivelor luptei sale practice, politice și ideologice, de transformare a societății capitaliste, de construire a unei orînduiri noi, echitabile și de formare a unui om nou, militant pentru înfăptuirea unei asemenea opere profund revoluționare; este deci, înainte de toate, o conștiință politică, angajată plenar în făurirea unei lumi noi, lipsită de exploatare. Așa cum arăta Georg Lukács, ,,singură conștiința de clasă a proletariatului, devenită conștiință practică posedă această *funcție transformatoare*''[5] în raport cu alte clase.

Fiind legată de sectorul hotărîtor și cel mai înaintat al producției materiale — industria, în primul rînd, — și fiind purtătoarea consecventă a idealului socialist, clasa muncitoare posedă și în socialism asemenea trăsături psiho-sociale și de conștiință cum ar fi atitudinea consecvent revoluționară, combativitate politică, spirit de organizare și disciplină, de solidaritate colectivă, de clasă și umană, un înalt simț al echității și dreptății, — pentru că ea însăși este și a fost sistematic frustrată de burghezie pînă nu i-au mai rămas decît uneltele naturale ale muncii —, receptivitate față de tot ceea ce este nou, înaintat. Rolul său de clasă conducătoare în societatea socialistă decurge și din asemenea trăsături proprii, intrinseci, fiind o reflectare a misiunii sale istorice.

Caracterul prioritar politic al conștiinței socialiste rezultă și din rolul hotărîtor al ideologiei marxist-leniniste în constituirea conținutului de idei, în formarea convingerilor și trăsăturilor profilului spiritual al omului societății noastre, din rolul ideologiei politice și al participării oamenilor la activitatea politică practică de educare socialistă a maselor. Ideologia marxist-leninistă, în ansamblul ei, și în primul rînd ideologia politică a clasei muncitoare, reprezintă astfel elementul esențial, care conferă conștiinței și culturii socialiste calitatea fundamentală care le definește, caracterul socialist. Tocmai asimilarea ideologiei marxist-leniniste la scara întregii societăți reprezintă, am putea spune, *temeiul teoretic*, *osatura* care integrează organic diferitele componente, valori și conținuturi spirituale în profilul bine configurat al conștiinței socialiste. Devenind concepția despre lume și societate a unor mase tot mai largi ale populației, ideologia marxist-leninistă pătrunde adînc în modul de gîndire al acestora, structurează și modelează într-un chip nou atitudinile și comportările politice ale oamenilor, sentimentele și tradițiile lor în spiritul principiilor comuniste și le eliberează de unele mentalități înapoiate, de prejudecăți și iluzii. De aceea, ideologia marxist-leninistă reprezintă, s-ar putea spune, *nucleul constitutiv și formativ cel mai important al culturii și conștiinței socialiste*, ceea ce dă unitate, coerență ideologică și consecvență științifică conținutului de idei, convingeri, idealuri și valori al conștiinței socialiste.

Participarea maselor la activitatea politică de transformare revoluționară a societății și de conducere a statului nostru socialist, îmbinată cu ridicarea continuă a nivelului politic și ideologic a constituit și constituie pîrghia hotărîtoare a formării trăsăturilor și convingerilor politice ale omului nou, a educării conștiinței politice socialiste. O analiză, fie și sumară, ne demonstrează că domeniul în care au avut loc transformările cele mai evidente și socialismul însuși a înrîurit cel mai adînc și durabil conștiința și personalitatea omului societății noastre este cel politic, atît ca viziune și înțelegere a fenomenelor și raporturilor politice, cît și ca atitudini și comportament politic. Aceste determinări noi spirituale se concretizează în devotamentul profund față de socialism și patria noastră socialistă, în formarea la oamenii muncii, în proporții de masă a trăsăturilor moral-politice și a atitudinilor înaintate, în însușirea și aplicarea neabătută în viață de către întregul popor a politicii partidului comunist ca pe propria sa opțiune politică. Desigur, această fuziune și adeziune la politica partidului comunist se explică prin faptul că ea exprimă fidel năzuințele și interesele maselor, corespunde necesităților și cerințelor progresului mereu ascendent al țării. Dar faptul că în decursul anilor partidul nostru a avut o linie politică generală justă și a știut să aplice cu pricepere adevărurile generale ale marxism-leninismului la condițiile concrete ale țării noastre, asigurînd progresul continuu al economiei, științei și culturii, a dus, împreună cu activitatea ideologică larg desfășurată, la ridicarea nivelului politico-ideologic al comuniștilor, al tuturor oamenilor muncii. Totodată, ca un element demn de menționat, este faptul că socialismul a devenit idealul social de viață și forță motrice de acțiune și muncă al întregului nostru popor, ceea ce dă sens întregii sale activități.

---

[5] Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, 1960, p. 252 (*subl. ns.*).

Desigur, aceasta nu ne poate duce la o stare de automulțumire, micșorînd efortul sesizării rămînerilor în urmă, al eliminării lipsurilor care pot apărea și au apărut în acest domeniu. Supunînd unei adînci și multilaterale analize domeniul activității politico-ideologice, conducerea partidului a semnalat o anumită slăbire într-o anumită perioadă a combativității și vigilenței față de unele concepții străine socialismului, vehiculate uneori în haina unor producții literare și artistice. În urmă cu doi ani, conducerea partidului a atras atenția că educația, învățămîntul, cultura și arta trebuie să fie mai strîns legate de țelurile și idealurile politice ale societății socialiste. O asemenea slăbire a fermității ideologice se răsfrînge pe plan practic-politic în toleranță față de unele abateri și încălcări ale disciplinei sociale și ale legilor statului, în îngăduință față de mentalități și atitudini înapoiate, față de comportări nedemne în muncă și societate ale unor oameni. De aici a rezultat necesitatea întăririi spiritului combativ, a fermității față de lipsuri și mentalități învechite ca o condiție a promovării noului, a ceea ce este înaintat, pentru a deschide liberă cale progresului social și uman, educării conștiinței socialiste a oamenilor muncii.

Am putea afirma, totodată, cu sentimentul și convingerea că nu greșim, că în lumea și timpul nostru *dimensiunea politică este fundamentală pentru gîndirea omului contemporan*. Mai ales în epoca contemporană, epocă nu numai a unei profunde revoluții tehnico-științifice, ci și a unor calitative revoluții social-politice, avînd ca ax principal confruntarea dintre două orînduiri sociale opuse — socialismul și capitalismul, — gîndirea și conștiința omului zilelor noastre sînt pronunțat politice, aceasta fiind între altele marca timpului nostru pe plan spiritual.

Statutul existențial al omului în socialism este pronunțat socializat, organic legat cu existența socială, ea însăși accentuat socializată. Spre deosebire de proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, care izolează şi singularizează indivizii, punctul de plecare al conştiinţei burgheze fiind individul singular aflat în relaţii concurenţiale cu semenii, proprietatea socialistă îi apropie şi-i uneşte pe oameni, făureşte comunitatea şi concordanţa de interese fundamentale între clasele şi categoriile sociale, între indivizi şi societate. Procesul de socializare se adînceşte în perspectiva făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi a trecerii treptate la comunism, atît prin accentuarea caracterului social al proprietăţii, al schimbului de activităţi, cît şi al modului de trai. Are loc, totodată, în perspectivă, o omogenizare socială crescîndă a societăţii în ansamblu, o apropiere şi dispariţie treptată a deosebirilor esenţiale dintre clase. Pe plan politic se conturează socializarea crescîndă a adoptării şi exercitării deciziilor, ca urmare a dezvoltării democraţiei socialiste, se întăreşte unitatea întregului popor în jurul partidului comunist. Punctul de plecare al conştiinţei socialiste este revenirea la omul politic, la individul raportat la colectivitate, responsabil de sine şi de bunul mers al societăţii. În societatea socialistă responsabilitatea este a tuturor şi a fiecăruia în parte, după principiul ,,toţi pentru unul şi unul pentru toţi'', deşi conform locului în ierarhia statusurilor sociale aceasta se diferenţiază de la individ la individ, de la simplul cetăţean la conducător.

Responsabilitatea ca fapt de conştiinţă este însă diferenţiată şi în funcţie de nivelul general al conştiinţei politice, de măsura în care individul îşi dă seama de comunitatea cu societatea, se simte părtaş la proprietate, la drepturi şi datorii. Sînt încă pronunţate diferenţe în dezvoltarea conştiinţei socialiste în genere, a conştiinţei politice în speţă, între membrii societăţii noastre, în funcţie de foarte mulţi factori, între care angajarea în viaţa politică este hotărîtoare ca factor de influenţare.

Totodată, este de menţionat faptul că conştiinţa politică socialistă nu se formează de la sine, ca un reflex automat al noilor realităţi şi relaţii sociale. Experienţa practică a participării individului la construcţia socialistă, fără o intensă activitate politică şi ideologic-educativă poate să ducă doar la o conştiinţă politică comună, neelaborată sau clarificată insuficient teoretic şi ştiinţific. Rostul activităţii ideologice şi a activismului politic este de a ridica conştiinţa şi experienţa politică a maselor la nivelul înţelegerii ştiinţifice a politicii şi evenimentelor, a realităţilor politice şi sociale.

Congresul al X-lea al partidului formula sarcina dezvoltării gîndirii politice a maselor, a cunoaşterii liniei politice a partidului, sarcina educării lor în spiritul ideologiei marxist-leniniste. De fapt, conştiinţa politică socialistă, care trebuie să înmănuncheze în ea o educaţie marxist-leninistă, cunoştinţe şi deprinderi politice revoluţionare, reprezintă fondul principal, fundamental al conştiinţei fiecărui cetăţean al orînduirii noastre, indiferent de profesie şi grad de cultură, clasă socială, naţionalitate sau sex, este ceea ce-l defineşte din punct de vedere spiritual şi-l diferenţiază ca om propriu orînduirii noastre socialiste. De aceea, şcoala, activitatea de propagandă, instituţiile de cultură, toate într-un mod unitar trebuie să concure la educarea conştiinţei politice socialiste a tuturor cetăţenilor, să-i ajute în explicarea ştiinţifică a evenimentelor contemporane, dar totodată să-i deprindă să judece *politic* — prin prisma intereselor colectivităţii şi a propriilor răspunderi în acest context, — sarcinile şi datoriile lor profesionale şi obşteşti, faptele şi atitudinile, comportările sociale şi umane din jurul lor.

Gîndirea şi convingerile politice, reflex şi totodată proiecţie a transformărilor revoluţionare din societatea noastră, rezultat al îmbogăţirii cunoştinţelor şi experienţei politice nu constituie o dimensiune exterioară a conştiinţei omului în orînduirea socialistă, ci ele îl integrează organic în societate, fac din fiecare un om întreg, o fiinţă socială activă, participant cu iniţiativă la opţiunile colectivităţii, fermentul întreprinzător al acţiunilor istorice, stăpîn pe destinul propriu şi al comunităţii în care trăieşte. „Numai atunci cînd vom ajunge ca fiecare cetăţean al patriei noastre să simtă răspunderea atît faţă de el, cît şi faţă de popor, de societate, cînd fiecare îşi va înţelege îndatoririle şi drepturile care le are şi va acţiona cu toată convingerea pentru dezvoltarea orînduirii noastre, — arăta secretarul general al partidului nostru, — vom putea spune că am realizat societatea socialistă multilateral dezvoltată atît din punct de vedere material, cît şi spiritual, al conştiinţei omului”[6].

Specificul etapei actuale în evoluţia şi educarea conştiinţei politice rezidă în aceea că elanul revoluţionar şi atitudinile politice comuniste manifestate adeseori la un nivel spontan în acţiunea maselor în fazele iniţiale ale construcţiei socialiste nu mai sînt singure suficiente şi ele trebuie să facă loc unor înţelegeri şi convingeri deplin conştiente, să facă deci loc conştiinţei politice raţionale, temeinic fundamentate, mai mult sau mai puţin elaborate, îmbogăţită cu însuşirea concepţiei marxist-leniniste, care să determine formarea de convingeri politice ferme, întemeiate ideologic şi ştiinţific. Socialismul multilateral dezvoltat şi comunismul ca fază superioară în dezvoltarea noii orînduiri nu se pot construi pe baza elanului revoluţionar, deşi acesta are rolul de motor accelerator al progresului socialist în toate fazele construirii noii orînduiri, ci cu oameni devotaţi trup şi suflet idealurilor comuniste, dar totodată stăpîni pe cuceririle valoroase ale cunoaşterii umane, pe tainele unei meserii, cu temeinice cunoştinţe politice şi o concepţie materialist-dialectică despre lume, înnobilaţi moral şi spiritual cu ceea ce cultura şi arta naţională şi universală au mai de preţ.

Conştiinţa politică înmănunchează în ea în mod unitar latura *ideologică şi cognitivă* cu cea *psihologic-atitudinală*. Dealtfel, educarea politico-ideologică nu reprezintă un obiectiv abstract, iluminist, unilateral, cognitiv, ci trebuie să urmărească transformarea ideilor politice marxist-leniniste în mobiluri şi convingeri intime de acţiune şi viaţă ale fiecărui om al muncii, formarea şi sădirea devotamentului faţă de cauza socialismului, a ataşamentului faţă de partidul comunist şi politica sa, a dragostei fierbinţi pentru patria socialistă, a voinţei şi hotărîrii nestrămutate de a lupta pentru progresul şi apărarea orînduirii socialiste şi de a pune mai presus de orice interesele colectivităţii, ale ţării şi a acţiona în spiritul solidarităţii internaţionaliste cu cei ce muncesc de pretutindeni, cu mişcarea comunistă şi muncitorească internaţională, cu mişcările de eliberare naţională, cu toate forţele progresiste şi antiimperialiste. Numai în acest mod însuşirea ideilor politice marxist-leniniste şi a politicii partidului devin o forţă subiectivă de activizare a fiecărui om ca fiinţă socială, ele se transformă într-o forţă motrice a dezvoltării societăţii noastre socialiste. Conştiinţa politică socialistă este un barometru, atît al eficienţei activităţii politico-educative, ideologice, cît mai ales al ecoului politicii partidului, al programului său, a măsurilor şi acţiunilor întreprinse, în mintea şi inima oamenilor, al unităţii reale de acţiune, voinţă, gîndire şi simţire dintre partid şi popor. Scopul acţiunii politice este întemeiat ideologic[7]. Dar praxiologic, traducerea în viaţă a politicii partidului comunist se întemeiază pînă la urmă pe conştiinţa politică a maselor, pe acordul lor conştient, pe mobilurile şi convingerile interne ale indivizilor faţă de actele şi programele politice.

---

[6] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, Edit. politică, Bucureşti, 1972, p. 325.

Rolul şi ponderea elementului ideologic, al pregătirii politice în educarea trăsăturilor moral-politice revoluţionare ale personalităţii omului socialist sporeşte în etapa actuală de raţionalitate crescîndă în toate domeniile vieţii sociale, inclusiv în cel politico-educaţional. Rolul ideologiei şi al conştiinţei politice creşte în zilele noastre legat şi de lărgirea preocupărilor de investigare şi prospectare a viitorului, în care considerentele de ordin social-politic sînt de multe ori hotărîtoare sau în orice caz trebuie luate în seamă în stabilirea opţiunilor între diferite variante de soluţii. În socialism, îndeosebi în actualul său stadiu de dezvoltare în ţara noastră, rolul deosebit al ideologiei politice şi al asimilării ei în conştiinţa fiecărui om al muncii este impus şi de faptul lărgirii participării maselor la conducerea societăţii, consecinţă a dezvoltării democraţiei socialiste, unul din obiectivele strategice ale etapei de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Cum este bine ştiut, participarea maselor la procesul conducerii vieţii sociale presupune ridicarea nivelului lor de cunoştinţe politice şi ideologice, odată cu creşterea nivelului general de pregătire şi conştiinţă.

Socialismul a deschis nelimitat cîmpul participării maselor la activitatea politică. Fără o asemenea participare largă a celor ce muncesc la lupta politică ar fi fost de neconceput înlăturarea statului şi a orînduirii burgheze, instaurarea şi consolidarea orînduirii socialiste. Această activitate revoluţionară de transformare din temelii a societăţii şi exercitarea în continuare a puterii economice şi politice de către toţi cei ce muncesc sub conducerea clasei muncitoare şi a partidului său comunist, participarea la conducerea societăţii prin mecanismele şi pîrghiile instituţionalizate ale democraţiei socialiste, au amplificat nemăsurat convingerile politice revoluţionare ale maselor, le-au ridicat adeseori de la nivelul unor impulsuri şi năzuinţe mai mult spontane la nivelul idealului socialist şi al concepţiilor politice clare, ferme din punct de vedere politic şi ideologic, al unor sentimente motivate şi justificate teoretic şi raţional, al unor opţiuni şi angajări deplin conştientizate, al unor responsabilităţi liber asumate.

În actuala etapă de progres a societăţii noastre socialiste, gradul şi eficienţa participării oamenilor muncii la conducerea societăţii, la realizarea obiectivelor făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate este în strînsă legătură cu formarea și îmbogățirea conștiinței lor socialiste, cu creșterea nivelului lor politic și ideologic, cu însușirea unor temeinice cunoștințe privind știința conducerii politice a societății socialiste. Desigur, condiționarea este în acest caz reciprocă și această interacțiune dintre procesul democratic și conștiința politică este folosită în mod conștient de Partidul Comunist Român în dirijarea procesului educării omului nou și în activitatea ideologică și politico-educativă. Formele și practicile democrației socialiste, activitatea politică și obștească desfășurată în organizațiile de masă, profesionale și, de o bună parte a poporului în cadrul Partidului Comunist Român, reprezintă totodată o înaltă și amplă școală de educație politică revoluționară, de educare a răspunderilor politice, a spiritului colectivist și a civismului maselor, de formare a deprinderilor de conducere și de autoguvernare în rîndul poporului. Și aceasta impune atît la nivelul colectivelor și al unităților socialiste, cît și la scară națională, găsirea unor forme adecvate pentru ca întregul popor să participe la dezbaterea problemelor politicii interne și externe, la conducerea societății.

---

[7] Ion Pietraru, *Elemente în fundamentarea statutului acţiunii politice sub raport epistemologic*, în vol. *Studii de ştiinţă politică*, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 40.

La acest nivel macrosocial al conducerii noastre socialiste, conducerea partidului și statului nostru îmbină democrația reprezentativă cu dialogul nemijlocit cu masele de oameni ai muncii, punînd în dezbaterea acestora problemele fundamentale ale politicii interne și externe, proiectele de legi și măsuri ce urmează a fi adoptate, fapt care a devenit o practică aplicată cu consecvență de Partidul Comunist Român în ultimii ani. Fiind statuată în hotărîrile și documentele sale, această practică amplifică nemăsurat interesul maselor față de problemele vieții noastre politice, economice și ideologice, dezvoltă gîndirea lor politică, simțul de răspundere civică. Procedînd în acest mod în elaborarea politicii sale, Partidul Comunist Român face din popor un coautor al acesteia și, prin aceasta, există garanția și temeiul conștient al înfăptuirii ei, politica partidului nostru fiind privită de cei ce muncesc ca propria lor politică. Printr-o asemenea conlucrare cu poporul, orînduirea socialistă devine puternică, de neînvins. ,,Un stat, arăta Lenin, este puternic prin conștiința maselor. El este puternic atunci cînd masele știu totul, cînd sînt în stare să judece totul și cînd fac totul în mod conștient...”[8].

Conștiința cetățenească, civismul activ reprezintă astfel o componentă esențială a conștiinței politice socialiste, o formă a manifestării acesteia. Ea implică atît conștiința drepturilor și îndatoririlor individului în calitatea sa de cetățean, cunoașterea și respectarea din convingere a legilor țării, cît și participarea activă la conducerea statului, la rezolvarea treburilor obștești. Și, desigur, aceasta se poate forma durabil, nu printr-o luare pasivă de cunoștință, ci prin participare directă la elaborarea și dezvoltarea politicii însăși, prin coparticipare la decizia politică, la formularea și precizarea unor măsuri, a proiectelor de legi, a diferitelor acte normative.

Dialogul politic dintre conducere și masele de oameni ai muncii, dezbaterile politice democratice au o deosebită valoare educativă și formativă, stimulează gîndirea politică vie, încarnată în forme de acțiune practic politică, duc la manifestarea multilaterală a personalității umane, valorifică calităţile *sociale* ale omului, îl afirmă ca *zoon politikón*, angajat faţă de colectivitatea umană, ca fiinţă liberă, activă, dar responsabilă de actele sale şi ale celorlalţi, de tot ce se întîmplă în jurul lui. Participarea la viaţa democratică îl deprinde pe om să judece politic faptele şi sarcinile sale, inclusiv cele profesionale, prin prisma intereselor generale ale societăţii. Ridicarea pe acest teren democratic a nivelului pregătirii politice, dezvoltarea conştiinţei socialiste a maselor rezolvă pretinsa opoziţie dintre profesionalism şi democratism în conducerea societăţii şi lasă fără temei concepţiile tehnocratice din acest domeniu, care propagă profesionalismul îngust, rupt de politică.

---

[8] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. 2—a, vol. 35, București, Edit. politică, 1965, p. 2.

Dar elementul hotărîtor care-l leagă pe om de societate, de colectivitate este munca. Participarea omului, prin propriul efort de muncă şi pricepere, la opera constructivă în care-i angajată plenar întreaga noastră societate şi contribuţia efectivă a individului la dezvoltarea proprietăţii socialiste, reprezintă prima componentă a educaţiei socialiste şi politice a maselor, a formării spiritului colectiv. Pentru că numai printr-o asemenea legătură activă, printr-o muncă utilă, pe care fiecare o stabileşte cu colectivitatea noastră socialistă, prin exercitarea unei profesii pusă în slujba societăţii se poate forma înţelegerea de către fiecare individ a legăturii organice dintre interesele personale şi cele generale, a faptului că bunăstarea personală depinde de contribuţia tuturor şi a fiecăruia la sporirea avuţiei naţionale. Responsabilitatea socială, pentru sine şi colectivitate, se manifestă, în principal şi în proporţii de masă, prin responsabilitatea în muncă, care în socialism este nemijlocit socială. De aceea, *Programul* ideologic al partidului nostru sublinia necesitatea de a educa pe toţi cetăţenii, şi în special tineretul, în spiritul dragostei şi a respectului faţă de muncă, unica sursă a progresului şi prosperităţii generale, a afirmării talentelor şi a capacităţilor creatoare ale fiecărui cetăţean.

Instrucţia, oricît de înaltă ar fi ea, rămîne ineficientă dacă nu se corelează organic în societatea noastră cu formarea unui comportament comunist de viaţă şi a unei concepţii ştiinţifice despre lume, dacă nu se îmbină formarea unor convingeri comuniste ferme cu însuşirea temeinică a unei profesii, cu formarea conştiinţei necesităţii acţiunii şi aplicării practice spre binele patriei şi al poporului a cunoştinţelor însuşite, a realizărilor noi ale ştiinţei şi tehnicii. A forma trăsăturile moral-politice comuniste şi ataşamentul comuniştilor şi al întregului popor faţă de idealul comunist, odată cu însuşirea unor temeinice cunoştinţe profesionale şi de specialitate constituie — aşa cum s-a stabilit, dealtfel, la Congresul al X-lea al partidului — imperativul etapei actuale, o direcţie fundamentală a muncii ideologice,a rolului pe care-l au de îndeplinit şcoala, instituţiile de cultură, întreaga activitate politico-educativă de formare şi dezvoltare a omului nou.

A neglija dominanta politică a conştiinţei socialiste, înseamnă a cădea pradă unilateralizării şi sărăcirii tehnocratice a omului, înseamnă, implicit, a accepta ideea dezideologizării conştiinţei socialiste şi a nu vedea multilateralitatea interactivă a valorilor spiritualităţii şi conştiinţei socialiste, rolul preponderent al politicului, atît ca factor de acţiune practică, cît şi ca fapt de conştiinţă, în construcţia socialistă şi, pe plan mai larg, în lumea de azi. Mitul dezideologizării conştiinţei apare în optica unor ideologi contemporani și sub forma unei autonomizări a filozofiei față de ideologie, a pretențiilor de dezideologizare a reflexiei filozofice, ceea ce constituie o iluzie, mai cu seamă în epoca noastră plină de mutații și conflicte sociale și în care asistăm la o diversificare a ideologiilor, inclusiv a concepțiilor filozofice.

Că nu poate fi vorba despre o asemenea dezideologizare a conștiinței rezultă și din faptul că valorile științifice, culturale și umane nu se pot constitui ca imperii deplin autonome, închise în sine, în societate și în spiritualitatea omului, ci, așa cum în *praxisul* social economicul nu poate fi rupt nici el de politic, la fel nici valorile de ordin etic, filozofic, cultural și artistic nu pot fi disociate de cele politice, independența lor rămînînd relativă, limitată de împletirea și comunicarea lor reală, de rolul prioritar al valorilor politice în societate și în spiritualitatea umană. În socialism această îngemănare este organică, avînd în vedere că în noua orînduire socială politica poate deveni pentru prima dată științifică, poate elimina din domeniul său ceea ce reprezintă nonvaloarea, fiind un instrument motor al progresului social și spiritual general.

Subestimarea influenței factorului politic și a ideologiei politice este cu atît mai mult lipsită de temei în zilele noastre, cînd politica antrenează imense forțe ale societății contemporane, iar presiunea maselor muncitoare și progresiste, a opiniei publice mondiale asupra mersului evenimentelor este mai mare și mai puternică decît oricînd. Formarea sistemului socialist mondial, care a deschis calea afirmării în viața internațională a unor relații noi între state și popoare, apariția noilor state naționale în urma eliberării popoarelor respective de sub colonialism au determinat schimbări radicale în raportul de forțe pe plan internațional, în favoarea forțelor care se pronunță pentru pace și destindere între state, existînd astăzi posibilități reale ca prin activizarea politică a opiniei publice mondiale, a tuturor forțelor progresiste, antiimperialiste să se impună pacea între popoare. „Trăim epoca celor mai profunde transformări în viața societății omenești, a celor mai adînci deplasări în conștiința popoarelor, epoca unui tumultos avînt revoluționar internațional. Anii pe care îi trăim vor intra în istorie prin amploarea deosebită a luptelor de clasă ale proletariatului și maselor muncitoare, a mișcării de eliberare națională a popoarelor care spulberă ultimele rămășițe ale odiosului imperiu colonial, prin proporțiile fără precedent ale bătăliei forțelor înaintate ale omenirii împotriva imperialismului, pentru progres social, colaborare și pace între popoare. Nenumărate evenimente atestă forța cu care se ridică astăzi popoarele în apărarea dreptului sacru de a-și hotărî de sine stătător destinul, împotriva politicii imperialiste de dominație și dictat, de amestec în treburile lor interne, de cotropire și jaf, pentru salvgardarea libertății și independenței naționale"[9].

Înțelegerea justă a fenomenelor internaționale, a direcțiilor noi din relațiile dintre state constituie un domeniu esențial al muncii politico-ideologice, de formare a omului nou, cu o înaltă conștiință politică revoluționară, pentru educarea lor în spiritul internaționalismului socialist. Este necesar ca munca politică și educativă să se ocupe permanent și continuu de educarea oamenilor muncii în spiritul internaționalismului socialist, al solidarității cu popoarele țărilor socialiste, cu mișcarea comunistă și muncitorească internațională, cu cei ce muncesc de pretutindeni, cu mișcările de eliberare națională, cu toate forțele progresiste și antiimperialiste, ca latură esențială a conștiinței politice socialiste. De aceea, partidul nostru consideră că poporul trebuie informat asupra întregii activități externe a statului nostru, asupra obligațiilor derivate din tratatele politice și militare, pentru a cunoaște poziția sa în diferite probleme ale vieții internaționale și a fi mobilizat la transpunerea ei în viață.

---

[9] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Congresul al IX-lea al Uniunii Tineretului Comunist*, Edit. politică, 1971, p. 20–21.

Educarea internaționalistă ca element esențial al conștiinței politice socialiste este indisolubil legată de dezvoltarea sentimentelor de patriotism fierbinte. Pentru că nu poți fi cu adevărat internaționalist fără a sluji cu un profund devotament propria clasă muncitoare, propriul popor, fără a-ți aduce contribuția la eliberarea și apărarea patriei, la îmbogățirea și dezvoltarea tezaurului material și cultural al țării tale, fără a fi un militant patriot.

Dealtfel, pe un plan mai larg, politica externă este dialectic determinată și corelată cu politica internă. Pe plan educativ și formativ sentimentele internaționaliste se fixează pe fondul celor patriotice și ale demnității naționale, pornind de la acestea ca premisă, ca fundament educațional și afectiv. De la această prioritate și interrelație, logică și istorică, trebuie plecat permanent în educarea politică a oamenilor societății noastre, cu deosebire a tineretului.

Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității politico-ideologice, parte integrantă a programului partidului de făurire în patria noastră a societății socialiste multilateral dezvoltate, situează în centrul său ridicarea generală a nivelului conștiinței politice a comuniștilor, a întregului nostru popor, lărgirea orizontului politic al maselor, pentru eliminarea hotărîtă din viață a influențelor ideologiei și modului de viață burghez. Întreaga activitate ideologică și politico-educativă, învățămîntul de partid, propaganda prin conferințe, instituțiile de învățămînt și cultură, presa sînt chemate să înarmeze pe comuniști și pe ceilalți oameni ai muncii cu cunoașterea politicii interne și externe a partidului, să contribuie mai intens la formarea convingerilor și trăsăturilor moral-politice comuniste, la generalizarea modului comunist de gîndire și viață.

Educarea omului nou, a conștiinței socialiste reprezintă ea însăși un proces conștient, dirijat rațional și organizat de către partidul comunist. Formele organizate ale propagandei politice, științele sociale în școală, activitatea desfășurată de instituțiile ideologice, trebuie să constituie tocmai un asemenea cadru de *însușire conștientă* a concepției comuniste despre lume, a politicii marxist-leniniste a partidului.

O primă verigă și, totodată, un obiectiv esențial al educării politice îl reprezintă educarea marxist-leninistă a comuniștilor, a tuturor oamenilor muncii. Numai însușindu-și temeinic ideologia marxist-leninistă — metoda dialectică de analiză și transformare a fenomenelor, — cadrele de partid și de stat, comuniștii. toți oamenii muncii vor putea înțelege atît legile obiective ale dezvoltării sociale, noile tendințe și forțe care se afirmă, cît și particularitățile acțiunii lor în condițiile țării noastre, vor putea avea o atitudine creatoare, receptivă la tot ce este cu adevărat nou în dezvoltarea societății și a științei contemporane. Partidul nostru concepe marxism-leninismul ca o învăţătură vie, care se înnoieşte continuu, în funcţie de condiţiile concret-istorice, de schimbările noi care intervin neîntrerupt în viaţă. De aceea, în viziunea Partidului Comunist Român, a-ţi însuşi marxism-leninismul înseamnă a-ţi însuşi în primul rînd metoda dialectică de gîndire, a înţelege pe baza ei noile fenomene şi procese şi a trage de aici concluzii teoretice şi practice pentru transformarea revoluţionară a societăţii, pentru ridicarea nivelului şi a eficienţei muncii pe care o desfăşoară fiecare cetăţean, ca verigă activă a marii noastre familii socialiste.

Aşa a acţionat partidul nostru în elaborarea întregii sale politici, a măsurilor adoptate în diferite domenii în ultimii ani. Tocmai de aceea, cunoaşterea şi însuşirea acestei politici, care reprezintă marxism-leninismul creator aplicat la condiţiile României, a concepţiei partidului nostru asupra diferitelor probleme ale contemporaneităţii constituie obiectivul central al întregii activităţi politico-educative a partidului nostru. Aceasta reprezintă, totodată, o cale principală de ridicare a nivelului politic şi ideologic al comuniştilor, al tuturor oamenilor muncii, de dezvoltare a conştiinţei lor politice, de însuşire a ideilor marxism-leninismului nu ca nişte concepte şi formule abstracte, rupte de viaţă, ci în legătură strînsă cu acţiunea şi aplicarea lor concretă la realităţile din România, la realităţile zilelor noastre, mult deosebite de cele în care clasicii marxismului şi-au enunţat ideile şi concepţiile. Numai în acest mod vom educa revoluţionari de acţiune, integraţi organic în viaţa nouă pe care o construiesc, care să răspundă problemelor multiple pe care aceasta le pune în faţa lor, în faţa poporului nostru.

Înfăptuirea sarcinilor privind ridicarea nivelului conştiinţei politice impune, — odată cu participarea tot mai largă a oamenilor muncii la munca constructivă şi la viaţa politică a ţării şi cu asigurarea informării lor politice permanente, a cunoaşterii politicii partidului şi statului nostru, — dezvoltarea şi îmbogăţirea activităţii teoretice, de cercetare, studiere şi aprofundare, de pe poziţiile marxism-leninismului, a transformărilor din societatea noastră, a proceselor şi fenomenelor revoluţionare şi a mutaţiilor din lumea contemporană, înnobilarea oamenilor cu explicaţia lor ştiinţifică, formarea pe această bază a unei gîndiri politice vii, corespunzător stadiului actual de dezvoltare a societăţii şi a cunoaşterii. Ştiinţele sociale trebuie să îmbogăţească conştiinţa socialistă nu numai cu noi explicaţii rezultate din investigarea realităţii sociale, ci să ofere totodată concluzii şi soluţii pentru activitatea practică şi politică. În aceste preocupări cu finalităţi educative o importanţă deosebită au ştiinţele acţiunii şi conducerii politice a societăţii socialiste, filozofia marxist-leninistă, ştiinţele politice, economice, etica şi ştiinţa dreptului socialist, legate mai direct de practica politică.

Evident, în influenţarea şi îmbogăţirea conştiinţei politice un rol important îl joacă disciplinele şi cercetările din domeniul ştiinţelor politice. Acestea, din păcate, sînt încă, la noi, foarte anemice. În raport cu nivelul atins în dezvoltarea conştiinţei politice a maselor, cu cerinţele puse de practica socială şi de procesul educaţiei politice, cercetările în domeniul politologiei sînt, trebuie s-o spunem deschis, mult rămase în urmă. Există, de asemenea, un decalaj foarte mare între contribuţiile creatoare ale partidului nostru în abordarea şi soluţionarea unor probleme practice şi teoretice ale construcţiei socialiste şi contribuţia şi sprijinul pe care le oferă cercetarea, factorului conducerii politice. Bogata experienţă acumulată de partidul şi statul nostru în construcţia socialistă, ca şi cea a altor ţări socialiste, se cere generalizată în asemenea cercetări şi lucrări, aşa cum dealtfel conducerea partidului nostru a formulat ca o sarcină a frontului nostru ideologic, teoretic. Se lasă mult aşteptată apariţia unor lucrări pe probleme fundamentale ale proceselor şi transformărilor politice din societatea noastră. Pînă în prezent, lucrările de politologie nu depăşesc cu mult stadiul unor discuţii mai mult metodologice despre statutul ştiinţei politice. Deşi de aproape doi ani Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice a adoptat, pe baza indicaţiilor conducerii partidului, un plan prioritar de cercetare şi tot de doi ani s-a creat un institut specializat de ştiinţe politice, asemenea lucrări se lasă mult prea mult aşteptate.

Preocuparea insistentă a partidului nostru pentru dezvoltarea ştiinţelor sociale, a cercetărilor în aceste domenii, răspunde şi unor necesităţi de ordin spiritual şi educativ. Ele sînt chemate să-şi aducă contribuţia la educarea politico-ideologică a oamenilor muncii, la accentuarea caracterului conştient al procesului dezvoltării noii orînduiri.

Condiţia hotărîtoare a dezvoltării şi îmbogăţirii continue a conştiinţei politice a oamenilor muncii este întărirea rolului conducător al partidului în întreaga viaţă socială, inclusiv în domeniul ideologic şi educativ, îmbunătăţirea activităţii organizaţiilor de partid, a organizaţiilor obşteşti, a instituţiilor de cultură, a întregii munci politico-ideologice şi de educare a oamenilor muncii în spiritul ideilor nobile ale politicii partidului comunist, ale idealurilor clasei muncitoare şi coordonarea unitară, spre un ţel educativ convergent, a tuturor acţiunilor politico-ideologice, atît la nivelul societăţii în ansamblu, cît şi la nivele microsociale.

ACŢIUNEA POLITICĂ ŞI REALIZAREA PERSONALITĂŢII UMANE

DE

ION PIETRARU

Stadiul actual de edificare a noii societăţi în ţara noastră — făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate — este însoţit de schimbări profunde în baza tehnică-materială, în întreaga viaţă economică şi socială, în viaţa spirituală, în conştiinţa politică a naţiunii.

Înfăptuirea acestui măreţ obiectiv actual şi de perspectivă implică nu numai lărgirea şi perfecţionarea forţelor de producţie, avîntul economic, îmbunătăţirea continuă a formelor şi metodelor de conducere şi organizare a vieţii sociale, ci — în aceeaşi măsură — crearea unei ambianţe favorabile extinderii şi generalizării raporturilor noi de conlucrare între oameni, plămădirea unui om nou, militant, caracterizat printr-un grad superior de cultură, printr-o temeinică pregătire profesională şi o înaltă conştiinţă socialistă revoluţionară.

Îşi găseşte deplină actualitate în zilele noastre ideea exprimată de Marx în *Reflecţiile unui tînăr la alegerea profesiunii*, cînd menţiona că „firea omului este astfel alcătuită, încît el nu poate ajunge la desăvîrşire decît muncind pentru desăvîrşirea semenilor săi, pentru binele lor"[1]. Socialismul este acea orînduire socială care instaurează în sfera relaţiilor social-umane astfel de mutaţii calitative încît *dezvoltarea fiecăruia devine o condiţie necesară pentru dezvoltarea tuturor.*

Caracteristic politicii partidului şi statului nostru este cultivarea constantă a respectului faţă de om ca supremă valoare a societăţii socialiste, atitudinea plină de grijă şi înţelegere pentru satisfacerea cerinţelor îndreptăţite şi apărarea demnităţii omului, pentru crearea şi dezvoltarea unor relaţii cu adevărat umane la toate nivelurile de organizare a societăţii, la locul de muncă, în societate, familie, colectiv. În acelaşi timp, se manifestă intransigenţă sporită faţă de orice forme de înjosire şi umilire a omului, faţă de tot ceea ce lezează demnitatea umană, ca necinste, trivialitate, parazitism, imoralitate, calomnie, atitudini înapoiate faţă de muncă şi

---

[1] K. Marx, Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 6.

Rev. filoz., 20, *10*, p. 1115–1118, Bucureşti, 1973.

avutul obştesc — fenomene care contrastează cu cerinţele şi aspiraţiile ce animă lupta maselor pentru făurirea noii orînduiri.

În concepţia partidului nostru, acţiunea politică — ca modalitate de obiectivare a programului politic — integrează procesele de modelare, de adecvare permanentă a relaţiilor social-umane în sensul instaurării depline a echităţii şi principialităţii comuniste, a valorificării şi îmbogăţirii continue a condiţiilor obiective şi subiective care permit manifestarea multilaterală a personalităţii umane.

Este semnificativ că procesele care vizează adîncirea democraţiei socialiste, perfecţionarea formelor de participare nemijlocită a maselor la conducerea societăţii, adaptarea sistemică a cadrului instituţional, efortul pentru a solicita şi găsi noi modalităţi care să sporească gradul de eficienţă a actului individual şi social creator, se desfăşoară în strînsă legătură cu dezvoltarea întregii noastre orînduiri. Formele şi metodele democraţiei socialiste în continuă îmbogăţire devin un mijloc al libertăţii umane în acţiune, permit afirmarea unor autentice relaţii etice-politice noi, asigură o sinergie din ce în ce mai mare între progresul societăţii în ansamblul ei şi progresul organizării şi conducerii ei politice, în direcţia afirmării şi consolidării premiselor care însoţesc şi condiţionează dezalienarea esenţei umane, afirmarea plenară a fiecărui cetăţean prin participarea sa conştientă la conducerea vieţii sociale. Desigur, participarea efectivă a maselor la conducerea societăţii se realizează numai printr-o înţelegere adecvată, ştiinţifică a fenomenelor economice-sociale, a evenimentelor şi proceselor politice, pentru a putea aprecia şi influenţa acţiunea (individuală, grupală sau socială) în concordanţă cu exigenţele social-politice, cu rigorile şi implicaţiile revoluţiei tehnice-ştiinţifice.

În condiţiile făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, *dinamica democraţiei este strîns legată de însuşirea şi aplicarea ştiinţei conducerii, pe fondul conştiinţei socialiste a întregului popor.*

Numai astfel actul participării la conducerea vieţii politice şi economice-sociale va deveni tot mai *efectiv* şi *multilateral*, iar *iniţiativa politică* şi participarea democratică a poporului la elaborarea, adoptarea şi înfăptuirea deciziilor va dobîndi noi valenţe.

Dialectica acestor fenomene relevă că *procesul de edificare a noii societăţi este nemijlocit condiţionat de felul în care se realizează participarea personalităţii umane la progresul multilateral specific societăţii socialiste.* Dimensiunile şi valoarea actelor de participare la viaţa socială nu reprezintă un scop în sine, o derivată *stricto sensu* a antropologiei sociale, ci un act social angajat, *pătruns de simţul responsabilităţii sociale.*

Acţiunea permanentă a partidului nostru pentru perfecţionarea tuturor laturilor formaţiunii sociale, pentru introducerea profundă în sociosferă a ştiinţei conducerii politice, între liniile de forţă ale programului şi strategiei sale, este guvernată de tendinţa legică de a corobora disponibilităţile *obiective* şi *subiective* care definesc cadrul social, cu repercusiunile lor asupra afirmării plenare şi armonioase a personalităţii umane, a instaurării egalităţii şanselor de dezvoltare individuală şi colectivă. *Partidul este centrul vital în jurul căruia gravitează întregul sistem social, el reprezintă principalul subiect de conducere şi acţiune socială care studiază în permanenţă realităţile în continuă schimbare ale vieţii sociale, cerinţele* *legice ale dezvoltării — temei pentru scientizarea tot mai amplă a strategiei de dezvoltare și optimizare a sistemului social.*

Una dintre cele mai profunde concluzii care se desprind din activitatea P.C.R. sintetizată în documentele Congresului al X-lea și ale Conferinței Naționale a P.C.R. din 1972 se referă la faptul că rolul conducător al partidului comunist nu se reduce numai la *latura obiectivă,* ci îmbină latura *obiectiv-legică* cu cea *subiectiv-etică*, armonizează *acțiunea politică creatoare* cu cerințele de rigoare și legice ale unei conduceri normative fundamentate științific. Acest principiu se materializează prin participarea competentă și responsabilă pe plan profesional, politic și etic a tuturor membrilor societății, prin promovarea unor modalități și acțiuni specifice, adecvate, ca expresie a unei democrații dinamice.

Munca eficientă devine tot mai mult *o valoare etică fundamentală,* principal criteriu de apreciere și promovare a omului în societate. Iar principiul *educației prin muncă și pentru muncă* nu este numai proclamat prin Constituție, ci se asigură înfăptuirea lui în practică. În socialism, munca liberă de exploatare și servituți devine o chestiune de onoare și eroism, de înălțare a omului ; prin ea, omul își realizează adevărata condiție umană, se valorifică în dimensiunea sa umană, ca personalitate multilateral dezvoltată. Se înțelege că izvorul noilor principii de viață, de comportare, sursa de relații noi între oameni, bazate pe o înaltă moralitate, demnitate, sinceritate și corectitudine, o reprezintă clasa muncitoare, toți oamenii muncii. Eforturile de a enunța și efectiviza reguli și norme etice trebuie să pornească de la viața concretă, de la faptele și realizările oamenilor muncii.

În acest spirit, a fi comunist, adevăratul om nou al socialismului, presupune a fi un om cu multiple cunoștințe științifice și culturale, cu o înaltă capacitate de a înțelege noul, de a fundamenta concluzii teoretice și practice pentru transformarea revoluționară a societății omenești.

Acțiunea politică dă un randament maxim numai dacă elimină arbitrarul, facilul, improvizația. Finalitatea acțiunilor politice, și prin aceasta atingerea scopurilor politice, este determinată de fundamentarea științifică clară și deschisă a acțiunilor, de cunoașterea exactă a condițiilor, a evoluției lor, de disponibilitățile subiectului și obiectului acțiunii și, firește, de competența conducătorului politic ; se constituie astfel o *relație deontică,* în care sinceritatea, vorba și fapta devin *un tot.* Sinceritatea este premisa dăruirii, a formării crezului politic, a atitudinii militante. Neglijarea unității dintre *cuvînt* și *faptă* poate să ducă la o discreditare a inițiativelor conținute potențial în cadrul colectivităților, împietînd valorizarea integrală a valențelor democrației, a disponibilităților și angajării umane.

Evitarea unor asemenea practici dăunătoare nu poate fi realizată decît printr-o largă deschidere a receptivității și prin efectivizarea tuturor aspectelor noi, raționale, reale, provenite din necesitățile practice și teoretice ale vieții sociale și care își au, în principal, sorgintea în propunerile maselor, *în amplul dialog dintre conducătorul politic și oamenii muncii.*

În întreaga activitate a partidului nostru, *acțiunea politică creatoare* se desfășoară pe fondul unui *permanent și direct dialog cu masele* de oameni ai muncii, în cursul căruia are loc un flux continuu de înțelepciune și experiență de la partid la mase și de la mase la partid.

Consacrată ca adevărată conştiinţă naţională, cea mai avansată, ca model de responsabilitate faţă de popor, de promovare a noului, de elaborare a modelelor de funcţionare optimală a sistemului social socialist, care să corespundă în cel mai înalt grad intereselor poporului şi naţiunii, — conducerea întregii vieţi sociale, a economiei, ştiinţei, culturii de către partid reprezintă condiţia *sine qua non* a dezvoltării continue a naţiunii noastre socialiste. Acestor imperative le corespunde pe deplin politica consecventă a partidului, îndeosebi după Congresul al IX-lea şi al X-lea, prin *spiritul nou, creator, de perfecţionare continuă a planificării şi conducerii economiei naţionale, a măsurilor de aplicare a centralismului democratic* şi de renunţare la formele de centralizare excesivă, de eliminare a paralelismelor, a verigilor intermediare (instituţionale şi umane) în scopul asigurării unei largi şi conştiente deschideri spre amplificarea manifestării şi realizării personalităţii umane.

Un asemenea proces de autentică inovaţie socială a dobîndit extensiune în întreaga noastră viaţă socială, dovedindu-şi în practică eficienţa, ceea ce demonstrează o dată mai mult *necesitatea şi legitatea afirmării rolului conducător politic al partidului comunist* în perioada de construcţie a socialismului şi comunismului.

Bazat pe principiile marxism-leninismului, Partidul Comunist Român militează prin întreaga sa activitate pentru *promovarea umanismului în societatea noastră,* folosind în acest scop, forţa sa creativă, bogata sa experienţă. Cadrul instituţional de angajare şi protejare a individului, drepturile şi responsabilităţile sale de a participa direct sau colectiv, prin variate şi multiple căi oferite de structura social-politică sînt în deplină concordanţă cu un *umanism total.* Astfel, în procesul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate caracterul umanist aparţine nu numai obiectivelor şi scopurilor, ci şi *modalităţilor, mijloacelor concrete de realizare a acestora.*

În concepţia partidului nostru, libertatea de acţiune, idealurile de dreptate şi echitate socială sînt nemijlocit legate de natura orînduirii sociale, de esenţa sistemului politic, de etapa de dezvoltare a societăţii, de gradul de cultură şi înţelegere a cerinţelor vieţii sociale, de conştientizarea intereselor colective şi generale ale societăţii.

IDEEA COMPLEMENTARITĂŢII: ASPECTE EPISTEMOLOGICE

DE

ILIE PÂRVU

În cele ce urmează vom formula cîteva observaţii epistemologice privind apariţia şi semnificaţia „momentului complementarităţii" în cadrul unei ştiinţe devenită o paradigmă a noului stil al cunoaşterii actuale, teoria cuantică. Această teorie, ca şi alte teorii fizice, este o disciplină matematizată, beneficiind de toate avantajele metodologice ale formulării ipotezelor ei fundamentale în manieră matematică. Matematica ca instrument constitutiv esenţial al teoriilor permite :

a) organizarea deductivă riguroasă ; consecinţele ipotezelor exprimate matematic pot fi derivate prin procedurile matematice standardizate de deducţie ; această organizare poate atinge acel ideal al „desăvîrşirii interne" afirmat de Einstein, în sensul deducerii tuturor teoremelor din cîteva principii universale, nu din ipoteze *ad-hoc* ; ca urmare, teoria dobîndeşte o „putere deductivă" superioară ;

b) determinarea semantică a teoriilor, transformarea lor în teorii definite, cu enunţuri avînd domeniul de definiţie şi de validitate prceis determinat ;

c) aplicarea esenţială a metodelor axiomatizării şi formalizării ; într-o asemenea teorie poate opera o abstracţie de un tip deosebit de abstracţia conceptuală (aristotelică), purtînd asupra structurilor teoretice globale şi generînd noi sisteme teoretice.

d) dezvăluirea deductivă a implicaţiilor conceptelor fundamentale, completarea semnificaţiei lor, precizarea „ideologiei" (în sensul lui Quine) a sistemului teoretic ;

e) deschiderea unui orizont eficace de operaţionalitate şi deci a

f) posibilităţii de testare, de autofundare pe o experienţă provocată şi controlată teoretic ;

g) capacitatea predictivă remarcabilă ;

h) posibilitatea ipotezei logico-matematice ca gen superior de formulare a conjecturilor teoretice ;

i) cercetarea adecvată a structurii logice a teoriei ;

Rev. filoz., 20, 10, p. 1119–1124, Bucureşti, 1973.

j) compararea teoriei cu alte teorii;

k) construirea unei metateorii precise, a unei teorii a fundamentelor „comensurabilă" cu teoria-obiect; metateoria poate fi matematizată ea însăşi, beneficiind prin aceasta de toate valorile descrise; caracterul experimental al cercetărilor fundaţionale; o asemenea metateorie va utiliza concepte efectiv definite, aflate permanent sub controlul formal-teoretic; chiar stilul unei cunoaşteri poate fi parţial reprezentat într-o teorie matematizată (prin preferinţa pentru ecuaţiile diferenţiale sau prin căutarea unor invarianţi la transformări din ce în ce mai generale etc.);

l) unificarea teoretică a cunoaşterii; pe plan epistemologic matematizarea cunoaşterii contribuie la sedimentarea bazelor conceptuale pentru un edificiu epistemologic unitar.

O teorie matematizată prezintă astfel nu numai o mare capacitate productivă, o performanţă structurală deosebită, ci şi un înalt grad de explicitare şi întemeiere.

Într-o asemenea teorie intern unificată apariţia complementarităţii are o semnificaţie nouă. Înainte de a analiza un caz tipic în acest sens, complementaritatea din mecanica cuantică, vom încerca să definim mai precis conceptul de teorie ştiinţifică. Acest lucru poate fi făcut din mai multe puncte de vedere: logic, epistemologic, metodologic, etc. Pe noi ne interesează în primul rînd structura logică a unei teorii. Aceasta poate fi explicitată fie prin reconstrucţia logică axiomatizată a unei teorii în cadrul unui limbaj formalizat (sistem semantic), într-un mediu cu relaţiile sintactico-semantice explicit formulate, fie prin definirea unui predicat de teoria mulţimilor corespunzînd axiomaticii ei matematice. În cadrul calculului cu predicate (cu identitate) o teorie ne apare ca o mulţime de formule închisă faţă de operaţia de deducţie ($T = <F, \vdash>$). Această determinare trebuie completată prin expunerea structurii „de adîncime" a unei teorii. O teorie ştiinţifică fundamentală, care comportă un moment experimental explicit, cuprinde următoarele nivele structurale:

1) formalismul „metafizic": ipotezele şi presupoziţiile ontologice subiacente oricărei teorii;

2) formalismul logic;

3) formalismul matematic, alcătuit dintr-o supra-structură (ecuaţiile fundamentale) şi o sub-structură (calculul matematic subiacent);

4) interpretarea: referinţa, modelul; semnificaţia;

5) conţinutul experienţial: „evidenţa";

6) interpretarea epistemologică şi filozofică;

În expunerile „realiste" ale oamenilor de ştiinţă, teoriile pot fi comparate cu icebergurile: doar o parte mică a lor este direct expusă, restul rămîne implicită, susţinînd partea de la suprafaţă.

Toate aceste consideraţii introductive privind statutul unei teorii matematizate ne pot ajuta să înţelegem logic şi epistemologic „argumentul complementarităţii" formulat de Niels Bohr pentru interpretarea (fizică şi filozofică) a mecanicii cuantice nerelativiste, considerat „cel mai semnificativ rezultat pe care l-a cristalizat fizica modernă" (P. Jordan), un „model metodologic" (W. Heisenberg), „cheia celei mai bune înţelegeri posibile astăzi a teoriei cuantice" (C. von Weizsäcker). Formularea iniţială a conceptului complementarităţii a fost explicitată într-o serie de direcţii (logică, matematică, semantic-informaţională, epistemologică) conducînd la unele rezultate general admise, dar şi la multe neînţelegeri şi deformări. De aceea, pentru o apreciere corectă a semnificaţiilor lui este nevoie, aşa cum arăta P. K. Feyerabend de o „reîntoarcere la Bohr".

Sensul ideii complementarităţii nu poate fi restrîns la un singur principiu „fizic" sau „metodologic", el exprimîndu-se într-o totalitate de principii, de idei epistemologice care alcătuiesc o structură logică nouă, stilistic diferită de vechile canoane metodologice ale ştiinţei clasice. După cum reiese din lucrările lui Bohr, acesta înţelegea prin complementaritate specificul epistemologic al noii teorii fizice, „stilul" ei definit prin „abaterea de la principiile obişnuite de descriere a naturii, caracteristică pentru noua etapă a dezvoltării fizicii iniţiată de descoperirea lui Plank"[1].

Conţinutul conceptului complementarităţii ar putea fi formulat, după Bohr, prin următoarele propoziţii epistemologice.

1. Primul postulat afirmă necesitatea, inevitabilitatea conceptelor clasice în teoria cuantică pentru exprimarea şi comunicarea rezultatelor experimentării. „Oricît de mult ar transcende fenomenele cadrul explicativ al fizicii clasice, redarea oricărei experienţe trebuie exprimată în termeni clasici[2]. „Cu toate că legile fizicii clasice apar din punctul de vedere al fizicii contemporane ca nişte cazuri-limită ale unor interdependenţe mai generale şi mai abstracte, totuşi noţiunile clasice corespunzătoare acestor legi rămîn o parte integrantă a limbajului ştiinţific fără de care nici nu poate fi vorba de rezultate ştiinţifice"[3]. Această particularitate a noii teorii a fost explicată (Landau şi Lifşiţ) prin faptul că verificările ei experimentale nu sînt directe, ci necesită folosirea sistemelor mecanice, optice şi electromagnetice care satisfac fizica clasică. Pentru fundarea sa, mecanica cuantică nedispunînd de o instrumentalizare care să se supună în exclusivitate legilor ei, neavînd deci o autofundare experimentală, trebuie să admită legitimitatea noţiunilor clasice care descriu legile ce guvernează acea parte a aparatajului necesar verificării. Mecanica cuantică ocupă o poziţie foarte originală în cadrul teoriilor fizice : ea conţine mecanica clasică ca un caz-limită şi, în acelaşi timp, are nevoie de acest caz-limită pentru a putea fi fundată"[4]. Ea se fundează ca o teorie neclasică doar admiţînd legitimitatea fizicii clasice.

2. Al doilea postulat al complementarităţii este „postulatul cuantic". Sensul său epistemologic a fost pus în evidenţă încă în expunerea iniţială a lui Bohr, fiind strîns legat de modificarea structurii unei teorii ştiinţifice prin apariţia în corpul ei a unei constante universale. Introducerea în teorie a acestor constante marchează trecerea la un nou „orizont de realitate", trecere care va modifica profund toate nivelele unei discipline : conţinutul teoretic specific, formalismul matematic, formalismul logic şi „formalismul" filozofic. În cazul mecanicii cuantice constanta h a influenţat structura matematică a teoriei intrînd esenţial în regula necomutativităţii operatorilor : $\hat{x} \cdot \hat{p}_x - \hat{p}_x \cdot \hat{x} = \frac{h}{a \pi i}$; ea este de asemenea

---

[1] N. Bohr, *Atomic Physics and Human Knowledge*, New York, 1961, p. 33.

[2] N. Bohr, *op. cit.*, p. 39.

[3] W. Heisenberg, *Problemele principale ale fizicii contemporane*, în *Filosofkie problemî atomnoi fiziki*, 1953, p. 34.

[4] Landau et Lifschitz, *Mécanique quantique*, Ed. Mir, Moscou, p. 9.

,,răspunzătoare'' pentru noua infrastructură logică a teoriei, explicitată şi studiată de logicile cuantice, sau pentru noile structuri existenţiale ale teoriei.

Unitatea celor două postulate crează o situaţie paradoxală : teoria cuantică aduce o limitare esenţială a conceptelor clasice în aplicarea lor la fenomenele atomice, în acelaşi timp însă interpretarea noii experienţe se bazează esenţial pe folosirea conceptelor clasice. Pentru depăşirea ei Bohr a propus un ,,mod de descriere complementar'' care să ,,reinstaureze ordinea logică'' în corpul teoriei şi al principiilor ei metodologice.

3. Celelalte idei ale complementarităţii derivă direct din aceste două principii. Prima consecinţă este formulată de Bohr astfel : ,,orice observare a fenomenelor atomice atrage o interacţiune finită cu instrumentul de observat''[5], ceea ce determină o schimbare a raportului elementelor modului clasic de cercetare a fenomenelor : observarea şi măsurarea. Următoarele principii ale modului complementar de descriere se referă la :

4. Deosebirea principială între descrierea aparatelor de măsură şi descrierea obiectului cercetat ;

5. Imposibilitatea separării descrierii obiectului ,,în sine'' de descrierea obiectului ,,controlat'' (asupra căruia se exercită observarea şi măsurarea) ;

6. Aparatului de măsură nu i se mai atribuie doar funcţia de precizie, rolul său se integrează conceptului însuşi al existenţei fizice, prezidînd la elaborarea sa ; obiectul în general se defineşte plecînd de la un sistem determinat de aparate şi de acţiuni ale observatorului ;

7. Neechivalenţa dispozitivelor experimentale pentru definirea mărimilor fizice complementare ;

8. Caracterul esenţial, ireductibil al probabilităţii în descrierea microfenomenelor ;

9. Utilizarea complementară a schemelor, a idealizărilor clasice pentru redarea exhaustivă a informaţiei despre procesele cuantice ; în general, necesitatea de a reprezenta realul prin serii conceptuale, nici una dintre ele, luată izolat, neepuizîndu-l ;

10. Un nou concept al ,,realităţii fizice'', propus de Bohr în polemica cu Einstein : condiţiile care definesc tipurile posibile de previziuni legate de comportarea viitoare a sistemului constituie un element propriu al descrierii oricăror fenomene cărora li se poate atribui în mod convenţional termenul de ,,realitate fizică'' ;

11. Cerinţe de consistenţă şi completitudine specifice, în acord cu (10°).

12. Caracterul operatoriu al complementarităţii : ea este relativă la operaţiile subiectului, neexistînd între termeni izolaţi, ci între totalităţi sau sisteme operatorii ;

13. Întărirea rolului condiţiilor de cunoaştere, de acces şi formare, reflectînd un moment specific al interacţiunii obiectului şi subiectului în construirea sistemelor teoretice.

Remarcăm faptul că nici un element al teoriei complementarităţii nu se poate substitui acesteia, n-o poate reprezenta în întregime. Toate aceste principii sînt legate prin solidarități interne tinzînd spre constituirea unei structuri intelectuale, a unei matrici epistemologice ireductibile.

---

[5] N. Bohr, *op. cit.*, p. 9.

Evoluția concepției complementarității poate fi descrisă prin trecerea de la o epistemologie directă și specială, născută dintr-o analiză directă a științei, din încercarea de degajare prin analiză reflexivă condițiile cunoașterii în acest capitol nou al fizicii, la o epistemologie generală, încorporîndu-și ca dimensiuni proprii perspectiva istorico-critică și analizele formalizante.

În această devenire esențiale sînt următoarele momente:

— cercetarea structurilor, a formelor ei logice, prin așa-numitele „logici ale complementarității" create în acest scop de M. Strauss, P. Février, C. F. von Weizsäcker, H. Bedau, P. Oppenheim, B. G. Kuznețov și alții;

— aprofundarea aspectelor ei epistemologice, în special în „conflictul epistemologic Bohr-Einstein";

— încercarea de a-i găsi un fundament matematic, mai ales prin lucrările lui J. von Neumann;

— reformularea unor principii ale ei cu ajutorul ideilor teoriei informației (statistice — L. Brillouin, semantice — J. Hintikka);

— cercetarea valorii ei euristice pentru noua etapă a dezvoltării fizicii teoretice;

— generalizarea filozofică și extinderea cadrului ei conceptual dincolo de granițele fizicii, la alte domenii ale cunoașterii și culturii.

Ideea complementarității s-a dovedit fecundă și dincolo de marginile fizicii teoretice. Deja N. Bohr a sugerat aplicarea ei în biologie, psihologie, teoria culturilor. Claude Levi-Strauss o considera esențială pentru descifrarea secretelor gîndirii „simbolice". O serie de epistemologi ca G. Bachelard, F. Gonseth, E. W. Beth au generalizat diferite aspecte epistemologice ale ideii complementarității demonstrînd valoarea acestora pentru rezolvarea „problemei" epistemologiei *sintetice*, pentru constituirea unei teorii *unitare* a cunoașterii științifice.

Ideea complementarității reflectă raportul modurilor de descriere, a „spectrelor epistemice" în cunoașterea științifică actuală, compunînd o polifonie sistematică a temelor epistemologice care marchează subdiviziunile filozofiei științei, dimensiunile și soluțiile pe care se distribuie aceasta (realismul, raționalismul, pozitivismul, structuralismul, etc.). Complementaritatea ne indică jocul temelor în acest pluralism noetic. Ea ne sugerează în același timp, raportul metodelor în epistemologia contemporană, necesitatea completării lor reciproce, a coordonării lor în filtrarea faptului științific.

Concepția complementarității accentuează tendința antireducționistă și antiempiristă a epistemologiei actuale, afirmînd necesitatea și reductibilitatea conceptualizărilor complicative obținute prin construirea progresivă a structurilor capabile să descopere complexitatea inaparentă într-o lume infinit mai bogată decît cea oferită de idealizările clasice. Ideea complementarității servește ca instrument pentru detectarea ireductibilului, a abstracției pe care o luăm ca punct de plecare în construirea unei teorii, a conceptelor prime, a structurilor ireductibile. Complementaritatea între analiză și sinteză în cercetarea teoretică ne indică acea limită posibilă a „reducerii'' complexului la simplu, momentul cînd trebuie să ne oprim, cînd sîntem obligaţi să recunoaştem complexitatea esenţială ca fiind un „dat'' elementar, un element de bază ce nu poate fi dedus din alte consideraţii. Experienţa complementaristă a ştiinţei invalidează reducţionismul epistemologic.

Exploatînd întîlnirea unor intuiţii fundamentale pe un teren puternic elaborat teoretic, complementaritatea se transformă într-o concepţie gnoseologică, propunînd o înţelegere nouă a conceptelor de obiect şi de realitate, a raportului cognitiv subiect — obiect etc.

Esenţială apare în concepţia complementarităţii ideea limitării sau neadecvării parţiale a conceptelor noastre, a idealizărilor noastre (clasice) în raport cu complexitatea realului. De aici rezultă necesitatea reprezentării acestui real cu ajutorul unor serii conceptuale, nici una luată separat neepuizîndu-l.

Ideea complementarităţii reprezintă pentru epistemologia de astăzi propria-i percepţie a specificităţii gnoseologice.

UNIVERSALITATEA RELAȚIILOR DE INCERTITUDINE

DE

SPIRIDON DUMITRU și EMIL TIUT

Printre subiectele pe care fizica acestui secol le-a furnizat discuțiilor și disputelor filozofice se înscriu fără îndoială și relațiile de incertitudine. Cel mai frecvent citate sînt relațiile de incertitudine referitoare la coordonata și impulsul microparticulelor, scrise sub forma :

$$\sqrt{\overline{\Delta x^2}} \cdot \sqrt{\overline{\Delta p_x^2}} \geqslant \frac{\hbar}{2} \tag{1}$$

unde $\sqrt{\overline{\Delta x^2}}$ și $\sqrt{\overline{\Delta p_x^2}}$ sînt abaterile pătratice medii ale coordonatei respectiv impulsului ([1] p. 60).

Literatura filozofică acreditează – explicit ([2] p. 71, [3] p. 52) sau implicit [5] ideea conform căreia relațiile de incertitudine ar fi specifice, prin esența lor, doar fenomenelor din microcosm (descriptibile în limbajul mecanicii cuantice). Vrem să atragem atenția asupra faptului că ideea amintită nu corespunde realității și că, din contră, relațiile de incertitudine sînt prezente în descrierea unei clase mult mai largi de fenomene decît cele din microcosm.

Ne vom începe argumentarea punctului de vedere citînd în sprijin cîteva exemple, luate din diverse ramuri ale științelor particulare, în care apar relații de incertitudine similare relațiilor de incertitudine din mecanica cuantică.

În teoria probabilităților se știe ([5] p. 177) că dacă x și y sînt două variabile aleatoare, abaterile pătratice medii ale lor $\sqrt{\overline{\Delta x^2}}$ și $\sqrt{\overline{\Delta y^2}}$ sînt legate prin relația :

$$\sqrt{\overline{\Delta x^2}} \cdot \sqrt{\overline{\Delta y^2}} \geqslant \overline{\Delta x \cdot \Delta y} \tag{2}$$

Rev. filoz., 20, 10, p. 1125–1128, București, 1973.

Termenul din dreapta $\overline{\Delta x \cdot \Delta y}$ reprezintă corelaţia mărimilor aleatoare x şi y, fiind egal cu zero numai dacă mărimile aleatoare x şi y sînt statistic independente (lucru care se întîmplă dacă densitatea de probabilitate mixtă $f(x, y)$ factorizează în densităţile de probabilitate $f(x)$ şi $f(y)$ ale variabilelor x şi y). Un caz particular al relaţiei (2) poate fi furnizat de fizica statistică clasică. Se ştie [6] că densitatea de probabilitate în spaţiul fazelor este, în cazul distribuţiei canonice, $f(q, p) = Z^{-1} \exp(-H(q, p)/kT)$ (q şi p reprezintă ansamblul coordonatelor, respectiv al impulsurilor generalizate, Z suma statistică, T temperatura). Dacă Hamiltonianul $H(q,p)$ nu se descompune într-o sumă de termeni dependenţi numai de coordonate şi numai de impuls (adică de forma $H(q, p) = H_1(q) + H_2(p)$) — lucru ce se întîmplă, de exemplu, dacă drept coordonate generalizate q se iau coordonatele sferice r, φ— funcţia de distribuţie $f(q, p)$ nu factorizează (nu poate fi pusă sub forma $f(q, p) = f_1(q) \cdot f_2(p)$). În acest caz are loc o relaţie de forma (2) adică :

$$\sqrt{\overline{\Delta q^2}} \cdot \sqrt{\overline{\Delta p^2}} \geqslant \overline{\Delta q \cdot \Delta p} \tag{3}$$

Relaţiile (2) şi (3) referindu-se la abaterile pătratice medii ale unor mărimi au o semnificaţie întru totul analogă relaţiilor de incertitudine din mecanica cuantică.

Relaţii similare cu cele citate se întîlnesc şi în optica geometrică în legătură cu problema gradului de monocromaticitate a undelor [7]. Dacă $\Delta\omega$ este intervalul de frecvenţe (în jurul unei frecvenţe medii ω_0) în dezvoltarea spectrală a unei unde (deci o măsură a monocromaticităţii) şi Δt este intervalul de timp în care amplitudinea undei, într-un punct al spaţiului, este apreciabil diferită de zero, se poate scrie ([7] p. 175) :

$$\Delta\omega \cdot \Delta t \geqslant 1 \tag{4}$$

La fel dacă se consideră un pachet de unde de extindere spaţială Δx undele care prin superpoziţie dau pachetul de unde au vectorul de undă (componenta x a lui) cuprins în intervalul Δk_x dat de relaţia ([7] p. 175) :

$$\Delta x \cdot \Delta k_x \geqslant 1 \tag{5}$$

În analiza informaţiilor din mediul înconjurător (informaţii ce se primesc prin intermediul unor mesaje care pentru a putea fi receptate trebuie să se detaşeze suficient de fondul de zgomote) se întîlnesc ([8] p. 148) următoarele principii de incertitudine :
(incertitudine asupra semnalului perceptibil) x (5)
x (incertitudine asupra frecvenţei sale) = constantă
(incertitudine asupra semnalului) × (incertitudine asupra duratei) =
= constantă (6)
În percepţie aceste relaţii joacă ([8] p. 148) un rol analog cu relaţiile de incertitudine din mecanica cuantică.

Din cele cîteva exemple citate rezultă că relaţiile de incertitudine nu sînt specifice în exclusivitate doar clasei de fenomene descriptibile în limbajul mecanicii cuantice. Generalizînd această concluzie se pare că s-ar putea vorbi chiar despre un caracter universal al relaţiilor de incertitudine în sensul următor :

Există sisteme (în sensul cel mai larg al termenului, deci poate fi vorba de sisteme fizice, biologice, sociale etc.) ce sînt caracterizate prin anumite mărimi care nu pot fi definite prin valori riguros precizate, mărimi care pot fi denumite neriguroase (folosim aici termenul „riguros" în accepţia de : „nu admite abateri"). Mărimile neriguroase pot fi mărimi aleatoare în sensul teoriei probabilităţilor [5] sau mărimi ale căror valori „se grupează" în jurul unei valori medii (de exemplu frecvenţa sau vectorul de undă pentru sistemul fizic reprezentat de un pachet de unde). Pentru a caracteriza o mărime riguroasă este suficientă indicarea unei singure valori. În acelaşi scop pentru mărimile neriguroase trebuie să se procedeze la indicarea unei „valori medii' şi a unor parametri care să reprezinte o măsură (în sens generalizat) a abaterilor (deviaţiilor) de la valoarea medie. Drept astfel de parametri pot fi folosite abaterile pătratice medii (sau chiar momentele de ordin superior) definite în sensul teoriei probabilităţilor [5], sau alţi parametri (de exemplu mărimea intervalului în care se grupează valorile variabilei în discuţie). Este evident că mărimile riguroase pot fi considerate un caz particular al mărimilor neriguroase — cazul care corespunde unor abateri de la valoarea medie egale cu zero. Trebuie menţionat că există sisteme caracterizate atît prin mărimi riguroase cît şi prin mărimi neriguroase (de exemplu pentru sistemele cuantice sarcina electrică şi masa aparţin primei categorii de mărimi, iar coordonata, impulsul şi momentul cinetic celei de a doua).

Între mărimile neriguroase referitoare la un acelaşi sistem — să le notăm cu A_i ($i=1,2,\ldots,n$; prin n desemnăm, generalizînd terminologia din fizică, numărul gradelor de libertate ale sistemului) — pot exista mărimi pentru care este satisfăcută inegalitatea : (Abaterea mărimii A_i) × (Abaterea mărimii A_i)$\geqslant$Constantă, $i\neq j$ (7). Constanta din dreapta acestei relaţii poate fi, în principiu, o constantă universală sau o constantă (mai precis un parametru) ce depinde de starea globală şi de structura de detaliu a sistemului considerat.

Cuplurile de mărimi pentru care constanta din relaţia (7) este diferită de zero pot fi denumite (generalizînd nomenclatura din teoria probabilităţilor) mărimi corelate (sau interdependente), iar cele pentru care constanta din relaţia (7) este zero mărimi necorelate (independente). Calitatea mărimilor de a fi corelate sau necorelate este o consecinţă atît a naturii mărimilor respective cît şi a proprietăţilor sistemului la care se referă. Aceleaşi mărimi pot fi corelate pentru un sistem şi necorelate pentru un alt sistem. Astfel mărimile : coordonată spaţială carteziană şi impuls cartezian în fizica statistică clasică, sînt necorelate pentru un gaz ideal şi sînt corelate pentru un sistem de particule al cărui hamiltonian nu poate fi separat într-o sumă de termeni dependenţi numai de coordonate şi numai de impuls. (Ar putea încolţi tentaţia de a considera coordonata şi impulsul pentru sistemele clasice şi sistemele cuantice din fizică drept un alt exemplu de genul amintit. Tentaţia aceasta trebuie temperată cu observaţia că pentru sistemele clasice şi cele cuantice mărimile coordonată şi impuls sînt definite în moduri diferite. În primul caz ele sînt mărimi riguroase pe cînd în al doilea caz ele sînt mărimi neriguroase — în sensul discutat mai sus). Mărimile referitoare la un acelaşi sistem pot forma cupluri corelate sau cupluri necorelate. De exemplu pentru un sistem cuantic o coordonată şi impulsul generalizat formează un cuplu corelat iar două coordonate formează un cuplu necorelat.

Credem că putem conchide din cele prezentate aici cu afirmaţia că relaţiile de incertitudine, definite în sensul relaţiei (7), au o valabilitate universală şi nu una restrictivă la clasa fenomenelor microcosmice descrise de mecanica cuantică. Analiza implicaţiilor relaţiilor de incertitudine, generalizate în sensul menţionat, în teoria generală a sistemelor pare a merita, cel puţin în principiu, efortul unor investigaţii detaliate.

BIBLIOGRAFIE

1. LANDAU, L. D., LIFŞIŢ, E. M., *Mecanica cuantică*, Bucureşti, Edit. tehnică, 1965.
2. OMELIANOVSKI, M. E., *Problemele filozofice ale mecanicii cuantice*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1958.
3. TUDOSESCU, I., *Determinismul şi ştiinţa*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971.
4. CĂLINA MARE, *Determinismul şi fizica modernă*, Bucureşti, Edit. politică, 1966.
5. GNEDENKO, B. V., *The Theory of Probability*, Moscow, Mir Publishers, 1969.
6. ZUBAREV, D. N., *Neravnovesnaia statisticeskaia termodinamika*, Moskva, Izd. Nauka, 1971.
7. LANDAU, L. D., LIFŞIŢ E. M., *Teoria cîmpului*, Bucureşti, Edit. tehnică, 1973.
8. MOLES A., *Teoria informaţiei şi estetica*, în V. Nemoianu, *Structuralismul*, Bucureşti, Editura pentru literatură universală, 1967.

CONCEPŢIA ŞI METODA SISTEMICĂ ÎN BIOLOGIA ACTUALĂ

DE

N. BOTNARIUC

În istoria ştiinţelor naturii modul de gîndire dominant într-o epocă dată, a fost totdeauna legat indisolubil de o anumită metodologie de cercetare a naturii. De pildă, în tot cursul evului mediu, marcat prin gîndirea mistică şi scolastică, a dominat *metoda scolastică* în încercările timide de a cerceta natura. Această metodă neştiinţifică, constînd doar în comentarea textelor permise, din păcate, nu a dispărut nici în zilele noastre.

Secolele XVI–XVIII reprezintă prima epocă de dezvoltare a cercetării ştiinţifice nemijlocite a naturii. Gîndirea metafizică mecanicistă a acestor secole a avut drept cauză şi totodată efect *metoda analitică* cunoscută mai apoi şi sub numele de *metoda carteziană*. Este prima metodă ştiinţifică de cercetare a naturii, necesară şi larg aplicată, dar insuficientă. Referindu-ne la domeniul biologic, esenţa acestei metode constă în analiza cît mai profundă (acest aspect se adînceşte pe măsura perfecţionării diferitelor tehnici) şi mai corectă a structurilor şi mecanismelor concrete ale diferitelor procese biologice. Acesta este şi meritul ei principal şi de aici rezultă necesitatea utilizării ei şi în prezent. Într-o lucrare recentă, Th. Dobzhansky şi E. Boesiger (7) numesc această metodă şi *reducţionistă* relevînd prin acest termen neajunsul ei principal: tendinţa de a explica însuşirile, legile întregului prin reducerea lor la legile, însuşirile părţilor componente.

Poate ar fi mai corect chiar să spunem că metoda analitică ignorează întregul şi-şi concentrează atenţia doar asupra părţilor. În epoca de dominare a ei, ea a determinat, pe de o parte, o impresionantă acumulare de material faptic, care treptat a dus la depăşirea însăşi a metodei, dar pe de altă parte, a dus la instaurarea fixismului şi a creaţionismului în biologie.

Trebuie menţionat că multe lucrări actuale ilustrează aplicarea, adesea unilaterală, a acestei metode, prin caracterul lor factologic adesea exclusiv, sau excesiv, depăşind necesităţile de fapt ale ştiinţei, prin încercări de a reduce legile biologice la cele fizice şi chimice, de a explica evo-

Rev. filoz., 20, *10*, p. 1129–1139 Bucureşti, 1973.

luția prin legi fiziologice, de a reduce fenomenele populaționale la cele individuale, iar pe acestea din urmă la cele de nivel molecular etc.

În secolul al XIX-lea secolul apariției și consolidării gîndirii evoluționiste, și în primele decenii ale secolului nostru această gîndire se concretizează în *metoda istorică* sau darviniană, cum o numesc autorii citați mai sus (7).

Esența ei constă în aceea că fiecare structură sau funcție biologică, fiecare mecanism concret ce caracterizează materia vie, sînt privite ca rezultat și moment ale unui proces de dezvoltare istorică a vieții. Prin această metodă se tinde la clarificarea valorii, a semnificației evolutive și totdată adaptative a structurilor și proceselor biologice. În timp ce metoda carteziană lămurește componența întregului, mecanismele proceselor, unele legități *actuale* de structură și funcționare, metoda istorică lămurește *originea acestor mecanisme* și semnificația lor în procesul evoluției.

Caracterul complementar al celor două metode — analitică și istorică — apare evident, iar aplicarea lor concomitentă ne apare ca necesară.

Această aplicare a dus la rezultate importante în dezvoltarea concepției evoluționiste, reprezentată în prezent prin neodarvinismul actual sau teoria sintetică a evoluției, ilustrată de lucrările unor mari biologi ca J. Huxley, I. Șmalgausen, B. Rensch, E. Mayr, G. Simpson, Th. Dobzhansky etc.

Concepția aceasta sintetizează datele esențiale din principalele domenii ale biologiei moderne. Ea include ca parte integrantă teoria genetico-matematică a selecției, fundamentată de Fisher, Haldane, Wright teorie care a permis abordarea studiului unor factori ai evoluției prin metode cantitative.

În această formă, reprezentînd de fapt o dezvoltare a ideilor concepției clasice darviniste, concepția sintetică a evoluției oferea soluțiile cele mai acceptabile marilor probleme ale evoluției. Totuși, destul de curînd, s-a făcut resimțită necesitatea unui nou punct de vedere, a unor noi poziții de abordare a problemelor, deoarece, cum arată de pildă I. Șmalgausen (1965), această concepție nu permite dezvăluirea mai profundă și mai completă a mecanismelor evoluției și nu reușește să cuprindă toată complexitatea legilor acestui proces.

Numeroși biologi, în ultimele 2—3 decenii, au resimțit deficiențele acestei concepții, ceea ce s-a concretizat în schimbări uneori subtile dar foarte importante în modul de înțelegere a acțiunii, a conținutului însuși al unor legi importante ale evoluției.

În primul rînd, există o anumită imprecizie a însăși noțiunii fundamentale a *evoluției*. Desigur că evoluția, ca transformare, este o însușire generală a materiei, atît a celei lipsite de viață, cît și a celei vii. Dar în sens strict biologic s-a resimțit necesitatea de a preciza concret obiectul evoluției. În domeniul biologiei această noțiune era aplicată de fapt la toate obiectele biologice — se vorbește despre evoluția organismelor (deci a indivizilor), de evoluția speciilor, a biocenozelor etc. Într-un anumit sens, pe cît de general pe atîta de vag, acest procedeu este valabil și corect, dar este evident că procesele la care se referă sînt *calitativ* diferite de la obiect la obiect: în cadrul organismelor individuale are loc dezvoltarea individuală (ontogenetică)—de la faza de celulă-ou pînă la cea de adult; în cazul populaţiilor sau al speciilor este vorba de transformarea adaptativă a speciilor în succesiunea generaţiilor (dezvoltarea filogenetică), iar în cazul biocenozelor este vorba de transformarea relaţiilor dintre specii, deci a structurii biocenozei. Aplicarea fără discernămînt a termenului de evoluţie duce la dificultăţi în adîncirea cercetărilor şi la confuzii. Aceasta a făcut ca, în ultimele decenii, biologi cum sînt Şmalgausen, Simpson, Dobzhansky, Zavadski şi alţii să scoată în evidenţă faptul că obiectul evoluţiei, purtătorul ei material, este reprezentat prin populaţii (specii). E. Mayr (10) chiar afirmă că această idee, reprezentînd esenţa a ceea ce numeşte el *gîndire populaţională* reprezintă cea mai importantă schimbare în gîndirea biologică din epoca postdarviniană.

De fapt noutatea, am îndrăzni să spunem revoluţionară, a acestei schimbări constă în elementele gîndirii sistemice care, pe această cale, pătrunde în concepţia evoluţionistă. Dar, ceea ce numeşte E. Mayr gîndire populaţională reprezintă doar o aplicare parţială, fragmentară, am putea spune empirică, impusă de unele fapte, a gîndirii sistemice, ceea ce, după cum vom vedea mai departe, determină limitarea ei, inconsecvenţe în aplicarea ei generalizantă.

Dar, această mutaţie în abordarea unor probleme a determinat schimbarea însăşi a noţiunilor de selecţie şi de adaptare. Obiectul selecţiei apare a fi populaţia, iar efectul selecţiei adaptarea, aceasta înţeleasă ca o însuşire caracteristică populaţiilor, speciilor şi nu indivizilor sau vreunui alt obiect biologic.

Concepţia genetico-statistică a evoluţiei acordă o importanţă cu totul minoră rolului pe care-l are dezvoltarea individuală în procesul evoluţiei. Or, dezvoltarea individuală reprezintă procesul prin care se realizează în fenotip informaţia genetică a genotipului. Este canalul prin care această informaţie se transmite către mediu, către ecosistem, dat fiind că fenotipul, ca purtător activ al vieţii, îşi desfăşoară activitatea caracteristică în ambianţa condiţiilor abiotice şi biologice ale ecosistemului dat.

De aici derivă şi faptul că organismul, ca individ cu rolul său activ, cu însuşirile sale particulare, cu experienţa individuală, dispare în concepţia statistică. Dacă acest procedeu poate fi valabil la organismele inferioare, unde rolul fiecărui individ în parte în viaţa populaţiei este neglijabil, la speciile evoluate lucrurile se schimbă. După cum arată cercetări ecologice şi etologice (K. Lorenz, N. Tinbergen etc.) la vertebrate, calităţile individuale capătă un rol important în existenţa populaţiei.

Aici selecţia pierde în bună măsură caracterul ei statistic şi capătă însuşirile unei legităţi dinamice.

Urmarea aceleiaşi concepţii este şi faptul că, pe de o parte, rolul relaţiilor cu mediul este subestimat şi adesea chiar neglijat, iar pe de altă parte, selecţia apare, într-un fel, doar ca o forţă exterioară, independentă de calităţile obiectului asupra căruia acţionează, deşi faptele arată că felul ei de acţiune diferă calitativ la populaţii aflate pe diferite trepte ale evoluţiei filogenetice. De aceea, de pildă, este aproape trecută cu vederea problema relaţiilor dintre individ şi populaţia căreia îi aparţine şi care reprezintă o parte importantă a mediului său de viaţă. Or, ecologia a dezvăluit numeroase mecanisme prin care populaţiile îşi reglează automat o serie de parametri esenţiali (ca numărul, structura) în funcţie de poziţia şi funcţia ei în biocenoză.

Toate aceste deficienţe ale concepţiei sintetice a evoluţiei, sesizate adesea chiar de reprezentanţii ei de seamă, au făcut, după cum am arătat, să se resimtă necesitatea unui nou punct de vedere, a unui nou mod de abordare a problemelor evoluţiei, punct de vedere care să permită depăşirea deficienţelor constatate şi să deschidă posibilitatea dezvoltării gîndirii evoluţioniste pe o nouă treaptă.

Analiza neajunsurilor amintite ca şi a altor aspecte ale concepţiei sintetice (neodarvinismul) actuale şi a încercărilor de a le depăşi arată că neajunsul principal constă în neglijarea unui aspect esenţial — acela al modului *cum este organizată materia vie.*

Concepţia sistemică şi teoria sistemelor au drept preocupare tocmai această latură a materiei şi de aceea poate fi şi denumită *concepţie şi teorie organizatorică.*

Noţiunea de *sistem*, apărută în cercetări de astronomie, a pătruns în fizică iar de aici în biologie — domeniu în care s-a născut *teoria generală a sistemelor, datorită în special lucrărilor lui L. von Bertalanffy*, care începînd cu anul 1934 ţinea lecţii la Universitatea din Viena.

La început, concepţia lui Bertalanffy cunoscută sub numele de *organismism* îşi concentrează atenţia mai ales asupra ideii de întreg, de integralitate. Apoi principiile acestei concepţii s-au lărgit.

În 1938, în prelegeri ţinute la universitatea din Chicago, este formulată pentru prima dată ideea teoriei generale a sistemelor, exprimată în lucrări publicate doar în 1945. Mutîndu-se în Canada, în 1949, el întemeiează o asociaţie pentru dezvoltarea „teoriei generale a sistemelor" şi totodată pune bazele unei publicaţii *„General Systems"* — organul asociaţiei la care colaborează oameni de ştiinţă din toate domeniile ştiinţelor naturii, subliniind astfel caracterul practic universal şi interdisciplinar al acestei concepţii.

Concepţia sistemică reprezintă o importantă bază a cercetării obiectelor biologice pe care le abordează ca integralităţi organizate.

Deşi concepţia are un caracter teoretic foarte general şi deci aplicabil în orice domeniu al ştiinţelor naturii, în biologie ea capătă o importanţă deosebită determinată de faptul că la sistemele biologice constatăm gradul cel mai înalt de organizare şi dezvoltare a integralităţii.

După mărturia specialiştilor în problemă (16), în momentul de faţă cînd ştiinţele biologice pătrund în cunoaşterea exactă, cantitativă a proceselor şi mecanismelor materiei vii, concepţia sistemică devine un mijloc de cercetare de cea mai mare însemnătate.

Potrivit acestei concepţiei, natura întreagă, vie sau lipsită de viaţă, este organizată în siteme. Astfel, aceste două noţiuni — *sistem* şi *organizare* — ocupă locul central. Sistemul, potrivit definiţiei lui Bertalanffy, fiind un ansamblu de elemente aflate în interacţiune, sau după o altă definiţie, un ansamblu de elemente identice sau diferite, unite prin conexiuni într-un întreg (1) reprezintă unitatea organizatorică a materiei.

Organizarea apare ca o însuşire generală şi inseparabilă a materiei aşa cum este şi mişcarea. Ce reprezintă organizarea şi care sînt implicaţiile acestor premise de principiu?

Organizarea unui sistem presupune două aspecte esenţiale : *structura* sistemului, pe de o parte, şi *funcţiile* lui, pe de altă parte, ca aspecte inseparabile.

Structura, noţiune atît de larg folosită de biologi, nu se rezumă doar la formă, la morfologie, la arhitectonica sistemului ci implică şi cunoaşterea *conţinutului*, adică a *interacţiunilor* dintre elementele morfologice, componente. În acest fel, studiul structurii unei populaţii trebuie să ducă nu numai la descifrarea componentelor ei, ci şi a relaţiilor dintre aceste componente, deci a conţinutului structurii. La rîndul său, *funcţia* unui sistem exprimă de fapt *relaţia sitemului dat cu sistemul superior* în care este integrat, adică exprimă activitatea desfăşurată de sistemul dat prin care acest sistem contribuie, concură la menţinerea sistemului superior, la îndeplinirea funcţiilor esenţiale ale acestuia. Funcţia reprezintă aşadar rolul, activitatea desfăşurată de un element component, ducînd la menţinerea sistemului în care este integrat. De exemplu funcţia unui organ în cadrul organismului exprimă rolul organului respectiv în viaţa organismului.

Studiul organizării ridică problema criteriilor, a principiilor după care poate fi apreciat gradul de organizare al unui sistem biologic, deci însăşi evoluţia organizării sistemelor.

A. I. Setrov (1971) formulează *trei principii organizatorice*, care exprimă trepte, momente, etape diferite în organizarea sistemelor biologice. *Primul* este *principiul acumulării cantitative a componentelor* care ,,reflectă necesitatea ca pentru apariţia chiar a celui mai simplu sistem să coexiste elemente de acelaşi fel (desigur relativ de acelaşi fel) în interacţiune, prin însuşi faptul coexistenţei lor'' (p. 144). Aici apare pe primul plan aspectul structural al organizării care se manifestă ca un proces de polimerizare, de multiplicare a unor componenţi de acelaşi fel legaţi între ei. ,,Aici momentul funcţional este exprimat încă slab, deşi pentru apariţia unei organizări se constată, ca fapt, necesitatea prezenţei unor elemente capabile de interacţiune. Acest aspect arată în esenţă condiţia fundamentală a apariţiei şi existenţei organizării''.

Numeroase fapte biologice pot ilustra acest principiu. De pildă în evoluţia formelor monocelulare spre cele pluricelulare, în seria volvocalelor, după cum arată A. A. Zahvatkin (1949) la baza seriei stau forme alcătuite din 4 celule (*Gonium sociale*) sau 8 (*Eudorinella*, *Stephanosphaera*). Din punct de vedere al organizării, aceste colonii reprezintă mai curînd nişte agregate în care indivizii nu se deosebesc între ei, nu prezintă diferenţieri, fiecare individ este capabil să se înmulţească, iar legătura între ei este asigurată printr-o masă gelatinoasă sau printr-o membrană. În cazul separării din colonie, fiecare celulă este capabilă de existenţă de sine stătătoare.

Al *doilea principiu* este cel al *actualizării funcţiilor* care ,,reflectă necesitatea diversificării însuşirilor în funcţionalitatea lor, pentru conservarea sistemului în condiţii complexe (totdeuna relativ complexe) ale existenţei'' (*ibid.*, p. 144—145). În evoluţia filo-şi ontogenetică acest principiu se realizează prin procesul de diferenţiere a unor elemente iniţial omogene, ceea ce duce la o mare diversitate de însuşiri funcţionale, deci a căror funcţionalitate concură în mod necesar la conservarea sistemului integrator, a integralităţii sistemului superior.

Continuînd exemplul anterior al seriei volvocalelor, constatăm că la formele alcătuite din peste 16 celule (indivizi) încep să apară diferenţieri morfo-biologice de grupuri de celule, specializarea lor treptată în îndeplinirea unor funcţii (senzoriale, locomotorii, reproductive, nutritive) care concură la dezvoltarea şi păstrarea integralităţii coloniei ca întreg, colonie ce capătă însuşiri ale unui organism pluricelular.

Al treilea principiu — al *concentrării funcţiilor*, ,,reflectă necesitatea coordonării a înseşi funcţiilor elementelor componente, arătînd totodată esenţa acestei coordonări. Pentru ca funcţiile să nu fie în contradicţie una faţă de alta şi, deci, pentru ca ele să nu se transforme în disfuncţii, trebuie să fie orientate către menţinerea unei funcţii cu caracter mai general, cu alte cuvinte, funcţiile elementelor izolate trebuie să fie concentrate spre îndeplinirea funcţiei principale a întregului. În dezvoltarea organismelor acest principiu se realizează prin integrarea ţesuturilor şi a organelor diferenţiate şi prin apariţia sistemelor de reglare'' (*ibid.*, p. 145).

Aceste principii organizatorice reprezintă de fapt generalizarea unor legităţi constatate mai înainte de biologi.

Astfel, de pildă I. I. Şmalgausen (1964) arată că evoluţia sub aspectul ei morfofuncţional se bazează pe unele principii generale : *polimerizarea*, adică creşterea numărului componentelor de acelaşi fel, *diferenţierea*, adică specializarea diversificată a acestor componente, şi *integrarea* deci coordonarea şi reunirea funcţiilor lor într-o organizaţie integră.

Structuralitatea şi funcţionalitatea apar deci ca elemente esenţiale ale concepţiei sistemice. Din ele decurge un alt principiu important legat de organizarea sistemelor. Orice sistem este alcătuit din elemente componente (subsisteme) ale căror interacţiuni şi funcţii concură la conservarea şi buna funcţionare a sistemului integrator. La rîndul său acest sistem intră ca parte componentă (subsistem) în structura unui sistem superior, mai cuprinzător. Prin urmare, *organizarea sistemică implică în mod necesar o ierarhizare a sistemelor.*

Trăsăturile amintite sînt comune tuturor sistemelor deschise — vii şi nevii. Delimitarea şi definirea riguroasă a sistemelor biologice faţă de sistemele lipsite de viaţă este dificilă, neexistînd în prezent o definiţie strictă, riguroasă a sistemelor biologice. Examinarea atentă a însuşirilor sistemelor biologice (4), la care nu ne putem opri aici, arată că la aceste sisteme trăsăturile comune cu cele nebiologice capătă dimensiuni noi şi pe lîngă aceasta apar unele însuşiri proprii numai lor. Examinarea acestor însuşiri permite caracterizarea *sistemelor biologice* drept *sisteme deschise informaţionale care datorită modului lor de organizare au capacitatea de autoconservare, autoreproducere, autoreglare a propriilor stări şi de autodezvoltare de la forme simple spre cele complexe de organizare ; ele au un comportament antientropic şi finalizat care le asigură stabilitatea în relaţiile lor cu alte sisteme.*

Însăşi această caracterizare, în care organizarea, implicînd ierarhizarea sistemelor, caracterul informaţional autoreglabil şi finalizat al sistemelor biologice, apar ca trăsături esenţiale, arată că teoria sistemică în biologie este strîns legată în dezvoltarea ei de dezvoltarea ciberneticii şi implicit a teoriei informaţiei. Cercetările în acest domeniu, al dezvoltării teoriei sistemice în biologie, capătă un pregnant caracter interdisciplinar. Această legătură rezultă din faptul că pe baza principiilor teoriei sistemice devine posibilă modelarea sistemelor biologice şi a comportamentului acestora. Modelarea permite studiul ştiinţific, experimental al organizării şi funcţionării sistemelor biologice ierarhizate.

Studiul organizării ierarhice a sistemelor biologice, a comportamentului lor în cadrul acestei ierarhii, ridică multiple şi dificile probleme, cu numeroase implicaţii. Una din aceste probleme, încă incomplet rezolvată, este însăşi stabilirea nivelurilor de organizare a materiei vii. Pentru a clarifica problema trebuie făcută precizarea unor noţiuni fără de care se face loc unor confuzii în înţelegerea problemei esenţiale.

Este vorba de *niveluri de integrare* ale materiei vii şi *niveluri de organizare*. *Nivelurile de integrare* reprezintă întreaga ierarhie de sisteme, indiferent dacă sînt lipsite de viaţă sau vii, integrate într-un sistem dat. Astfel, într-un organism sînt *integrate* sisteme foarte diferite, începînd de la cele atomice şi moleculare pînă la organe sau sisteme de organe. La rîndul său, organismul ca sistem este integrat în populaţie, aceasta în biocenoză, care la rîndul său este integrată în biosferă etc. De pe această poziţie, ierarhia nivelurilor din natură (deci, atît a celor biologice cît şi nebiologice) poate fi prezentată ca o ierarhie liniară — reprezentată printr-o singură serie de sisteme din ce în ce mai complexe. De pe aceste poziţii, de pildă, nivelul molecular reprezintă un nivel de integrare al materiei vii.

Nivelurile de *organizare* ale materiei vii sînt reprezentate *doar prin sisteme biologice*. Un nivel poate fi definit ca *ansamblu de sisteme biologice echivalente cu caracter de universalitate*, deci cuprinzînd, în fiecare nivel dat, întreaga materie vie fără excepţii (4).

Din acest punct de vedere, forma elementară şi totodată universală de existenţă şi deci de organizare a materiei vii este *organismul individual*, indiferent pe ce treaptă de organizare, de evoluţie se află : organism precelular, monocelular, colonial pluricelular mai simplu sau foarte complexe. În această perspectivă, elementele componente (subsistemele) unui individ nu reprezintă nivele de organizare ale materiei vii, ci doar nivele de integrare.

Din motivele arătate, linia ierarhică a nivelurilor de organizare a materiei vii nu poate fi încadrată în seria liniară a nivelurilor de integrare a sistemelor naturale.

Stabilirea nivelurilor de organizare a materiei are o deosebită importanţă pentru biologie. Nu e vorba de o ierarhizare oarecare, ci de cunoaşterea acestor niveluri ca reprezentînd *forme calitativ diferite ale mişcării biologice a materiei*, avînd legi proprii, contradicţii proprii, anumite relaţii concrete cu nivelurile precedente şi succedente.

Din acest punct de vedere distingem patru niveluri de organizare ale materiei vii : 1) nivelul individual, reprezentat prin sisteme individuale, indiferent de treapta lor de evoluţie; 2) nivelul populaţiei sau al speciei, reprezentat prin sisteme populaţionale sau ale speciilor ; 3) nivelul biocenotic, reprezentat prin biocenoze şi 4) nivelul biosferei (4,20).

Sistemele biologice din toate nivelurile de organizare posedă toate însuşirile menţionate în caracterizarea dată mai înainte, dar care se manifestă, la fiecare nivel, prin legi şi însuşiri proprii.

Metabolismul, ca proces fiziologic, apare ca însuşire, chiar lege esenţială specifică sistemelor individuale. Fenomenele variabilităţii însuşirilor ereditare, variaţia fenotipică, reglajele fiziologice-consecinţe ale metabolismului, apar şi ele ca fenomene de nivel individual.

Selecţia naturală, ca dealtfel şi cea artificială, exercitîndu-se asupra colectivităţilor de organisme (de aici, caracterul ei statistic mai mult sau mai puţin accentuat) apare ca o lege specifică populaţiilor-speciilor. De aici, evoluţia apare şi ea ca o însuşire a populaţiilor şi nu a indivizilor izolaţi, ca şi adaptarea. Relaţiile din interiorul speciei apar în această lumină ca relaţii, pe de o parte, dintre subsistemele populaţiei (elementele componente-indivizii, grupări de indivizi), pe de altă parte, aceste relaţii se resfrîng asupra raporturilor dintre legile individuale şi cele ale speciei.

La rîndul său, biocenoza este caracterizată prin relaţii dintre diferite specii, relaţii trofice sau de altă natură.

Metoda sistemică în biologie, constînd în abordarea studiului vieţii de pe poziţiile concepţiei sistemice, capătă o considerabilă valoare explicativă, permiţînd abordarea de pe noi poziţii a unor probleme de mare complexitate. Nu ne vom opri decît foarte scurt asupra unora dintre ele, care ne apar mai importante. De pildă asupra problemei *relaţiilor dintre sisteme de niveluri diferite.*

Contrar metodei carteziene care încearcă să reducă legile (însuşirile) întregului la însuşirile părţilor componente, metoda sistemică explică fenomenele de la un nivel dat prin fenomenele, legile nivelului superior, fără a neglija specific, sistemului dat. Acest lucru a fost bine exprimat de către D. F. Bradley (6) specialist în biologia moleculară, la un simpozion ţinut în 1966 şi consacrat problemelor teoriei sistemice. Vorbind despre modelare ca mijloc de analiză a sistemelor ierarhizate, el subliniază că un model formulat în limbajul aceluiaşi nivel de rezoluţie la care au fost obţinute datele care stau la baza lui, reprezintă de obicei o simplă descriere şi nu o explicaţie a datelor. Din contra, el capătă valoare explicativă atunci cînd este formulat în termenii unui nivel superior celui la care s-au făcut observaţiile.

Aceasta înseamnă că specificul organizării unui sistem dat — deci al structurii şi al funcţiei (înţeleasă ca rol îndeplinit în cadrul sistemului succedent) îşi relevă întreaga sa semnificaţie numai dacă este examinat prin prisma relaţiilor cu nivelul ierarhic superior.

Esenţa acestor relaţii constă în faptul că procesele care se desfăşoară la un anumit nivel sînt ,,apreciate'' de către sistemul de nivel superior. Necesitatea acestei ,,aprecieri'' apare din faptul că un fenomen produs la un nivel dat conform legilor specifice acestui nivel, este obiectiv întîmplător faţă de sistemul superior, putînd să corespundă sau nu legilor de organizare, funcţiilor esenţiale ale acestuia. Astfel, mutaţia ca fenomen individual apare ca întîmplătoare în privinţa valorii ei pentru specia dată. ,,Aprecierea'' constă în faptul că funcţionarea sistemului dat este pînă la urmă controlată şi orientată de către mecanismele de control ale sistemului succedent, în aşa fel încît să corespundă legilor existenţei acestuia, să concure la menţinerea lui.

Astfel, ,,aprecierea'' valorii mutaţiei este făcută de legile speciei, în primul rînd de selecţie, fiind apreciată contribuţia mutaţiei date la viaţa populaţiei. La rîndul lor, modificările ce se produc la nivelul populaţiilor, ca de pildă schimbări în prolificitate, în număr, densitate etc., fiind întîmplătoare (relativ întîmplătoare) faţă de necesităţile biocenozei, sînt „apreciate" de către legile acesteia prin relaţiile dintre specii şi cu ecosistemul întreg, menţinînd aceste modificări în limitele compatibile cu existenţa biocenozei, deci orientînd în mod corespunzător acţiunea selecţiei naturale.

Revenind asupra a cea ce se numeşte gîndire populaţională şi care a însemnat un pas important pe calea dezvoltării evoluţionismului, putem aprecia că ea reprezintă de fapt o aplicare inconştientă şi, de aici, în mod inevitabil, inconsecventă, a gîndirii sistemice. Vom ilustra aceasta prin modul de abordare a unora dintre problemele speciei.

Majoritatea definiţiilor actuale ale speciei — şi dintre acestea cea mai răspîndită şi mai larg acceptată este cea a lui E. Mayr (10), unul dintre promotorii gîndirii populaţionale —, sînt bazate pe capacitatea de încrucişare între indivizii din aceeaşi specie şi pe lipsa acestei capacităţi la indivizii aparţinînd unor specii diferite. Aceste definiţii (şi ele reflectă o concepţie despre specie) se bazează deci pe criteriul sexualităţii. Acest mod de a concepe specia duce la concluzia că speciile agame — atît primare, cît şi secundare — nu pot fi încadrate în categoria de specie, ceea ce face ca o serie de biologi să afirme chiar că ele nu sînt specii, că sînt forme extraspecifice (bineînţeles termenul acesta nu spune nimic).

Greşeala acestui mod de a aborda problema constă în aceea că în loc de a lua drept criteriu al delimitării speciei funcţia principală a indivizilor în viaţa speciei — *reproducerea* —, definiţiile sexualiste se bazează pe *una din modalităţile* prin care se realizează această funcţie.

Această limitare nefirească are însă şi alte implicaţii. Procesul sexual, — prin recombinări genetice — fiind cea mai importantă sursă de variabilitate ereditară, speciile agame, lipsite de procesul sexual, sînt considerate ca lipsite de variabilitate. Mai mult, populaţiile lor sînt considerate ca total izolate, deoarece lipsind procesul sexual, fluxul genetic între populaţii este considerat ca inexistent. Chiar în interiorul unei populaţii agame, lipsind posibilitatea încrucişării între indivizi, lipseşte factorul integrator cel mai important al populaţiei. De aceea, asemenea populaţii sînt adesea considerate doar ca agregate de linii (clone), paralele, fără vreo legătură între ele. Practic, asemenea agregări nici nu mai pot fi considerate ca populaţii.

Metoda sistemică, aplicată cu mai multă consecvenţă, permite înlăturarea, principială cel puţin, a unora dintre aceste dificultăţi.

Dacă privim variabilitatea nu numai ca un fenomen strict individual, ci, — ţinînd seama că ea afectează toţi indivizii unei populaţii — o privim din punctul de vedere al funcţiei ei, deci al rolului ei în cadrul populaţiei, apare evident că ea are rolul de creare a diversităţii intrapopulaţionale, a eterogenităţii sistemului populaţional, fapt care sporeşte capacitatea de supravieţuire a populaţiei. Această trăsătură eterogenitatea — poate fi realizată pe diferite căi : genotipic, fenotipic, ecologic. Procesul sexual este unul dintre mijloacele (e drept, poate cel mai important) de realizare a acestei trăsături.

Studiul populaţiilor agame, la plante şi animale —, arată că *amplitudinea* variabilităţii lor — datorită diversităţii clonale — este adesea chiar mai mare decît la speciile sexuate ; puterea lor de concurenţă este adesea considerabilă, ele eliminînd, în multe împrejurări, formele apropiate sexuate.

Această situaţie se datorează faptului că selecţia, avînd ca obiect de acţiune nu indivizi izolaţi, ci populaţii integrale, va acţiona în sensul formării şi menţinerii celei mai avantajoase *componenţe clonale* a populaţiei, componenţă care să asigure în cele mai bune condiţii utilizarea resurselor mediului.

Observaţiile şi experienţele arată că fiecare clonă sau biotip, luate separat, nu pot exista de sine stătător vreme îndelungată, ele nu pot face faţă condiţiilor complexe ale ecosistemului dat. Numai complexe de forme, care nu reprezintă un amestec întîmplător, ci au o anumită organizare — pot persista un timp nedefinit. Tocmai această *structură clonală este rezultatul acţiunii selecţiei.* Integralitatea unei asemenea populaţii este determinată de factori ecologici, constînd în esenţă în complementaritatea ecologică a structurii şi a funcţiilor clonelor componente.

De pe aceste poziţii dispare şi necesitatea absolută a procesului sexual pentru circulaţia informaţiei genetice. Încrucişarea este calea de schimb de informaţii *între indivizi,* dar nu e absolut necesară pentru schimbul de informaţii între populaţii. Prin migraţiuni de la o populaţie agamă la alta — componenţa clonală a acestor populaţii se poate îmbogăţi (deci şi patrimoniul lor genetic) sau din contra poate sărăci. Persistenţa unei noi clone, înmulţirea ei, proporţiile faţă de clonele existente vor depinde de avantajele sau dezavantajele aduse de ea. Deci şi aici structura genetică a populaţiei va fi elaborată prin acţiunea selecţiei, drept consecinţă nu a recombinărilor genetice pe cale sexuată, ci a fenomenului pe care l-am putea numi recombinare genetică populaţională, avînd esenţă ecologică.

Corelaţiile generale dintre sistemele biologice de niveluri diferite de organizare, în care funcţionarea unui sistem dat este coordonată şi orientată prin mecanismele de reglare ale sistemului succedent, faţă de care sînt subordonate, oferă o explicaţie firească şi multor altor fenomene, care de pe poziţiile nivelului la care se produc devin inexplicabile. Vom aminti în acest cadru formaţiunile morfologice hipertelice, deci care „depăşesc" rostul lor în viaţa indivizilor, unele funcţii în aparenţă hipertelice, comportamente neobişnuite, fenomene de agresiune intraspecifică, fenomene care, toate, se soldează adesea cu anumite pierderi de indivizi, dar care sînt utile pentru supravieţuirea speciei (3).

Din această perspectivă, examinarea relaţiilor ierarhice ale sistemelor biologice, care, după cum am arătat, funcţionează după principii cibernetice, oferă o explicaţie directă a finalităţii în biologice.

Von Brücke (citat de Davis — 1961), exprimîndu-se foarte plastic asemuieşte teleologia cu o doamnă fără de care nu poate trăi nici un biolog, dar cu care îi este ruşine să apară în societate. De aceea G.S. Pittendrigh (1958) a propus să se schimbe numele acestei doamne din teleologie în *teleonomie,* pentru a înlătura bănuiala că un biolog, vorbind de teleologie, ar înclina de fapt către teologie.

Termenul acesta de teleonomie exprimă tocmai caracterul finalizat al comportării sistemelor biologice. În termenii concepţiei sistemice, comportamentul finalizat apare ca un rezultat necesar al mecanismelor cibernetice de autocontrol ale sistemelor şi ca rezultat al subordonării şi coordonării legilor unui sistem faţă de legile sistemelor ierarhic superioare.

În felul acesta, concepţia şi metoda sistemică, abordînd studiul organizării materiei vii, deschid perspective noi şi largi în dezvoltarea gîndirii biologice moderne.

BIBLIOGRAFIE

1. ANOSOV, N. M. *Modelirovanie mișleniia i psihiki*, Kiev, 1965.
2. BERTALANFFY, L. VON *Problems of life*, New York, 1952.
3. BOTNARIUC, N. *La question des prétendues hypertélies*, în „Travaux du Muséum Gr. Antipa", *4*, 1963.
4. BOTNARIUC, N. *Principii de biologie generală*, București, 1967.
5. BOTNARIUC, N. *Caracterul autoreglabil al evoluției*, în „Progresele științei", *6*, nr. 10, 1970, p. 447–452.
6. BRADLEY, D. F. *Mnogourovnevie sistemi v biologhii*. Trad. din engleză. În culegerea *Teoria sistem i biologhiia*, Moskva, 1971, p. 59–90.
7. DOBZHANSKY, TH., BOESIGER E. *Essais sur l'évolution*, Paris, 1968.
8. HUXLEY, J. S. *L'évolution en action*, Paris, 1956.
9. LORENZ, K. *L'agression, Une histoire naturelle du mal*, Paris, 1969.
10. MAYR, E. *Animal Species and Evolution*, Massachusetts, 1963.
11. MESAROVIC, M. D. *Teoria sistem i biologhiia. Tocika zreniia teoretika*. Trad. din engleză, Moskva, 1971, p. 90–128.
12. PITTEADRIGH, G. S. *Behavior and Evolution*, Yale Univ. Press, 1958.
13. RENSCH, B. *Neuere Probleme der Abstrammungslehre*, Stuttgart, 1954.
14. ȘMALGAUSEN, I. I. *Evoluțiia v svete kiberneliki*, în „Problemi kibernetiki", vol. 13, 1965, p. 195–201.
15. ȘMALGAUSEN, I. I. *Factori evoliuții*, Moskva, 1968.
16. SETROV, M. I. *Organizațiia biosistem*, Leningrad, 1971.
17. SIMPSON, G. G. *The major Features of Evolution*, New York, 1953.
18. TINBERGEN, N. *An objectivistic study of the innate behaviour of animals*. Bibliotheca biotheoretica series D, vol. I, pars. 2, Leiden, 1942.
19. WATERMAN, T. H. *Teoria sistem i biologhiia*. Tocika zreniia biologa. În culegerea *Teoriia sistem i biologhia*, trad. rusă, Moscova, 1971, p. 7–59.
20. ZAHVATKIN, A. A. *Sravnitelnaia embriologhiia nizșih bespozvonocinth*, Moscova, 1949.
21. ZAVADSKI, K. M. *Teoriia vida*, Leningrad, 1961.

TEORIA BIOSTRUCTURII – SEMNIFICAȚIE ȘI VALOARE

DE

FLORIN FELECAN

În ultimele decenii cunoașterea sistemelor biochimice a înregistrat peformanțe remarcabile. A devenit de acum un „fapt clasic" sinteza abiogenă a diverșilor aminoacizi în care se pleacă de la micromolecule activate prin descărcări electrice (S. Miller) sau radiații UV (A. Pasînski, T. Pavlovskaia etc.) — experiment care a confirmat, printre altele, însemnătatea deosebită a interacțiunii dintre substanța chimică și cîmpul electromagnetic în modelarea sintezei naturale de compuși organici. Tot pe cale abiogenă, pornindu-se de la polifosfați au fost sintetizate numeroase combinații cvasiproteinice și polinucleotidice (G. Schramm ș.a.), precum și acidul adenosintrifosforic — ATP (K. Ponamperuma) — compus care reprezintă, după expresia lui A. I. Oparin — „valuta energetică" a tuturor organismelor actuale. O poziție centrală au dobîndit în biochimia actuală acizii nucleici. Elucidarea structurii stereochimice a ADN (Watson și Crick), a rolului său de principal depozitar al informației genetice și de dispecer în procesele metabolice, i-au permis lui Ritch să postuleze că lanțurile polinucleotidice au putut să apară printr-o cataliză *nefermentativă*, mai mult, că tocmai ele sînt acelea care — pe baza unei replicări autocatalizate — au premers și au determinat sinteza lanțurilor polipeptidice specifice dotate cu caracteristici catalitice superioare.

În acest răstimp a devenit o evidență faptul că viața a putut să apară și să se dezvolte numai datorită unor molecule organice cu stări de excitare de durată lungă și, de asemenea, că *delocalizarea* electronică este o însușire caracteristică a tuturor entităților funcționale fundamentale ale celulei : acizi nucleici, fosfați macroergici, precum și proteine în general și coenzime în particular (B. Pullman). Aspecte interesante — mai mult sau mai puțin valide — au fost relevate în cadrul biofizicii de abordarea termodinamică modernă a sistemului biologic ca sistem deschis (I. Prigogine).

Este de remarcat însă că majoritatea acestor împliniri se înscriu totuși pe acea porțiune a traiectoriei cunoașterii care este situată *dincoace*

Rev. filoz., 20, *10*, p. 1141–1150 București, 1973.

de sistemul biologic, ele permiţînd o tratare explicativă a sistemelor moleculare. În caracterizarea sistemului viu continuăm să rămînem în bună măsură la nivelul descriptiv. Spre exemplu, oricît s-ar discuta — pro sau contra — despre teza lui I. Prigogine după care viul se dezvoltă în direcţia slăbirii metabolismului specific (raportat la unitatea de biomasă), nu trebuie scăpat din vedere faptul că dincolo de acest aspect, nu lipsit de însemnătate, îşi aşteaptă totuşi dezlegarea o întrebare care ţine de o esenţă mai profundă : din ce cauză există metabolismul însuşi? Asemenea probleme aduc în centrul atenţiei o chestiune metodologică de importanţă majoră vizînd *valoarea concepţiei moleculare ca instrument de cunoaştere a viului*. Oare teoria sistemelor moleculare îşi păstrează forţa euristică şi în confruntarea infinit mai complexă cu sistemul biologic, cu materia vie? Autori dintre cei mai competenţi au scos adesea în evidenţă faptul că structurile studiate de biologie sînt structuri *sui generis*, care nu au un corespondent în natura anorganică şi, de asemenea, că pentru a aborda eficient problematica sistemului biologic este poate nevoie de o reînnoire a fizicii şi a chimiei. Astfel de opinii au revenit obsesiv în literatura ştiinţifică din ultimul deceniu fără ca prin ele să se asume direct răspunderile unei teoretizări ample a situaţiei create, ale modificării profunde a metodologiei moleculare predominantă în biologia contemporană, *nesesizîndu-se modalitatea concretă în care ar putea fi depăşită molecula*. Este meritul academicianului Eugen Macovschi — autorul teoriei biostructurii — de a se fi apropiat de această problematică subtilă cu disponibilităţile chimistului organician şi ale biochimistului, pe de o parte, ale dialecticianului de performanţă pe de alta.

DINCOLO DE MOLECULĂ

În tentativa de depăşire a moleculei ne-ar putea întîmpina fie : 1) *neantul* (aici putînd fi încadrat punctul de vedere al acelor autori care, asemenea savantului sovietic A. A. Markov, contestă legilor biologice conţinutul lor obiectiv, specific) fie 2) *o realitate extrem de subtil structurată, o realitate biologică*, pentru a cărei prospectare instrumentul fizico-chimic actual s-ar putea dovedi, în ciuda sofisticării sale, insuficient de sensibil, deci susceptibil de perfecţionări deocamdată imprevizibile.

Din această alternativă, acad. Macovschi* consideră că unica variantă acceptabilă din punctul de vedere al materialismului dialectic este cea de a doua : postularea existenţei, dincolo de scheletul chimic propriu-zis, cu o alcătuire şi o funcţionalitate specific moleculară, a unei alte structuri, suprapuse, în care *molecula este în acelaşi timp presupusă şi depăşită*. O depăşire dialectică a cărei consecinţă directă este crearea unui cadru metodologic nou, menit să permită sesizarea acelui *quid proprium* al materiei vii care „... nu numai că a rămas încă necunoscut dar nici nu poate fi abordat şi înţeles de pe poziţiile concepţiei moleculare”.

---

* În continuare citatele pe care le reproducem în articol sînt extrase din monografia *Biostructura* de E. Macovschi, Bucureşti, Edit. Acad. R.S.R, 1969.

Instrument *sine qua non* în studiul sistemelor prebiologice, concepția moleculară nu putea fi extinsă dincolo de sfera sa normală de competență fără a risca să etaleze generalități mai mult sau mai puțin banale cum este această definiție „clasică" dată vieții: „un ansamblu coordonat de reacții comandate de un mecanism antoreglator". Sesizînd precaritatea metodologică a situației, noua teorie introduce în știință un concept nou — *biostructura*, ca structură purtătoare a proprietăților biologice, fizice și chimice pe care le manifestă viul. „Cum această structură există numai în viu și este specifică numai viului noi am denumit-o biostructură. Astfel se conturează ideea că viața fără biostructură nu este de conceput sau, prin parafrazare, sînt vii numai sistemele în care există biostructura".

Fiind altceva decît structura chimică, biostructura nu trebuie confundată nici cu structura morfologică a celulelor „...de vreme ce aceasta din urmă continuă să existe și după moartea celulelor, pe cînd biostructura, conform definiției, nu poate exista în materialul biologic mort". Se poate înțelege acum „... de ce biostructura nu poate fi sesizată prin microscopia optică sau electronică în condițiile actuale de cercetare: prin aplicarea tehnicilor curente ale acestor metode (fixarea, secționarea, tratarea cu diferiți reactivi, colorarea etc.) se ajunge la cercetarea materialului biologic omorît, în care biostructura nu mai există".

În timp ce materia nevie este în esența ei moleculară, „materia biostructurată nu are esența moleculară. De aici rezultă că moleculele diferitelor substanțe, devenind componente ale biostructurii, își pierd specificul lor de molecule... Prin urmare, la formarea materiei biostructurate participă în fond aceleași particule materiale pe care le găsim și în materia nevie, dar aflate în altă stare decît moleculele obișnuite".

TEMEIURI BIOCUANTICE

Dat fiind faptul că particulele materiale (în esență — moleculele) implicate în edificarea chimică a biostructurii ne sînt cunoscute, stările posibile ale acestora pot fi relativ ușor prezumate — fiind vorba despre sisteme și procese cuantice. De asemenea, întrucît „... integrarea în materia biostructurată a diferitelor substanțe, ca proteine, acizi nucleici, fosfolipide și altele nu implică modificarea structurii lor chimice", ceea ce face posibil ca la desprinderea din biostructură aceste substanțe să-și recapete integral structura moleculară inițială, putem presupune că în procesele care se petrec în biostructură nu sînt angajate forțe care să pericliteze integritatea legăturilor *sigma* din aceste molecule. Astfel, în vreme ce electronilor angajați în legături *sigma* (electroni σ) le revine rolul de conservare a structurilor primare (chimice) este rezonabil să admitem că pe fondul acestei stabilități, *în funcționalitatea biostructurii un rol de prim rang revine electronilor de tip n și* π (*ai eteroatomilor și ai legăturilor multiple*) — *electroni delocalizați pe întreaga biostructură.* Se poate afirma că, într-o primă aproximație, pentru structura chimică obișnuită, relativ predominant este caracterul de particulă (substanță) în timp ce biostructura se remarcă printr-o pronunțată amplificare a caracterului ondulatoriu (de cîmp). Aceasta constituie o explicație posibilă a faptului că „în interiorul biostructurii componentele unite prin legături corelative, își pierd specificul de molecule și autonomia și de aceea materia biostructurată se prezintă ca o formațiune de natură continuă și cu caracter unitar".

Un asemenea tip de organizare materială complexă, în care molecula, ca particulă fundamentală implicată în edificarea biostructurii, este deopotrivă presupusă și depășită, a fost reprezentat grafic (fig. 1) reliefîndu-se structura stratificată a sistemului material biostructurat și luîndu-se ca argument principal starea energetică (electronică) a acestuia.

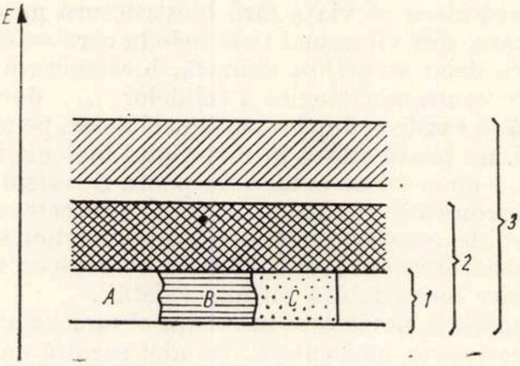


Fig 1.

NOȚIUNI FUNDAMENTALE

După cum unitatea elementară a structurii chimice este *legătura*, în cazul biostructurii detaliul elementar de structură („atomul structural") este *biolegătura*, care se stabilește între componentele acesteia, componente pe care le vom numi *„biomeri"*.

În mod natural, inserția teoriei biostructurii în știința despre viu este însoțită de o serie de mutații în conținutul unor noțiuni fundamentale. Așa de exemplu, *protoplasma vie* este caracterizată în noua concepție printr-o structură complexă în care istoria — sub forma unei organizări perfecționate a sistemului sau subsistemului material — este în mai mare măsură prezentă. Teoria biostructurii atribuie ansamblului protoplasmatic o constituție calitativ diferită :

1. *materia biostructurată* — ca o formațiune de natură continuă, reflectînd particularitățile biolegăturilor și

2. *soluția intraplasmatică* — materia nevie, moleculară, discontinuă, reflectînd caracterul saturat, discret al legăturii chimice obișnuite.

Viul apare așadar ca o „... unitate dialectică a materiei biostructurate și a materiei nevii intraplasmatice". Această distincție principială permite ca în raport cu matricea funcțională a celor două nivele de organizare să se conceapă într-un mod nou și alte noțiuni fundamentale. Astfel, *asimilația* semnifică în esență procesul creării de biolegături marcînd saltul de la neviu (moleculă) la viu (biomer), conținutul *dezasimilației* fiind dat de procesul *inaugurat* prin desfacerea biolegăturilor. Distincția dintre *metabolism* și *biochimismul celular* devine în acest caz distincția dintre un proces caracteristic formațiunii biostructurate a celulei implicînd, în principiu, restructurarea sistemului de biolegături și un proces localizat îndeosebi (dar nu exclusiv) în soluția intraplasmatică angajînd restructurarea legăturilor chimice propriu-zise.

Termenul de „nivel de organizare", pe care îl vom preciza mai departe, nu a fost utilizat întîmplător : prin ivirea concepției biostructurale spectrul sistemelor materiale considerat de teoria generală a sistemelor se lărgește inevitabil : între *moleculă* (și similare) și *celulă* se înscrie un tip nou de organizare materială cu o integralitate specifică — biostructura. În acest mod trecerea de la neviu la viu capătă un conținut nou, celula apărînd ca sediul unei sinteze dialectice, superioare, a două formațiuni materiale subiacente care se neagă și se presupun cu necesitate una pe cealaltă. Corespunzător, întreaga problematică a modelării procesului de apariție a vieții își va redistribui atenția în funcție de noile aliniamente teoretice.

LOCUL BIOSTRUCTURII ÎN SERIA IERARHICĂ A SISTEMELOR MATERIALE

Stabilirea locului biostructurii în seria ierarhică a sistemelor materiale necesită unele precizări prealabile, cu atît mai mult cu cît însăși concepерea și definirea „nivelului de organizare" este în prezent departe de a fi satisfăcătoare, datorită unor omisiuni și confuzii care ne îndreptățesc să afirmăm că această teorie (a sistemelor) posedă ea însăși prea puține dintre atributele unui sistem științific elaborat, coerent. Dintre omisiunile cele mai notabile trebuie semnalată trecerea de la particulele „elementare" (sau „subatomice" și în acest caz avem a face cu o confuzie între două nivele distincte) direct la *atomi* fără a se lua în seamă *nucleul atomic*, ca sistem integrat a cărui natură și stabilitate au o însemnătate primordială în edificarea ulterioară a tuturor sistemelor materiale suprapuse, inclusiv a sistemului biologic. Pentru preîntîmpinarea unor astfel de omisiuni este indicată utilizarea unui *criteriu definitoriu tripartit* al nivelului de organizare și anume :

1. *purtătorul material* aferent unui nivel;
2. *forța* (*legătura*) *specifică* asociată acestui purtător (natura legăturii dintre elementele sau părțile sistemului integrat dat);
3. *tipul de funcționalitate*, făcînd posibilă (și necesară) distincția între două tipuri de nivele de organizare bazate pe :

3 a. *independență funcțională* (*relativă*) — însușire caracteristică sistemelor materiale integrabile reprezentate în fig. 2, prin numerele 1—6 (*nivele principale*) ;

3 b. *autonomie funcțională* — însușire care caracterizează sistemele materiale integrate care apar și se dezvoltă în așa-numitele „bucle de specializare" asemenea sisteme neputînd, de regulă, să depășească statutul de *parte* (= *nivele secundare sau subnivele*). În conformitate cu cele arătate, după opinia noastră, trebuie avute în vedere — cel puțin — sistemele indicate în fig. 2.

Legăturile (forţele) specifice fiecărui nivel principal sînt respectiv :

1. Legătura subelementară (de natură încă necunoscută).
2. Legătura nucleară (forţe de tip mezonic).
3. Legătura intraatomică (forţe coulombiene).
4. Legătura chimică (forţe, în esenţă, de natură electrostatică).

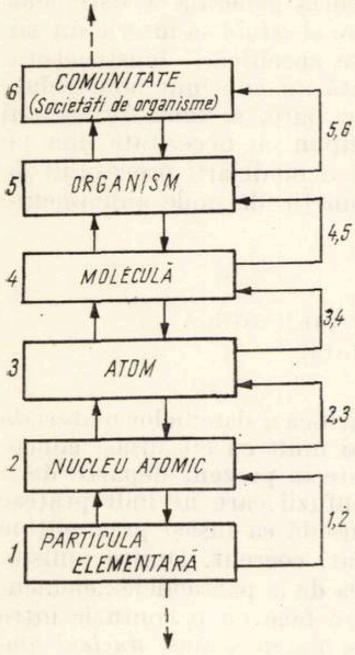

6 COMUNITATE (Societăţi de organisme)
5 ORGANISM
4 MOLECULĂ
3 ATOM
2 NUCLEU ATOMIC
1 PARTICULA ELEMENTARĂ
5,6
4,5
3,4
2,3
1,2

Fig. 2.

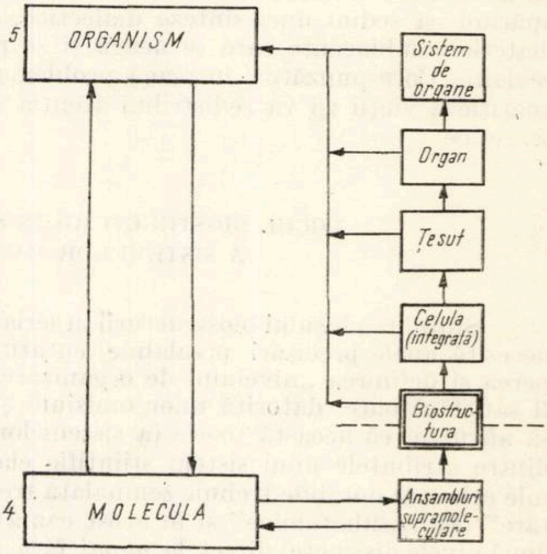

5 ORGANISM
4 MOLECULA
Sistem de organe
Organ
Ţesut
Celula (integrată)
Biostructura
Ansambluri supramoleculare

Fig. 3.

5. Legătura biologică (legătură chimică depăşită ; legătură ω).
6. Legătura socială (intraspecifică şi interspecifică).

Ca formaţiune subcelulară sau suborganismică, biostructura constituie un nivel secundar pentru evidenţierea căruia am detaliat bucla de specializare (4,5) (vezi fig. 3)

Este de la sine înţeles că, legînd însuşirile vitale de un purtător înalt specific, biostructura, noua teorie va face din această formaţiune materială principalul referenţial în definirea noţiunilor de *moarte* şi *viaţă*. ,,Astfel, conform teoriei biostructurii — scrie E. Macovschi — moartea ar fi însoţită de destrămarea acestui întreg şi de apariţia în locul lui a moleculelor discrete, spre deosebire de concepţia moleculară, după care moartea protoplasmei nu ar fi însoţită de modificări imediate''. Moartea apare aşadar ca o revanşă pe care şi-o ia molecula — şi nivelul molecular în genere — asupra procesului de asimilaţie despersonalizator, ca o revanşă a regulii asupra excepţiei. În diagrame energetice trecerea materiei vii în materie nevie (moleculară) este reprezentată în fig. 4.

STAREA NORMALĂ A MATERIEI VII

Ce trebuie să se înțeleagă prin „starea normală a sistemului biologic"? Considerăm că un răspuns satisfăcător la această întrebare nu poate fi găsit în afara teoriei cuantice. Pentru a facilita o abordare cuantică este necesar să se facă distincție între cele trei sisteme materiale, dealtfel intim legate funcțional: sistemul biologic, sistemul biostructurat și sistemul supradelocalizat (supraconjugat). În diagrame Euler raportul dintre sistemele menționate este cel din fig. 5:

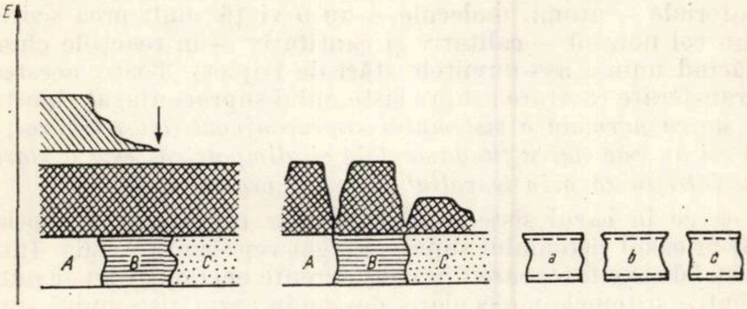


Fig. 4.

Sistemul supradelocalizat, pentru care continuitatea este o însușire esențială, joacă rolul unui sîmbure (nucleu) structural răspunzător în cea mai mare măsură de funcționalitatea specifică a sistemului biologic.

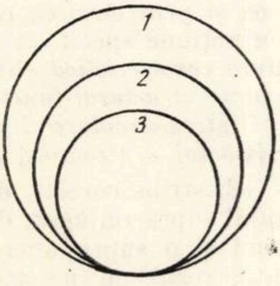


Fig. 5

1. Sistem biologic
2. *Sistem biostructurat*
3. Sistem supradelocalizat

Din punctul de vedere al abordării cuantice „continuitate" semnifică înainte de toate creșterea sistemului material (conjugat) avînd de considerat un asemenea sistem-gigant în care acizii nucleici, proteinele și toate celelalte sisteme biochimice fundamentale sînt integrate ca părți (subsisteme). Un asemenea sistem integrat este desemnat ca *sistem supraconjugat* (supradelocalizat) și starea sa funcțională trebuie să prezinte deosebiri calitative și cantitative față de cea a sistemelor moleculare — în caz contrar abordarea moleculară și-ar menține eficiența euristică și la acest nivel. Datele de care dispunem în prezent ne permit să prezumăm în ce

anume constă specificul structural-funcţional al sistemului supraconjugat în raport cu sistemul molecular. Concepţia moleculară (chimică sau biochimică) — fără a face o deosebire de esenţă între starea izolată şi cea integrată a moleculelor şi biomoleculelor — consideră că *starea normală a acestora este starea fundamentală*, prin urmare că, de regulă, *transformările metabolice şi procesele biologice în genere au la bază chimia stării fundamentale.*

La nivel molecular sau atomic acest punct de vedere este pe deplin întemeiat întrucît este ştiut că, în adevăr, stările excitate ale acestor sisteme materiale — atomi, molecule — au o viaţă mult prea scurtă pentru a juca un rol notabil — calitativ şi cantitativ — în reacţiile chimice (excepţie făcînd numai aşa-numitele stări de triplet). Toate acestea nu pot fi însă transferate ca atare asupra sistemului supraconjugat (biostructurat) întrucît *starea normală a sistemului supraconjugat (biostructurat) şi deci a materiei vii nu este starea fundamentală ci, dimpotrivă, este o stare excitată perpetuu întreţinută prin travaliul intern al organismului.*

Ceea ce în cazul sistemului molecular reprezenta excepţia (starea excitată) în cazul sistemului supraconjugat reprezintă regula. Întreţinerea acestei stări de excitare, care din considerente energetice nu ar putea fi realizată pentru sistemele moleculare, devine în cazul sistemului supraconjugat posibilă ca urmare a unei agregări mult mai intense şi a integrării unor subsisteme cu caracteristici electronice dintre cele mai diferite care condiţionează apariţia unor noi legături de valenţă între moleculele-biomeri, precum şi intensificarea forţelor electrostatice (legături de hidrogen) sau de dispersie (forţe London) dintre acestea. În acest sens formarea agregatului supraconjugat presupune o perfecţionare a structurii chimice — respectiv a legăturii chimice, considerate ca fiind *date.* Această nouă structură (structură ω) este net superioară structurilor chimice, de exemplu prin sporul de stabilitate termodinamică (datorat, în bună măsură, reducerii gradelor de libertate termice) ca şi prin lărgirea considerabilă a domeniului de absorbţie a energiilor cu acţiune specifică, selectivă — ca urmare a extinderii delocalizării. *Legătura caracteristică sistemului supraconjugat este aşadar superioară ca resurse structural-funcţionale tuturor celorlalte tipuri de legături interatomice şi intermoleculare şi pentru a marca această poziţie privilegiată i s-a atribuit simbolul* ω *(legătură omega).*

Dată fiind eterogenitatea chimică şi, strîns corelat, distribuţia asimetrică a sarcinii în interiorul agregatului supraconjugat, devine posibilă o delocalizare tridimensională, implicînd şi o suprapunere verticală a norilor electronici ai straturilor etajate, rezultînd pe această cale un *biocristal* a cărui geometrie este menţinută îndeosebi prin contribuţia scheletului de legături sigma şi a forţelor de tip Van der Waals — London.

Faptul că starea normală a materiei vii nu este o stare fundamentală ci una excitată poate fi pus în evidenţă pe cale experimentală prin procedee accesibile, relativ simple. Utilizîndu-se un model celular compus din 10^{11} atomi *a putut fi determinată valoarea biopotenţialului atomic (diferenţa dintre energia stării normale a materiei vii şi starea fundamentală, care se instalează după moarte, raportată la atomul biointegrat). Această valoare* (*0,181 eV*) este *sensibil mai scăzută decît cea indicată prin determinări efectuate pe modelele moleculare cele mai convenabile.*

METABOLISMUL — PROCES DELOCATOR

Păstrarea stării de funcționalitate a organismului viu și în special a unor biopotențiale corespunzător de scăzute, este direct și necondiționat legată de *menținerea continuității sistemului supraconjugat.* Orice blocare (întrerupere) a traiectului de maximă delocalizare indiferent unde s-ar produce aceasta (în lungul lanțurilor, pe straturi sau între acestea) ar avea ca urmare imediată un deranjament electronic echivalent cu o apropiere a sistemului de starea fundamentală. Dată fiind reacționabilitatea particulară a sistemului biostructurat astfel de evenimente pot deveni foarte probabile, substanțele sau procesele care le produc fiind denumite *locatori.* Eficiența deosebită a locatorilor poate fi înțeleasă dacă se face apel la analogia cu modelul fizic al legării în serie a receptoarelor sau surselor electrice în care caz orice defecțiune la un element scoate din funcțiune întregul circuit. Din punct de vedere energetic unica modalitate convenabilă de restabilire a funcționalității optime a sistemului supraconjugat (biostructurat) deteriorat constă în degradarea sa completă perfect sincronizată cu o refacere generală, pornind de la *elementele de structură* și de la anumite *tipare,* sustrase cît mai mult posibil procesului de alterare general. Cum izolarea nu poate fi totală asemenea tipare (în speță ADN) trebuie să posede un „timp de înjumătățire" diferit de al structurilor „comune", sau, cel puțin, o periodicitate diferită, ca măsură de siguranță suplimentară servind o redundanță structurală excepțional de ridicată. Celula îndeplinește astfel de baremuri și contextul astfel creat poate sugera un răspuns posibil la o întrebare-cheie : pentru ce metabolism? În adevăr, *metabolismul pare a fi unica soluție de care dispune organismul pentru salvgardarea continuității sistemului supraconjugat (biostructurat),* unicul proces *delocator* eficient. O atare explicație — care fără îndoială, nu epuizează esența metabolismului — pare să fie confirmată de unele studii efectuate în ultima vreme asupra comportamentului unor sisteme agregate formate din coloranți, îndeosebi în soluții apoase. Pentru exemplificare am preferat cazul pseudoizocianinei — sistem eterociclic posedînd un înalt grad de delocalizare (exemplul este semnificativ și din punctul de vedere al agregării) : în concentrații mici (soluții alcoolice și apoase) pseudoizocianina prezintă absorbție moleculară intensă (bande M la 4819 și 5297 Å). În soluție apoasă, dacă concentrația depășește 10^{-3} M apare o nouă bandă de absorbție îngustă (P) la 5727 Å (început de supradelocalizare). La 10^{-2} M absorbția și fluorescența datorate acestei bande cresc exagerat, *soluția fiind convertită într-un gel* (analog al biocristalului). Fenomenul este cauzat de formarea unor agregate înalt polarizate alcătuite din straturi de colorant dispuse plan-paralel, alcătuind astfel un lanț de o lungime considerabilă. Deosebit de interesant este faptul că adausul de foarte mici cantități de impurități poate stinge sau atenua fluorescența acestei bande P. Așa de pildă, adăugirea de pirocatechină (10^{-5} M) la soluția de clorură de pseudoizocianină (0,2 M) produce o atenuare a fluorescenței de pînă la 80% din valoarea ei maximă. Autorii citați (Seliger și Elroy) consideră că se poate asuma că fluorescența unui agregat poate fi stinsă dacă *oricare* dintre moleculele de colorant care formează lanțul vine în contact cu o moleculă de pirocatechină. Rolul de locator al acestei substanțe este evident. Unicul mecanism energetic convenabil de a readuce agregatul la starea de fluorescență maximă ar trebui să fie cel care modelează întrucîtva metabolismul — transformarea agregatului în elemente urmată de izolarea locatorului (eventual combinat ireversibil cu o moleculă de colorant, ceea ce impune „alimentarea" sistemului cu noi asemenea molecule) și, în cele din urmă, restructurarea agregatului. Pentru sistemul biologic ca exemple de locatori electronochimici pot fi citate substanțele narcotice sau anestezice iar dintre cei toxici — monoxidul de carbon, acidul cianhidric etc. În diagrame energetice astfel de stări pot fi reprezentate printr-o îngustare progresivă, pînă la dispariție, a zonei de excitare, moartea corespunzînd momentului în care starea normală a organismului devine identică cu starea fundamentală, după care urmează degradarea biochimică, chimică etc. (fig. 4).

În expunerea noastră de pînă aici am avut în vedere în mod special sistemul supradelocalizat aferent celulelor. Este întru totul legitimă extinderea supradelocalizării și la formațiunile supracelulare inclusiv a organismului ca întreg.

★

Substituind abordării moleculare analitice — predominantă în biologie în momentul de față — o abordare sintetică, multiplu întemeiată la nivel biocuantic, *teoria biostructurii* deschide astfel în fața cercetării științifice fundamentale și aplicative perspective a căror anvergură va trece, poate, mult dincolo de cele mai optimiste așteptări actuale ale noastre.

NOTĂ DESPRE CAUZALITATE ŞI TELEONOMIE

*(Interpretarea unor rezultate experimentale)**

DE

A. TEITEL, OTILIA CHICULESCU

Una dintre caracteristicile cele mai pregnante ale fiinţelor vii este aceea care defineşte răspunsul lor adecvat şi eficient la stimulii pe care-i primesc din mediul înconjurător sau care rezultă din modificările, suficient de rapide, ale acestuia.

Reacţiile declanşate de factorii menţionaţi determină adaptarea dinamică a fiinţelor respective la noile condiţii ale ambianţei lor. Această adaptare este corespunzătoare şi le asigură perpetuarea. Ea este perfect eficace între anumite limite ale modificărilor de mediu, compatibile cu viaţa.

La un examen superficial, de pe poziţii vitaliste, aceste răspunsuri sînt interpretate ca fiind determinate de finalitatea lor. Cercetarea ştiinţifică urmăreşte însă să descopere mecanismele ascunse puse în joc de stimulii proveniţi din mediu şi să le explice, la nivelul lor molecular şi chiar submolecular.

Cu ocazia unor cercetări experimentale, realizate pe modele de membrane biologice, am putea să punem în evidenţă, în mod demonstrativ, un astfel de mecanism. Acesta este corelat, prin desfăşurarea sa univocă, cu acela care intervine în adaptarea funcţională a scheletului vertebratelor. Precizarea caracteristicilor acestui mecanism are implicaţii interesante, atît din cauza posibilităţilor folosirii sale în practica ortopedică, cît şi din punct de vedere teoretic, pentru interpretarea dialectică a caracterului său teleonomic. Reamintim că *teleonomia* se defineşte ca fiind *concepţia interpretativă a unui fenomen natural caracterizat prin atributele sale de: coerent, constructiv şi adecvat.*

---

* Lucrare realizată în cadrul disciplinei de Farmacologie a Facultăţii de Medicină Generală din Bucureşti.

Rev. filoz., 20, *10*, p. 1151–1154, Bucureşti, 1973.

Oasele îşi datoresc rezistenţa mecanică la flexiunea substanţei lor fundamentale organice, oseina, de structură colagenă, iar rezistenţa la presiune, sărurilor de calciu care impregnează şi consolidează matricea lor organică. În conformitate cu principiul lui Le Chatelier, deoarece legarea calciului de oseină sporeşte rezistenţa acesteia la presiune, la rîndul său, presiunea trebuie să sporească afinitatea chimică a oseinei faţă de ionii de calciu.

Materializarea corelaţiei dintre solicitarea mecanică a osului şi calcifierea corepunzătoare a matricei sale proteice apare, în mod deosebit de evident, în particularităţile arhitectonice ale zonelor spongioase care alcătuiesc atît structura capetelor oaselor lungi, cît şi a corpului celor scurte. În aceste zone ale scheletului, structurile spaţiale sînt caracterizate printr-o reţea tridimensională de trabecule osoase delicate, sudate între ele la încrucişări. Aceste trabecule sînt dispuse în direcţiile liniilor de forţă în care se descompun, în spaţiul corespunzător, solicitările mecanice exercitate asupra oaselor în condiţiile lor funcţionale, statice şi dinamice.

Structurile, astfel realizate, oferă maximul de rezistenţă, necesară în zona respectivă, cu un minimum de substrat osos, dispus în modul cel mai eficient posibil. Aceste structuri spaţiale biologice au servit, chiar înainte de apariţia bionicii, ca indicaţii valoroase şi ca izvor de inspiraţie pentru crearea staticii grafice, disciplină aplicativă, atît de utilă, din domeniul ştiinţei construcţiilor materiale rezistente la solicitări mecanice.

Extrem de elocvente şi demonstrative sînt, mai ales, restructurările, relativ rapide ca evoluţie, ale acestor reţele trabeculare în cazurile de fracturi osoase consolidate vicios, interesînd zonele spongioase. Trabeculele osoase care, în noile condiţii mecanice, nu mai corespund traiectelor solicitărilor active, suferă o decalcifiere progresivă şi sînt resorbite, în timp ce alte trabecule, noi, se diferenţiază şi se calcifică în acele părţi ale tramei conjunctive laxe care se găsesc situate pe traiectele noilor linii de forţă active. În aceste cazuri se constată o perfectă adaptare a restructurării la noile sarcini de rezistenţă mecanică, impuse de modificările suferite de schelet prin procesul de consolidare vicioasă.

Restructurarea se încadrează perfect în noţiunea de *teleonomie*. Lămurirea mecanismului intim al acestui proces biologic, al restructurării spongioasei, poate să ducă la o interpretare cauzală, ştiinţific corectă, a factorilor săi determinanţi. În plus, ea ne poate lărgi orizontul conceptual al *corelaţiilor reale dintre cauzalitate şi teleonomie.*

Cercetările noastre experimentale, în acest domeniu, au pornit de la postulatul că în ţesutul colagen diferenţiat, care participă la realizarea rezistenţei la solicitări mecanice şi alcătuieşte matricea organică a osului, corelaţiile morfofuncţionale trebuie să acţioneze în ambele sensuri. Ţesutul colagen fiind alcătuit din fibre proteice pasiv rezistente la solicitări mecanice, acestea trebuie, la rîndul lor, să modifice într-un mod specific şi adecvat proprietăţile fizico-chimice şi funcţiile metabolice ale fibrelor proteice asupra cărora acţionează.

În organismul întreg, factorii generali şi cei locali, care intervin în determinismul fenomenelor biologice cercetate, sînt extrem de numeroşi. Procesele homeostatice regulatoare, întotdeauna implicate în desfăşurarea lor, sînt multiple şi complexe. Ele introduc un mare număr de variabile conexe care interferează cu fenomenele studiate, într-un mod adesea greu de descifrat. De aceea am recurs la utilizarea „in vitro” a unui model simplificat de structură colagenă şi la cercetarea răspunsurilor sale la diferitele tipuri de solicitări mecanice experimentale. Am folosit, în acest scop, filme hidratate de gelatină, fixate în vapori de formol.

Gelatina se fabrică, prin hidroliză blîndă, din ţesut colagen de origine animală. Ea posedă o structură macromoleculară ce reprezintă 1/3 din aceea a colagenului din care provine. Gelatina alcătuieşte un material proteic omogen, hidrofil, solubil la cald. Ea păstrează, chiar după fixare cu formol, o serie de proprietăţi fizico-chimice caracteristice ţesutului de origine.

În problema pe care am atacat-o este deosebit de importantă afinitatea, caracteristică şi puternică, a gelatinei faţă de ionii de calciu din mediul cu care vine în contact. Aceasta este o proprietate fizico-chimică care trebuie corelată cu specificul evolutiv al cuplului funcţional colagen-calciu, din structura oaselor.

Din punct de vedere metodologic, cercetarea corelaţiilor experimentale dintre gelatină, calciu şi solicitările mecanice este mult uşurată de reacţia de culoare, extrem de sensibilă, pe care o dă calciul, în mediu alcalin, cu un chelator specific : bis-dihidroxianil-glioxalul. Un film de gelatină care conţine, de ex., o concentraţie de calciu de ordinul 10^{-3}, supus acestei reacţii se colorează intens în roşu viu. Intensitatea culorii obţinute este proporţională cu concentraţia locală a calciului şi permite, prin comparaţie cu zonele martore, să se pună în evidenţă variaţiile sale eventuale.

Rezultatele experimentale originale, care stau la baza expunerii de faţă, au fost obţinute pe filme de gelatină de 0,1 mm grosime, care conţineau o cantitate de calciu redusă la 20 la sută din valoarea sa iniţială. Această condiţie a fost aleasă pentru că permite o demonstrare mai evidentă a variaţiilor locale de concentraţie a calciului din film. Diferenţele de intensitate, în plus sau în minus, ale reacţiei de culoare sînt mai tranşante la valorile reduse ale zonelor martore corespunzătoare, decît la valorile lor de saturaţie.

În aceste condiţii, o presiune de 1 kg, exercitată timp de o oră, cu muchea unei lame de sticlă ce măsoară 1,5 × 24,0 mm, asupra filmului de gelatină hidratată, provoacă o redistribuire a calciului care se află legat în reţeaua tridimensională a macromoleculelor de gelatină. Iniţial, calciul se găsea repartizat în mod omogen în film. Reacţia de culoare pe care o dă pe filmul martor, apare perfect uniformă pe toată suprafaţa gelatinei. Pe filmul supus presiunei însă, calciul migrează din regiunile învecinate cu suprafaţa solicitată mecanic şi se acumulează în zona care se află sub apăsare. Reacţia de culoare demonstrează net că s-a produs o redistribuire a ionilor de calciu, proveniţi din zonele nesolicitate, care înconjoară pe aceea supusă presiunii. În final, şi din punct de vedere mecanic, acest transport de calciu are drept rezultat o creştere a rezistenţei locale la turtire, o scădere a deformabilităţii zonei solicitate. Acest efect de întărire locală rezultă din creşterea numărului de legături transversale, la nivel molecular, pe care le realizează calciul prin cele două valenţe ale sale între macromoleculele de gelatină care se găsesc în contact unele cu altele. În esenţă, este un rezultat cu totul omolog celui care se produce, cu acelaşi efect final, la nivelul trabeculelor osoase în curs de restructurare. Creşterea rezistenţei mecanice este consecinţa directă a formării unui bloc mai rigid în partea care corespunde legăturilor transverse realizate de ionii de calciu atraşi în zona apăsată. Efectul final al solicitării mecanice apare ca un caz particular care se încadrează în principiul general a lui Le Chatelier.

Aprofundarea, la scară moleculară, a mecanismului redistribuirii ionilor de calciu, ne-a permis să precizăm faptul că, în zona comprimată, iau naştere efecte mecano-chimice de oxidare, prin pierdere de electroni, a acelor funcţiuni chimice ale macromoleculelor polipeptidice sensibile la presiune. Eliberarea electronilor din zona comprimată este, la rîndul său, explicabilă ca un efect specific al proprietăţilor piezo-electrice caracteristice ţesutului colagen. Efectul piezo-electric este legat de structura cvazicristalină a macromoleculelor respective, structură demonstrată, electrono-optic, printr-o alternanţă, extrem de regulată, de striaţii transverse de diverse opacităţi faţă de electroni. Cu alte cuvinte, întregul proces apare ca un efect de reechilibrare locală care rezultă din proprietăţile structurii intramoleculare specifice a lanţurilor polipeptidice ale fibrelor de colagen.

Considerăm că rezultatele acestor experienţe contribuie la înţelegerea aspectului teleonomic al efectelor solicitărilor mecanice ale colagenului. Ele dovedesc că acest aspect corespunde, exclusiv, unei structuri moleculare caracteristici şi adecvate. *Teleonomia rezultă deci, în acest caz, dintr-o legătură strînsă şi eficientă între structura moleculară a materialului de origine biolog'că şi funcţia pe care o îndeplinea iniţial în condiţiile statice şi dinamice din organism. Teleonomia este deci expresia funcţională a unei structuri chimice determinate şi a dinamicii sale specifice sub acţiunea forţelor mecanice care se exercită asupra sa.*

Fenomenul redistribuirii calciului în gelatină poate să fie, desigur, reprodus şi pe un material sintetizat, in vitro, din acelaşi tip de elemente chimice de structură ca cel de origine biologică, în geluri hidrofile sintetice, realizate din macromolecule înzestrate cu funcţiuni chimice calcifile.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Mihnea Gheorghiu

SCENE DIN VIAŢA PUBLICĂ

CRAIOVA, EDITURA SCRISUL ROMÂNESC,
1972, 265 P.

Mihnea Gheorghiu
SCENE DIN VIAȚA PUBLICĂ

FILOZOFIA ŞI TENTAŢIA INEDITULUI

DE

AL. TĂNASE

Cei ce reduc filozofia la forma sa doctrinară, conceptualizată, nu vor considera niciodată scrierile lui Mihnea Gheorghiu sub zodia filozofiei. Ele nu sînt desigur scrieri de filozofie, căci autorul lor este înainte de toate un scriitor şi un om de cultură în înţelesul larg al cuvîntului şi nu un filozof de profesie. Dar vor mai exista, oare, în viitor filozofi de profesie? Nu pentru că rolul şi ponderea filozofiei scad, ci, dimpotrivă, pentru că ele cresc, filozofia devenind tot mai mult o componentă necesară a oricărui autentic act de cultură. Şi nu este, oare, adevărat că acest viitor a început deja? Mergînd mai departe s-ar putea spune că sub raport psihologic, ţinînd seama de structurile şi disponibilităţile fundamentale ale sufletului omenesc, filozofia este o stare de spirit, o nevoie constantă a spiritului uman în confruntarea sa permanentă cu lumea, cu gravele probleme ale vieţii şi morţii. Totuşi, nu acest sens îl am aici în vedere. Există şi o ipostază pe care aş numi-o *axiologic-culturală* şi *artistică* a gîndului filozofic,

Rev. filoz., **20**, *10*, p. 1155–1161, Bucureşti, 1973

care depășește stadiul spontaineității, dar nu se întruchipează categorial în lucrări de factură filozofică *stricto sensu*, ci în scrieri literare — în teatru, poezie, proză. Nu interesează aici care anume genuri literare sînt mai apte sau mai puțin apte să exprime un conținut filozofic și nici distincția legitimă între un poem filozofic și o producție lirică, dramatică sau romanescă în care gîndul filozofic este *implicat* în țesătura inextricabilă a structurilor imaginative.

Revenind la Mihnea Gheorghiu, trebuie spus din capul locului că fiind un călător pasionat (la propriu și la figurat) pe multe meridiane ale culturii lumii, îi repugnă cultivarea exclusivă a unui singur gen, căci îl atrag cu forțe aproape egale de seducție poezia și romanul, teatrul și filmul, istoria și critica literară, ca să nu mai vorbim de numeroasele sale traduceri care, cum bine se știe, tot opere de creație sînt. Totuși, impresia mea este că o dominantă (nu cantitativă, ci calitativă) a scrisului său o constituie teatrul. Nu atît în sensul de specie literară distinctă, precis circumscrisă, ci mai ales ca atitudine față de viață, ca un mod dialogic și dramatic de a privi lumea pusă adesea sub semnul lui Dionysos sau de a se privi și cunoaște pe sine. Teatrul ca literatură și artă scenică este o permanență umană de ordin cultural, tocmai pentru că și în măsura în care condensează ceva din marele teatru al lumii și răspunde unor nevoi spirituale adînc omenești. „Nimic nu poate explica permanența teatrului decît acest adevăr evident că el răspunde unei nevoi a omului, ca aerul și ca apa, *nevoia cunoașterii de sine*". Misiunea sa este de a fi „spectacolul propriei noastre istorii, antropocentrice". Tocmai pentru că este un fragment, construit după legile ficțiunii dramatice, dar totuși un fragment din marele spectacol al lumii atît de multiform și policrom, teatrul a fost totdeauna și o artă populară, o formă inteligibilă ca limbaj și prin excelență dinamică, emoționantă, de comunicare interumană, de vehiculare a unor mesaje intelectuale și afective. Dionisiacul nu a fost doar o dimensiune definitorie a culturii grecești, ci și un principiu de constituire și existență pentru orice cultură, tocmai pentru că acest principiu sintetizează ipostazele cele mai angajante și tumultoase ale omenescului, de la grotesc și comic, la tragic și sublim. Tocmai pentru că el surprinde în modul cel mai pregnant situațiile conflictuale, dramatice ale existenței umane. Numai un om care iubește teatrul pentru că-l iubește pe eroul tuturor dramelor istoriei reale sau imaginative — OMUL, putea să scrie, în legătură cu adeziunea publicului modern la piesa și *spectacolul despre istorie și umanitate*. „Teatrul care memorizează și inspiră prezentul prin trecut, este un teatru al viitorului fiindcă este un *teatru-informație*, făcut să prezinte lucruri știute într-o lumină atunci neștiută, care dă idei despre morala istoriei fără să facă istoria moralei și care recurge cu eficacitate la imaginația publicului ca să revitalizeze adevărurile crude ce mocnesc în spuza cenușie a memoriei indivizilor și națiunilor".

Dar de ce *filozofia și tentația ineditului*, apropo de atitudinea spirituală a autorului *Zodiei taurului*? Fără îndoială că la Mihnea Gheorghiu vocația filozofică nu se datorește faptului că domnia-sa dispune, între altele, și de o licență în filozofie, ci unor cauze mai adînci; este vorba de pasiunea de a înțelege și trăi sensurile umane ale actelor de cultură la temperatura înaltă a marilor idei filozofice; este vorba de raportarea, explicită sau implicită, a demersurilor sale culturale, atît de variate și iscoditoare, la un sistem de referinţă filozofic ; este vorba de decantarea acelor mistere ale vieţii şi ale culturii care ne întîmpină pretutindeni atunci cînd privim lumea prin prisma unei filozofii ştiinţifice deschise care respinge iraţionalul mistic şi incognoscibilul, dar nu misterul şi ineditul.

Ca om de cultură care l-a frecventat atît de stăruitor pe cel care a ridicat la înălţimea sublimului, a simbolului inegalabil, marile înălţări şi prăbuşiri ale omului, adîncimile ameţitoare ale sufletului omenesc (l-am numit, se înţelege, pe Shakespeare), Mihnea Gheorghiu înţelege că existenţa umană este totdeauna o existenţă problematică, dispunînd virtualmente de o polifonie spirituală inepuizabilă. Ceea ce este cu atît mai adevărat pentru lumea contemporană şi pentru societatea noastră. O spune el însuşi cu toată claritatea : „Se cere o literatură multidimensională, cu o încărcătură intelectuală superioară şi cu o sporită responsabilitate faţă de ansamblul dezvoltării societăţii... Scriitorul modern este obligat prin propria-i calificare profesională să fie scriitor filozof şi om politic, spre a răspunde marilor întrebări ale noului său cititor. Răspunsul şi răspunderea lui se confundă ; iar fără asta nu se mai poate. A face altfel, este egal cu a nu mai face nimic ; a fi altfel înseamnează a nu fi nimic". Ca om de teatru, în sensul arătat mai sus, el exprimă în felul său tentaţia ineditului, atît de specific umană şi atît de filozofică în consecinţele sale ultime. Iată cum începe *Scene din viaţa publică* (titlu semnificativ pentru întreaga sa operă) : „În viaţa publică, întocmai ca şi în viaţa particulară, au loc scene «la vedere» şi altele invizibile sau neştiute. Indiciul, semnul, particularitatea după care poate fi recunoscut un obiect, un fenomen, sau un fapt, ne lipseşte de cele mai multe ori" (p. 5). Este refuzul a ceea ce D. D. Roşca numea „mitul raţionalităţii integrale" a existenţei. Confruntarea cugetului omenesc cu realitatea înseamnă un efort continuu „de a introduce ordine în ierarhia lucrurilor", de a traduce datele cunoaşterii „într-un limbaj relativ, făcut pe măsura cugetului, dar *contrafăcut* în raport cu adevărul absolut..." (p. 6). După cei antici, filozofia îşi are originea în uimirea care-l cuprinde pe om în faţa misterelor lumii. Nu trebuie reţinută această apreciere ca o *definiţie exhaustivă* a filozofiei, dar ea ne dezvăluie unul din resorturile sale intime.

Tentaţia ineditului, dorinţa de a descifra tainele nedezlegate ale lumii este un stimul puternic al cunoaşterii şi serveşte totodată de antidot împotriva a ceea ce Mihnea Gheorghiu numeşte „cusurul nostru fundamental", adică tendinţa de a considera drept cunoscute lucruri şi fiinţe numai pentru faptul că le-am etichetat într-un fel sau altul şi le-am trecut în inventarul nostru. Dar porţile absolutului sînt definitiv închise celui care se crede atotştiutor, care nu mai poate trăi bucuria unor noi descoperiri ; sau a acelora care, asemeni eroilor lui Kafka, duc o existenţă golită de sens, dezumanizată, sub zodia absurdului, bătînd apoi zadarnic şi prea tîrziu la cetatea fericirii sau la porţile veşniciei. Scenele sale din viaţa publică, reprezintă de fapt o suită nesfîrşită de astfel de descoperiri, fie că vizionează filmul *Despre insecte şi oameni* sau citeşte cartea *Fenomenul război* de Gaston Bouthoul, o nuvelă postumă a lui Hemingway despre Cuba, *Un veac de singurătate* de Gabriel Garcia Marquez, „amestec extraordinar de iluzie şi realitate", *Fructele mîniei* de J. Steinbeck, *Menirea, fericirea şi nefericirea unui mambi* de Raul Roa, *Drumul tutunului* de Erskine Caldwell, *Relaţia critică* de Jean Starobinski sau *Jurnalul* lui

Cocteau, fie că privește fascinat la steaua Orion de pe bolta nopților de iarnă sau face să defileze la porțile memoriei personaje istorice sau legendare, fictiv-literare sau reale. Totul este un prilej de meditație despre nesfîrșitul lumii din afară și despre misterul care se află în noi înșine. „Misterul acestui «mare infinit» necunoscut, atrage și înfioară.... Marele mister pe care-l plimbăm cu noi prin lume, de cînd deschidem ochii noștri, negri sau albaștri și pînă ne cuprinde ultimul întuneric..." (p. 11, 12).

Uneori, ca în cazul lui Gabriel Garcia Marquez, iraționalul nu aparține nesfîrșitului orizont cognitiv care se întinde dincolo de sfera datelor certe ca un complementar dialectic al raționalității lumii cunoscute, ci unui univers concret istoric în care omul se află copleșit deopotrivă de „dezlănțuirea stihiilor oarbe ale pămîntului", ca și de cataclisme sociale, de presiunea vrăjmășiei oamenilor, a asupririi colonialiste și a subdezvoltării. Este o lume care trăiește sub semnul absurdului și al nonlegitimității. Nici la Jeorge Amado nu ne întîmpină doar plăcerile estetice rezultate din bucuria de a trăi, din sentimentul de demnitate și plenitudine umană. Dar cum ar putea să fie altfel cînd America latină este o lume zguduită de exemplul contagios al Cubei, răscolită azi de duhul redeșteptării și al reconstrucției naționale. Imaginile sumbre ale acestei literaturi care explorează zonele de limită ale mizeriei și suferinței și care generează sentimente de o incomensurabilă tristețe și atitudini de revoltă, alternează astăzi cu viziunile mai optimiste, mai tonifiante care se inspiră din acea extraordinară epopee a libertății începută de Cuba și extinsă la multe alte țări ale continentului latino-american. La toate acestea Mihnea Gheorghiu face referiri sumare, dar nu lipsesc pregnante judecăți de valoare. Sînt ca niște schițe în care absența unor largi desfășurări explicative orizontale este compensată prin *comprehensiunea* verticală a unor fapte și destine culturale profund semnificative. Să reținem o calitate stimulativă a scrisului său : Mihnea Gheorghiu are obiceiul bun de a-și încadra lecturile într-un mai larg context problematic, confruntîndu-le cu contactul sau trăirea directă a unor destine omenești sau fapte de civilizație pe care le-a cunoscut nemijlocit în numeroasele sale peregrinări. Dacă aceasta reprezintă, pentru a folosi un termen puțin forțat, un fel de „sociologizare" a lecturii ca act de cultură, autorul întreprinde și operația inversă de „literaturizare" a numeroase contacte pe care le stabilește în călătoriile sale. De la o valoare culturală (carte, tablou, film) la faptele de viață pe care le evocă sau din perimetrul cărora se naște, și de la faptele de viață la valorile de cultură — este un circuit permanent care ne ferește deopotrivă de îngustimile viziunii empirice ca și de fixațiile atitudinii dogmatice livrești. Asta explică între altele și preferința sa pentru *romanul* sau *teatrul de idei*, care servesc între altele ca antidot împotriva simțămîntului de nedesăvîrșire al intelectualului (vezi teatrul lui Camil Petrescu), pentru *filmul politic*, apreciate ca „forme ale culturii contemporane, specifice gustului și preocupărilor timpului prezent" sau pentru teatrul lui Caragiale. Pentru un intelectual comunist este firesc că „substantivul *cultură* este inseparabil de adjectivul *revoluționar*". Și — aș adăuga, în spiritul concepției sale — de adjectivul *umanistă*, ceea ce este un indice al contemporaneității și condiție pentru a depăși conștiința acută a crizei unei culturi sau a viziunilor tehnocratice asupra omului și culturii. Ceea ce presupune un interes sporit pentru asemenea valori cum ar fi *libertatea* și *personalitatea*, *independența* și *su-*

veranitatea, cooperarea internaţională şi respectul mutual între popoare. Cultura contemporană nu poate nega structurile tehnologice, dar nu se reduce la ele ; umanismul socialist respinge nu numai critica conservatoare, sentimentalist-romantică a tehnicii, dar şi ipostazierea mitologică, fetişizantă, cultul pozitivist al tehnicii, tendinţa de tehnicizare şi raţionalizare integrală a actului de cultură. O filozofie a informaţiei fără sau împotriva filozofiei culturii, fără sau împotriva conştiinţei, ar fi o filozofie antiumanistă a nonlibertăţii. Progresul tehnic a produs schimbări sensibile în modul de a gîndi şi aborda problemele umane.

Am face însă o greşeală dacă am raporta preferinţele culturale ale lui Mihnea Gheorghiu cu precădere la „scenele publice" din viaţa altor culturi. El rămîne esenţialmente legat de cultura românească nu numai ca formaţie spirituală, dar şi ca orientare preferenţială în preocupările şi demersurile sale literare şi eseistice. Convins că „sîntem o naţiune paşnică şi iubitoare de filozofie şi de frumos, mai ales de libertate", Mihnea Gheorghiu îşi îndeamnă cititorii la o călătorie cultural-turistică pe meleagurile româneşti, unde găsim la tot pasul mărturii ale unor trecute fapte de istorie şi civilizaţie, ale unor scene dramatice în care s-a manifestat nu numai *forţa civilizatoare a omului* în transformarea mediului natural, dar şi *capacitatea sa lirică* de a se înfrăţi cu codrii în vremuri de restrişte. Nu este întîmplător faptul că lucrarea la care ţine, poate, cel mai mult e *Zodia Taurului*, subintitulată *Reportaj dramatic în trei părţi*, o epopee dramatică (dacă mi se îngăeuie această asociere de specii literare aparent divergente) a luptei pentru libertate socială şi naţională a poporului nostru sub conducerea marelui patriot care a fost Tudor Vladimirescu. După cum singur se confesează, acest erou revoluţionar al luptei pentru libertate şi neatîrnarea ţării care s-a reliefat şi pe plan european, stîrnind interesul lui Karl Marx pentru soarta sa tragică, l-a preocupat ca erou literar mai bine de două decenii. Pe cînd lucra la *Zodia Taurului*, gîndul său se îndrepta deopotrivă spre acele mecanisme ascunse ale istoriei europene care au dus la sfîrşitul său atît de tragic, ca şi spre omul, aşa cum era el, cu lumini şi umbre, înzestrat cu inteligenţă şi cu simţul umorului, cu spirit practic-organizatoric, abilitate şi cu darul convingerii, impulsiv, iute în decizii dar tenace, inimos şi harnic, dornic de învăţătură şi civilizaţie. „Drumul vieţii lui n-a fost nici fără sinuozităţi şi concesii, dar nici lipsit de intransigenţă şi eroism. A fost drumul unui mare comandant, dar care n-a mai avut răgazul şi puterea să fie şi un mare conducător de stat", deşi el a reuşit să înţeleagă în cele din urmă că „salvarea constă în unitatea naţională şi în dreptatea socială ca principii de bază ale unei politici de prudenţă patriotică (părăsind, la un moment dat, drumul aventurist, aproape sinucigaş, al Eteriei lui Ipsilante) în vederea asigurării începutului de independenţă şi suveranitate la care năzuia, visînd mai departe la ţara tuturor românilor, visul generos al iluminismului românesc...".

Dar indiferent dacă se ocupă de Tudor Vladimirescu, de Walter Scott sau Balzac, farmecul scrisului lui Mihnea Gheorghiu stă, cum spuneam, în bucuria unor descoperiri de viziuni noi asupra unor fragmente exemplare de umanitate şi istorie sau cel puţin de întrebări noi asupra unor evenimente sau destine omeneşti învăluite în mister. Pasiunea aceasta de a-şi pune întrebări şi de a căuta soluţii cu privire la chestiuni pe care istoria, istoria literară sau culturală n-a reuşit să le clarifice, reprezintă un ferment al scrisului său şi chiar un motiv de geneză pentru unele scrieri ale sale. Parafrazîndu-l, am putea spune că misterele nedezlegate ale vieţii literar-istorice reprezintă hrana predilectă a spiritului său.

În *Scene din viaţa publică*, ca şi în mai vechiul *Dionysos*, găsim numeroase ,,scene'' din realitatea culturală românească, din trecut sau de azi şi chiar meditaţii teoretice despre *măsură* ca o ,,notă caracteristică a filozofiei morale a poporului român'', ,,fără de care n-am fi putut rezista, ca o insulă de granit, asalturilor turbate ale mult schimbătoarelor valuri ale soartei noastre istorico-geografice''. Este o trăsătură de raţionalitate clasică pe care o găsim ilustrată atît în creaţii folclorice, cît şi în producţii ale creaţiei culte cum ar fi *Învăţăturile* lui Neagoe Basarab sau acele capodopere ale arhitecturii care sînt mînăstirile (îndeosebi, cele din Moldova) cu monumentalitatea lor de substanţă spirituală şi clasicitate organică şi nu de dimensiune fizică. O găsim la cea mai înaltă altitudine spirituală în poezia lui Eminescu, despre care G. Călinescu spunea că ,,circulă pe portativele ei prin literatura universală cu o viteză de bolid, stabilind instantanee fascinante pe care nicicînd nu le-ar fi bănuit ca să compună prin ele un tablou clasic din elemente baroce''.

Regîndirea şi redimensionarea tuturor acestor tradiţii în procesul amplu şi înnoitor al edificării unei societăţi socialiste multilateral dezvoltate, modernizarea învăţămîntului, generalizarea învăţămîntului gimnazial şi apoi a celui liceal la întreaga societate, în cadrul unui sistem amplu, atotcuprinzător al *educaţiei permanente*, acţiunea convergentă a noi şi noi factori de cultură, transformă poporul —, după fericita sa expresie, într-un *intelectual colectiv*, astfel încît, ,,raporturile dintre intelectuali şi muncitori nu se mai pot pune în termeni de ierarhie, ci de egalitate obiectivă''. Socialismul nu a dus numai la crearea culturii noi pe plan intern, cu o bază socială şi mecanisme democratice fără precedent, dar a deschis în acelaşi timp un larg cîmp de manifestare vocaţiilor sale universaliste, a făcut să crească pînă la nivelul celor mai dezvoltate naţiuni ale Europei contribuţia românească la patrimoniul comun al gîndirii şi culturii europene. Numai o naţiune care a ajuns la o înaltă *conştiinţă culturală de sine* este convinsă că schimbul de valori culturale este un factor de progres, iar naţiunea noastră nu a avut niciodată ca azi convingerea, întărită mereu prin fapte noi, că poate participa ,,cu drepturi egale la tezaurul culturii universale şi că, nu numai o dată, în ultimul deceniu, contribuţia noastră creatoare, în muzică, arte plastice, artele spectacolului sau literaturii a colorat cu succes climatul artistic şi cultural european''. După remarcile măgulitoare pentru noi ale unor observatori străini care ajung să ne cunoască opţiunile şi proiectele de viitor, metodele şi stilul de viaţă, ceea ce contribuie la propensiunea noastră culturală exemplară dincolo de frunTariile ţării este o asemenea *orientare umanistă* a culturii noastre care exprimă caracterul ,,aproape vizionar'' al atitudinii noastre practice şi teoretice faţă de *relaţia dintre viitorul societăţii şi viitorul persoanei umane.*

Este un *umanism activ*, cu deschideri în afară, stimulînd dialogul între culturile naţionale, modificarea radicală a structurilor Europei pentru ca aceasta să devină un continent al confluenţelor, al cooperării şi nu un teren al disputelor războinice. Începînd cu zona balcanică — leagăn al unor străvechi civilizaţii, găsim şi aici un exemplu pregnant de *atitudine filozofică faţă de ineditul unor fapte de cultură* ca izvor de bucurie şi înălţare sufletească. Este vorba de o serie de descoperiri arheologice în spaţiul carpato—dunărean, menite să ateste cu noi date originea civilizaţiei în această arie geografică, îndeosebi „miracolul statuetelor descoperite la Cernavodă" — printre care aceea denumită *Gînditorul* „autentice capodopere ale sculpturii neolitice".

„Peninsula Balcanică din care dorim să facem o zonă a păcii între popoare, a început prin a fi o zonă a inteligenţei omeneşti" în care marile imperii au putut să întîrzie — prin oprimarea popoarelor, dezbinarea şi învrăjbirea lor — dar nu să oprească procesul ireversibil al afirmării popoarelor şi al progresului civilizaţiei. Faptul însuşi că Ţările Române, „ultimul bastion al latinităţii răsăritene", au înscris pagini de glorie nepieritoare în lupta pentru libertatea şi neatîrnarea lor (sub Mircea cel Bătrîn, sub Ştefan cel Mare, sub Mihai Viteazul) a întreţinut vie flacăra rezistenţei şi încrederii în triumful final al cauzei lor drepte.

Orientarea umanistă a culturii noastre se bazează, între altele, pe două contribuţii fundamentale ale filozofiei româneşti, despre o societate multilateral dezvolzată: a) „*continuitatea naţional-istorică* a progresului uman şi b) *caracterul educaţional* al societăţii noi". Ideologia şi realitatea noastră socială dau astfel un răspuns umanist-ştiinţific întrebării secolului, răspunsul umanismului socialist. Dealtfel, *educaţia* şi *comunicarea* în lumea contemporană sînt departe de a fi simple instrumente auxiliare ale dezvoltării economice, ci devin factori *esenţiali*, hotărîtori ai progresului în toate sferele vieţii sociale. Omul nu este, ci devine o *fiinţă culturală* prin *muncă*, *educaţie* şi *comunicare*. Toate acestea duc în chip necesar la o situaţie de *libertate reciprocă*, posibilă doar atunci cînd dispar antagonismele şi inegalităţile fundamentale de ordin social.

Este, pentru Mihnea Gheorghiu, un nou prilej de a sublinia rosturile explicative ale filozofiei dar şi deschiderile ei spre universul inedit al simţămintelor colective ale unui popor, ca şi al fiecărui ins ce-l compune, al năzuinţelor sale de a da temeinicie faptelor de civilizaţie pe care le zămisleşte, dar şi de a scruta zările spre noi şi noi posibilităţi de afirmare. Concilierea justiţiei sociale cu libertatea individuală şi naţională fereşte umanismul românesc de sfîşierea tragică a altor umanisme şi a altor filozofii între *conştiinţă* şi *destin*, între *fericirea* şi *plenitudinea individuală* şi *prosperitatea* (materială şi culturală) *colectivă*.

În obiectiv:

Cornel Popa

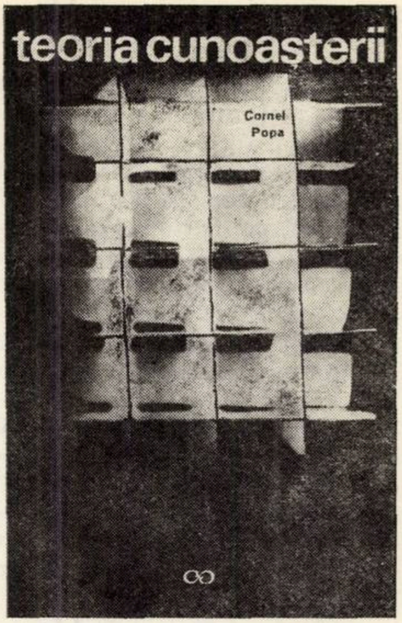
TEORIA CUNOAŞTERII

Perspectiva semiotică-praxiologică asupra actului cunoaşterii.

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ, BUCUREŞTI,
1972, 278 p.

Participă:

STELIAN POPESCU
R. J. BOGDAN



TEORIA CUNOAŞTERII ÎNTR-O PERSPECTIVĂ MODERNĂ

DE

STELIAN POPESCU

Natura demersului gnoseologic este destul de greu de determinat; acesta a fost identificat uneori cu demersul logic, alteori cu cel metodologic sau cu cel pragmatic, pentru a fi apoi deosebit de acestea. Conexiunile multiple şi adînci dintre gîndul despre cunoaştere şi gîndul despre obiectul cunoaşterii, conexiunile, deci, dintre gnoseologie şi ontologie care n-au scăpat gînditorilor dintotdeauna au creat noi dificultăţi acestei determinări, în măsura în care au îmbogăţit, însă, conceptul însuşi al cunoaşterii.

În fapt, actul cunoaşterii este un act uman fundamental, un act în care omul este angajat prin întreaga lui realitate; chiar în condiţia sa specifică de cunoaştere ştiinţifică el nu devine mai puţin legat de modalitatea umană generală de a-şi apropria lumea şi de a se integra astfel în ea.

Acest din urmă fapt n-a fost, după cum se ştie, dintotdeauna evident; seria de abstracţii pe care le implică funcţionarea ştiinţei — începînd cu relativa indiferenţă a omului de ştiinţa însuşi faţă de tot ce nu era acoperit de propriul său exerciţiu şi pînă la tendinţa principială de schematizare a obiectului cunoaşterii în cadrul anumitor ştiinţe — toate acestea au dus la instaurarea unei anume conştiinţe „izolaţioniste" a cunoaşterii ştiinţifice, la situarea acesteia într-o zonă aparte a realităţii umane, într-o autonomie care nu rareori devenea simplă ruptură.

Rev. filoz., 20, 10, p. 1163–1168, Bucureşti, 1973.

Progresul cunoaşterii ştiinţifice însăşi, precum şi implicarea tot mai masivă a ştiinţei în viaţa cetăţii au sfîrşit prin a lichida de fapt monopolul de exterioritate la care ştiinţa s-a crezut îndreptăţită ; conştiinţa filozofică a trebuit în consecinţă să se corecteze. Subtitlul cărţii lui Cornel Popa — *Perspectivă semiotico-praxiologică asupra actului cunoaşterii* — este, cred, relevantă pentru o astfel de conştiinţă filozofică ,,instruită'' de realitatea complexă a cunoaşterii ştiinţifice din timpul nostru. Plasînd cartea *Teoria cunoaşterii* în contextul literaturii filozofice din ţara noastră trebuie să consemnăm un pas fericit spre o tratare modernă a problemei cunoaşterii şi un regres, dacă e permis să spun aşa, salutar al unei obişnuinţe de mult anacronice de a repeta formule negîndite. Oricîte rezerve aş avea în legătură cu un mod sau altul de a rezolva sau de a prezenta o chestiune sau alta — şi în cele ce urmează voi formula cîteva astfel de rezerve — trebuie să subliniez realitatea incontestabilă a unui text care ne pune în legătură cu o minte ce se frămîntă, caută soluţii şi demonstraţii şi nu disimulează îndoielile nici cînd e condus spre o modalitate mai didactică a discursului ; trebuie cu alte cuvinte să subliniez impresia clară că această carte respiră aerul vieţii, al gîndului real şi al judecăţii neblocate de prejudecăţi.

În mod firesc, deşi aparent paradoxal, tocmai efortul de a găsi o perspectivă proaspătă asupra unei teme atît de vechi, devine sursa unor deficienţe destul de importante care afectează mai cu seamă *echilibrul lucrării.* De fapt, în geneza acestor deficienţe mai intervine o împrejurare în plus : Cornel Popa, în calitatea sa de dascăl, este preocupat să pună la îndemînă studenţilor un ghid de înalt nivel, un instrument de lucru pentru însuşirea modernă a teoriei cunoaşterii. În felul acesta autorul şi-a prescris exigenţe care de la un moment dat pot deveni antagonice şi pentru echilibrarea cărora s-ar fi cerut un efort mai mare încă decît acela pe care-l atestă textul. Situaţia pe care o are ultimul capitol — *Ştiinţa şi societatea* — care răspunde, desigur, unei ,,comenzi'' didactice dar nu se integrează spiritului, perspectivei în care este gîndită lucrarea, întrucît nu se ridică deasupra unui mod abstract, didacticist de prezentare, este poate exemplul cel mai frapant în acest sens. Pentru a face şi mai clară obiecţia mea voi spune că, fără îndoială, studenţii vor afla o serie de aspecte ale impactului contemporan al ştiinţei cu societatea ; ei nu-şi vor îmbogăţi însă gîndirea cu un mod nou de a privi repercusiunea acestui impact asupra procesului însuşi de cunoaştere. Autorul, reduce, dacă pot spune aşa, dimensiunea praxiologică a actului cunoaşterii la agentul uman individual, făcînd de fapt abstracţie de dimensiunea praxiologică *socială.* Este neîndoielnic o chestiune epistemologică dificilă în sine aceea de a şti dacă forma cunoaşterii ştiinţifice (aceasta ne interesează de fapt în epistemologie) este sau nu sensibilă la împrejurarea că demersul ştiinţific are sau nu are o *intenţionalitate* socială *explicită.* Am subliniat cuvîntul ,,explicit'' pentru a deosebi, de pildă, situaţia specială a cercetării orientate pe un scop social determinat, de situaţia generală care rezultă din faptul că individul cercetător este o fiinţă socială şi ca atare nu se poate sustrage în exerciţiul activităţii sale contextului social : cultural-ideologic etc. Această din urmă situaţie este tratată de autor, dar prin aceasta, socotesc, autorul nu depăşeşte perspectiva individului. Este, poate, deci, un motiv de meditaţie şi sub acest titlu cer îngăduinţa cititorului să fac în continuare unele remarci :

Sînt, desigur, două răspunsuri posibile la întrebarea sugerată mai înainte :

a) ,,intenţionalitatea socială'' nu are nici o contingenţă cu actul cunoaşterii ştiinţifice. În acest caz s-ar putea vorbi — în mod tradiţional — de o ,,teorie a cunoaşterii'' ca despre o teorie a obţinerii ,,adevărului'' de către un ,,subiect epistemic'' abstract. Subiectul şi obiectul vor fi puse în legătură prin arsenalul unor categorii adecvate, insensibile la realitatea umană concretă ;

b) ,,intenţionalitatea socială'' este constitutivă pentru actul cunoaşterii ştiinţifice. Dacă este aşa, atunci, o teorie a cunoaşterii va fi teoria unui proces social complex, abordabil prin conjugarea unor discipline diverse — începînd cu logica şi terminînd cu sociologia ştiinţei. Studiul *cercetării* ştiinţifice va căpăta un loc central, raportul abstract subiect — obiect fiind supus unei relativizări *sui generis*. Evident, în acest caz conceptul de ,,teorie'' (a cunoaşterii) va căpăta semnificaţia obişnuită în ştiinţele particulare — aceea de teorie a unui domeniu de fenomene supus cunoaşterii.

În principiu, Cornel Popa pare să împărtăşească, dacă l-am înţeles bine, un astfel de punct de vedere sau unul foarte apropiat : ,,Cunoaşterea nu este un act gratuit, ci un moment sau o componentă majoră a acţiunii umane... Cunoaşterea nu este decît o pregătire a acţiunii ; ea este o *preacţiune*'' (p. 245). ,,Cunoaşterea este o specie de activitate umană cu influenţe şi repercusiuni hotărîtoare asupra tuturor celorlalte activităţi ; în consecinţă, şi teoria cunoaşterii trebuie regîndită în pas cu natura acestor exigenţe'' (p. 9). Analizele sale nu depăşesc însă, după cum arătam mai înainte, *perspectiva individuală*, a actului cognitiv *discret* care, desigur, implică modalităţi de relaţie ale indivizilor între ei dar prin aceasta nu este încă o perspectivă *socială*. Societatea, cu tot cortegiul ei de exigenţe nu este încă, în viziunea lui Cornel Popa, un *integron* (ca să folosesc expresia atît de plastică a lui F. Jacob), ea este încă analizabilă în termenii ,,componentelor individuale''.

Fără îndoială, plasarea individului cunoscător în cadrul relaţiilor cu ceilalţi indivizi cunoscători reprezintă un mare progres în raport cu perspectiva ,,tradiţională'' abstractă a opoziţiei subiect epistemic—obiect şi paginile în care Cornel Popa tratează această chestiune (în special cap. III — *Cunoaşterea discursiv raţională*) reprezintă un incontestabil succes (ştiinţific şi pedagogic, totodată). Dar ceea ce voiam să sugerez era întrebarea : Nu e posibil mai departe?

În sfîrşit, o deficienţă care merită cred o discuţie în termeni mai generali şi care îşi are izvorul în aceeaşi tentativă de a împrospăta peisajul epistemologic al literaturii filozofice din ţara noastră ar putea fi socotită timiditatea, aş zice, cu care autorul analizează unele momente cheie ale teoriei marxiste a cunoaşterii. Această ,,timiditate'' capătă o formă pură ,,directă'', de exemplu, în lipsa unei abordări explicite, frontale a unei astfel de teme cum este *teoria marxistă a reflectării*. Este, desigur, o temă dificilă mai cu seamă în contextul disputelor aprige care au loc în jurul ei. Tocmai de aceea găsesc aici un motiv în plus de regret, pentru că autorul dispunea de perspectiva şi de instrumentul cel mai relevant pentru a aduce nu numai încă un punct de vedere într-o dispută dar, mai ales, o analiză sistematică şi adîncită, deci o adevărată contribuţie la elucidarea acestei probleme majore a gnoseologiei marxiste. Acest regret nu implică însă renunţarea la speranţa că autorul — cu hărnicia-i cunoscută — se va apleca mai atent asupra problematicii mai specifice a teoriei marxiste a cunoaşterii. Pentru că — şi aici, după cum scriam mai înainte, voi discuta în termeni generali această problemă — ar fi prea optimist să considerăm că au fost lichidate formulele sterile şi că modalităţile gîndirii dogmatice au fost integral biruite, cu toate progresele incontestabile înregistrate în literatura noastră filozofică din ultimii 10—15 ani. Şi aceasta nu atît pentru că cercetătorii din ţara noastră nu s-ar fi străduit să se confrunte cu problemele reale ale cunoaşterii ştiinţifice contemporane, utilizînd instrumentele moderne de lucru, cît mai ales pentru că *atitudinea* faţă de gnoseologia „marxistă" „clasică" a fost orientată tocmai de teama de a nu relua dogmatic formule de-acum uzate. Rezultatul a fost, dacă nu greşesc, fie ocolirea textelor clasice şi punerea accentului pe interpretarea „marxistă" a problemelor contemporane, fie pur şi simplu repetarea în fond a acestor texte agrementate cu „exemple" noi. Cu aceasta însă nu se depăşeşte în fond dogmatismul, pentru aceasta fiind necesară confruntarea ştiinţifică directă a textelor clasice cu progresele reale pe care le-a înregistrat viaţa şi ştiinţa în secolul nostru. Aceasta înseamnă inevitabil revenirea şi la numeroase motive gnoseologice de-acum „bătătorite" şi la formulări mortificate prin exerciţiul îndelungat al repetării abstracte şi pur apologetice — dar în perspectiva vieţii, adică a confruntării ştiinţifice riguroase cu realitatea evoluţiei cunoaşterii pînă în zilele noastre. Cu alte cuvinte, aceasta înseamnă a-i „citi" pe clasici în sensul unui *program* pe care-l propunea nu un autor chiar genial, ci ştiinţa însăşi într-un moment extrem de semnificativ al evoluţiei sale; fiindcă filozofia materialistă — în general — spre deosebire de orice varietate de idealism — implică un program de cercetare ştiinţifică. Şi ca orice program, nu are o eficienţă reală decît în măsura în care este şi suficient de ferm şi suficient de elastic, de apt de a se modifica.

Teoria reflectării la care mă refeream mai înainte exprimîndu-mi regretul că nu-şi găseşte o analiză explicită în cartea lui Cornel Popa, are o situaţie exemplară în acest sens. Dacă o privim în contextul în care ea a fost formulată de clasici vom putea uşor observa că ea nu reprezintă numai o interpretare generală a raportului dintre concepte şi „lume", ci mai cu seamă schiţa unui program de investigaţie ştiinţifică. Într-adevăr, nu trebuie să uităm că, începînd cu primele decade ale secolului al XIX-lea şi pînă în primii ani ai secolului al XX-lea, de interpretarea acestui raport era legată o adevărată luptă între orientarea pur fenomenistă şi cea „atomistă" în fizică, dar nu numai în fizică ci, şi în biologie (problema avea un ecou într-o anumită formă chiar în ştiinţele sociale).

Problemele de semantică, deşi într-o formă încă nedezvoltată, aveau o importanţă capitală în orientarea cercetării ştiinţifice a epocii şi-mi pare deosebit de semnificativ, de pildă, faptul că înfrîngerea *ştiinţifică* radicală a pozitivismului n-a putut fi consemnată decît după analiza amplă a problemei limbajului ştiinţific care a însoţit investigarea tocmai a zonelor interzise apriori de pozitivism şi pe care el o amorsase pentru a fundamenta această interdicţie. Acest rezultat se întîlneşte într-un mod aproape straniu cu poziţia de principiu afirmată în filozofia marxistă. Evident, a consemna această întîlnire este de cea mai mare importanţă, dar prin aceasta încă nu se dezvăluie enigma acestui adevărat paradox. N-ar fi desigur suficient să interpretăm faptul pur şi simplu ca revenire a conştiinţei ştiinţifice la ,,drumul cel bun'', după o regretabilă rătăcire. Era vorba, fără îndoială, de o ,,rătăcire'', dar de o rătăcire care într-un fel nu era străină de esenţa însăşi a demersului ştiinţific. Filozofia marxistă reprezintă desigur, la rîndul său, ,,drumul cel bun'' dar drumul care trebuie construit, consolidat prin practica concretă, determinată a ştiinţei. În planul teoriei cunoaşterii istoria a înregistrat, în această privinţă, o opoziţie acută şi aparent sterilă între cei ce ,,rătăceau'' şi cei ce păstrau ,,drumul cel bun''. Este vorba aici, în fond, de problema deosebit de delicată a poziţiei teoriei cunoaşterii ştiinţifice în cadrul filozofiei care, după cum se ştie, are un profund ,,caracter de clasă''. Cornel Popa socoteşte în primul capitol al cărţii ,,gnoseologia ca parte integrantă a filozofiei'' (este chiar titlul capitolului); mai tîrziu pledează pentru considerarea gnoseologiei ca ştiinţă de sine stătătoare (p. 246), pentru ca în alt loc să trateze despre ,,nuanţele şi implicaţiile ideologice'' ale dezbaterilor din teoria fundamentelor matematicii scriind : ,,Sub impulsul intereselor de clasă epistemologia, după cum arată Lenin, a devenit şi ea arena luptelor ideologice...'' (p. 146). Toate acestea nu par a fi de fel clare şi aceasta — vreau să subliniez — nu atît din vina autorului cît din ,,vina'' lucrurilor însele. Într-adevăr, dacă gnoseologia este o ,,parte integrantă a filozofiei'' ea trebuie să participe ,,integral'' la caracterul de clasă al filozofiei şi nu doar ,,să devină şi ea arena luptelor ideologice'' sub impulsul (oarecum exterior, aş zice) al luptelor de clasă. De fapt, poziţia lui Lenin este mai nuanţată. El critică sever pe savanţii care părăsesc (dar nu pentru această părăsire) domeniul propriei lor specialităţi pentru a interveni în domeniul ,,teoriei'', deci al filozofiei, din care gnoseologia face parte integrantă, întrucît în acest domeniu se înfruntă *nu opinii ştiinţifice* ci *poziţii de clasă*. Şi el distinge net pe aceşti savanţi care se ,,încurcă'', de filozofii de profesie care în general nu disimulează ,,partinitatea'' filozofiei. Lenin remarcă deseori faptul că oamenii de ştiinţă sînt siliţi atît de dificultăţile, cît şi de progresele propriei lor discipline, să se angajeze în cîmpul disputelor epistemologice şi nu numai de ,,conjunctura'' opoziţiilor de clasă. Engels, ne amintim, afirma şi mai tranşant această necesitate *interioară* a ştiinţei de a face recurs la filozofie. Or, tocmai natura acestei necesităţi *interioare* rămîne de determinat întrucît, ştiinţa în dimensiunile sale specifice, se sustrage, în general, opoziţiilor de clasă. Lucrurile se prezintă ca şi cum această activitate ,,pur obiectivă'' specifică a ştiinţei nu s-ar putea înfăptui fără o angajare în domeniul prin excelenţă ,,opţional'', dacă o astfel de expresie este permisă, al filozofiei. Cel puţin pentru cîteva momente esenţiale ale dezvoltării ştiinţei moderne (teoria relativităţii, fizica cuantică) faptele se prezintă într-o manieră care ne dă de gîndit în acest sens. Principalele rezultate obţinute în acest domeniu au fost însoţite de confruntări *epistemologice* care, prin întreaga masă de rezultate şi dezvoltări obţinute au continuat să ni se înfăţişeze în aspectele sale fundamentale ca ireductibile. Mai mult încă, ar fi greu de negat faptul că nu puţine dintre aceste rezultate (să dăm ca exemplu întreaga teorie a limbajului ştiinţific) au fost amorsate şi dezvoltate în legătură cu concepţii epistemologice eronate care şi-au dovedit caracterul eronat tocmai datorită acestor rezultate. În acelaşi timp s-a produs amplificarea, îmbogăţirea şi adîncirea a însăşi poziţiei epistemologice corecte în principiu — poziţia materialistă modernă. Şi, dacă cercetăm peisajul contemporan al epistemologiei, vom observa cum renasc disputele ,,originare" tocmai în problemele în care un oarecare consens ,,ştiinţific" părea obţinut. Desigur, este vorba aici de lucruri extrem de complicate, care ar necesita pentru elucidarea lor analize foarte amănunţite, conceptuale şi istorice; tocmai de aceea socoteam că o privire semantică asupra acestui ,,program de principiu" pe care-l constituie, într-un anume sens, teoria marxistă a reflectării ar fi fost în măsură să contribuie la această elucidare.

Cartea lui Cornel Popa, după cum arătam, nu cuprinde o abordare explicită a acestei probleme; ea cuprinde însă numeroase elemente şi instrumente ale unei astfel de abordări şi ceea ce este mai important, după cum socotesc, ea propune un nou punct de vedere asupra teoriei cunoaşterii. Şi anume, un punct de vedere (caracterizat de autor drept semiotico-praxiologic) din care cunoaşterea ştiinţifică ne apare adînc ancorată în existenţa concretă a omului. Or, a propune un nou punct de vedere, o nouă modalitate serioasă de a considera un astfel de domeniu cum este teoria cunoaşterii înseamnă, de la început, a face o invitaţie la regîndirea a numeroase chestiuni ,,închise", la reluarea a numeroase soluţii acceptate, ceea ce înseamnă de fapt o invitaţie la adevărata gîndire.

ANATOMIA UNOR OPŢIUNI

DE

R. J. BOGDAN

Recenta carte a lui Cornel Popa are ca temă, aşa cum indică şi titlul, *relaţiile dintre cunoaştere, practică* şi *limbaj* — în particular, realizarea cunoaşterii pe baza practicii în şi prin limbaj. Cred că aceasta din urmă poate fi privită ca opţiune fundamentală a autorului în prezentarea teoriei cunoaşterii. Deşi este urmărită consecvent mai ales în părţile realmente originale ale lucrării, această opţiune transpare de multe ori şi în tratările mai „clasice" ale temelor considerate.

Însăşi realizarea acestei idei diriguitoare a cărţii a fost confruntată cu mai multe opţiuni de prezentare şi argumentare, care ni se dezvăluie în parcurgerea capitolelor. Astfel, primul capitol expune în termeni generali şi destul de clasici obiectul, problematica şi caracteristicile teoriei cunoaşterii, precum şi dezvoltările aduse de marxism în cadrul acestora. Al doilea capitol introduce relaţiile dintre acţiune, practică şi cunoaştere, precum şi distincţiile între principalele forme de cunoaştere : empirică şi teoretico-sistematică sau, în viziunea autorului, ostensivă şi discursiv-raţională. Al treilea capitol, dedicat acestei din urmă forme de cunoaştere, se opreşte pe larg asupra genezei şi naturii limbajului, asupra principalelor componente şi operaţii, precum şi funcţii de cunoaştere ale acestuia. Capitolul al patrulea se ocupă de teoria adevărului, atît pe plan epistemologic general, cît şi pe plan logico-semantic şi metaştiinţific. Al cincelea capitol abordează cîteva din principalele probleme ale cunoaşterii ştiinţifice : raportul dintre teorie şi experiment ; geneza, structura şi funcţiile teoriei ştiinţifice ; folosirea procedurilor formale în ştiinţă etc. În sfîrşit, ultimul capitol se ocupă de aspectele sociale ale ştiinţei, de rolul ei în producţie, învăţămînt şi conducerea vieţii sociale.

Aşa cum reiese chiar din această superficială enumerare, intenţia autorului este de a cuprinde foarte mult. Se desprind totuşi, cîteva puncte nodale ale abordării, care devin centre privilegiate de interes pentru cititor, întrucît par să concentreze în jurul lor reflecţiile şi contribuţiile originale ale autorului. Cu riscul inevitabil al propriilor preferinţe profe-

Rev. filoz. **20**, *10*, p. 1169–1177, Bucureşti, 1973.

sionale, cred că „punctele forte”, în acest sens, ale lucrării lui Cornel Popa țin în general de dimensiunea *semiotică* a abordării sale (domeniu în care, de altfel, autorul lucrează susținut de mai mulți ani și în care a reușit să își contureze o concepție omogenă și interesantă) și în particular de analiza semiotică a cunoașterii ostensive și discursiv-raționale. Aceste „puncte forte” pot fi, în general, localizate în ultima secțiune a capitolului II, consacrată cunoașterii ostensive, precum și în capitolele III — V. În cele ce urmează, mă voi opri îndeosebi asupra acestor părți, pentru a reveni în încheiere la o privire de ansamblu asupra celorlalte capitole și a cărții în general.

Să începem cu cunoașterea ostensivă (p. 30 — 41). Pentru a evita ambiguitățile conceptului clasic de „cunoaștere senzorială (sau empirică)”, autorul propune „cunoașterea ostensivă” ca termen ce desemnează „însușirea de către un agent a înțelesului unui nume sau expresii lingvistice ca urmare a perceperii nemijlocite, într-un context praxiologic determinat, a referentului acestora (...) și sub influența unui alt agent cunoscător al unei limbi naturale” (p. 30—31). Este vorba deci de triada: cunoaștere nemijlocită — sistem semiotic — proces de comunicare pe fondul unei situații praxiologice. Cunoașterea ostensivă presupune reflectarea de către subiectul cunoscător a proprietăților obiectului și însușirea prin comunicare a numelui acestuia. Un rol fundamental în acest proces îl joacă definiția ostensivă, care stabilește semnificația unui cuvînt, pentru subiectul cunoscător, prin rostirea sa de către un alt agent, concomitent cu indicarea obiectului desemnat. Ce aduce esențial cunoașterea ostensivă? Potrivit autorului, ea transformă materialul senzorial în enunțuri, pregătind terenul cunoașterii discursiv-raționale; realizează „saltul uriaș de la informația biologică prelingvistică la informația semantică cu semnificație cognitivă”; și formează vocabularul individual, supunîndu-l concomitent rigorilor celui social.

Ideea unei cunoașteri ostensive ca o alternativă la alte tipuri de cunoaștere nemijlocită, capabilă în același timp să încorporeze și achizițiile lingvistice primare, solidare celor cognitive, mi se pare deosebit de interesantă. Principial, ea ar putea aduce o remarcabilă simplificare și unificare, nu numai epistemologică dar și psiholingvistică. Totodată, ea este o verigă crucială în ansamblul construcției autorului pentru că la *acest* nivel (mai degrabă decît la cel rațional-discursiv) întîlnim marea dificultate de a dovedi solidaritatea internă dintre achizițiile cognitive și cele lingvistice și deci debutul funcției cognitive a limbajului. Cred, însă, că îndrăzneala și fecunditatea potențială a acestei teze majore a autorului nu se bucură de cea mai concludentă argumentare — cel puțin, pentru semnatarul acestor rînduri.

Astfel, nu reiese limpede și convingător, după părerea mea, dacă cunoașterea ostensivă — în accepția autorului — este esențialmente *altceva* decît o însușire ostensivă a limbajului, *plus* un proces corespunzător de reflectare. Despre acesta din urmă, esențial în cunoaștere, autorul nu ne spune nimic specific. Or, tocmai în această privință, cartea trece cu vederea ideea psihologică fundamentală că gîndirea (ca ansamblu al structurilor și performanțelor operatorii) și cunoașterea (ca achiziție de informație) pot precede limbajul (deci și însușirea sa ostensivă) și, în anumite limite, nu numai genetice, sînt constitutiv independente de acesta, deşi substanţial handicapate de absenţa lui. Pare chiar ciudat că, bazîndu-şi atît de mult argumentarea pe tandemul acţiune-cunoaştere, autorul omite ipoteza formării structurilor cognitive pe bază acţională şi înainte de orice limbaj sau că afirmă că tocmai introducerea ostensivă a termenilor duce la formarea ideii de obiect permanent (p. 36), cînd — în ciuda altor dezacorduri — majoritatea psihologilor a admis descoperirea lui Piaget privind originea acţională şi prelingvistică a schemei senzorimotrice şi, ulterior, a ideii de obiect permanent. Cred, de aceea, că în ciuda declaraţiei din prefaţă, o asemenea tratare a cunoaşterii ostensive este incompatibilă cu datele admise ale psihologiei genetice.

De asemenea, cred că considerarea insuficientă, semnalată mai sus, a procesului reflectării face ca alte idei importante ale autorului privitoare la cunoaşterea ostensivă să pară discutabile. Astfel, în lucrare se afirmă, la un moment dat : „Dacă admitem că actul cunoaşterii este specific uman şi că noţiunea centrală a oricărei gnoseologii este noţiunea de adevăr, atunci nu putem vorbi de cunoaştere în sens strict la nivelul senzaţiilor şi percepţiilor. Nu putem spune despre o senzaţie sau despre o percepţie că este sau nu este adevărată. Senzaţiile şi percepţiile sînt *forme de reflectare ce înlesnesc şi condiţionează actul cunoaşterii dar nu sînt ca atare operaţii cognitive*” (p. 28—29). Să analizăm această idee. Să începem cu premisele ei. În primul rînd, cred că specificitatea umană a cunoaşterii (oricît ar părea de paradoxal bunului simţ filozofic) ar trebui dovedită şi nu presupusă de teoria cunoaşterii. Această afirmaţie cîştigă sens dacă considerăm a doua premisă a autorului, privitoare la „centralitatea” unică a noţiunii de adevăr într-o teorie a cunoaşterii. Cred că această teză tradiţională nu mai rezistă astăzi nici epistemologic, nici ştiinţific. Cu alte cuvinte, cred că la fel de centrală pentru cunoaştere, dacă nu mai importantă, este noţiunea de *informaţie*. (Căci consecinţele cognitive ale unei informaţii eronate sînt superioare celor ale unui adevăr tautologic). Aceasta din urmă se referă la achiziţiile cognitive, în vreme ce adevărul nu este decît o măsură şi o evaluare a lor. Acesta este punctul de vedere epistemologic. Din punct de vedere ştiinţific, conceptul de informaţie pare tot mai mult să ateste o legătură (nesperată înainte), ce traversează diferite nivele ontice, între comportamentul uman, cel animal şi vegetal şi chiar mai departe — legătură bazată pe capacitatea de reflectare a sistemelor materiale. Acum, dacă privim informaţia în această lumină, nu se poate să nu recunoaştem că senzaţiile şi percepţiile sînt acte de cunoaştere. Faptul că la nivelul lor evaluarea şi controlul reflectării şi a informaţiei dobîndite nu se *numesc* adevăr, nu schimbă principial lucrurile. În plus, chiar fără acest punct de vedere informaţional-reflectoriu explicit, cred că este impropriu să afirmăm că „senzaţiile şi percepţiile nu sînt ca atare operaţii cognitive” după cîteva decenii de psihologie genetică (în care se spune explicit acest lucru) sau gestaltistă, de experimente cognitive cu animale (şobolani în labirinte, delfini, maimuţele lui Köhler etc.), sau de formare perceptuală a conceptelor (Bruner, Goodnow şi Austin etc.). Pentru a încheia acest argument cred că trebuie să vedem în „adevăr” o modalitate specific umană, logică şi lingvistică, de control şi evaluare a informaţiei, fără însă să uităm că la nivel perceptual sau la alte specii există de asemenea mijloace specifice de evaluare şi control a informaţiei respective.

În sfîrşit, aş mai adăuga la această sumară discuţie a tratării cunoaşterii ostensive de către Cornel Popa observaţia privind lipsa vreunei referiri importante (în acest context) la contribuţia autorului incontestabil al acestei problematici : Quine, din *Word and Object* (1960). Considerarea argumentelor acestuia şi a interminabilelor controverse pe care le-au generat ar fi conturat mai clar unele din dificultăţile conceptualizării metateoretice a acestei teme. Mă gîndesc, în particular, la problemele atît de relevante ale indeterminării traducerii (şi comunicării interlingvistice), ale dificultăţilor de localizare a referentului unui termen general etc.

Capitolul III, despre cunoaşterea discursiv-raţională, este în cea mai mare parte o expunere didactică de semiotică, logică şi teorie a limbajelor. Informaţia este utilă, bogată, relevantă pentru ceea ce numim curent „cunoaştere raţională''. În general, ea acoperă procedurile semiotice şi logice ale acestei cunoaşteri, de la termeni şi concepte pînă la definiţii, inferenţe şi limbaje artificiale.

Interesante, din punct de vedere epistemologic, mi s-au părut mai ales premisele acestui capitol. Ele se referă la geneza şi natura limbajului (p. 42—49). Autorul argumentează convingător existenţa şi operanţa unui sistem semiotic prelingvistic, neconvenţional, care reglează comportamentul individual. De asemenea, sînt explorate multiplele legături dintre limbile naturale şi realitatea la care se raportează. Totuşi, austeritatea bibliografică conferă acestei problematici o prea mare simplitate. M-aş opri, în această privinţă, la un exemplu edificator, în care lipsa unor referiri la alte concepţii şi controverse curente tranşează prea repede una din cele mai profunde probleme ale lingvisticii şi psiholingvisticii. Este vorba de natura şi geneza gramaticii. La p. 47, autorul afirmă : „putem conchide că principalele categorii şi structuri gramaticale reproduc elementele şi structura acţiunii umane, situaţiile şi raporturile repetabile care apar în conduita individului faţă de natură şi faţă de semenii săi''. S-ar putea să fie aşa şi ştiinţa să o dovedească într-o zi. Deocamdată nu a dovedit-o şi tocmai acest aspect pare să îl omită autorul. Concluzia sa nu urmează din premisele adoptate ; şi anume, pe de o parte, că „marxismul a afirmat de la apariţia sa legătura indisolubilă dintre muncă, limbaj şi gîndire'', iar pe de alta, că agentul acţiunii este desemnat de un pronume personal sau nume propriu, că verbul desemnează o acţiune, că complementul direct vizează obiectul acţiunii etc. Deşi adevărate, aceste premise sînt insuficiente. Lipsesc cele specializate şi atît de disputate. Potrivit lui Chomsky, structurile gramaticale fundamentale sînt generate de un nucleu algoritmic înnăscut ; potrivit lui Katz, ele ar fi izomorfe cu structura fină a creierului — pentru a cita doar doi lingvişti celebri ; Piaget însuşi, deşi adversar al ideilor înăscute, speră că se va ajunge la un compromis între influenta teorie a lui Chomsky şi concepţia sa despre funcţia formatoare de structuri a inteligenţei senzori-motorii, fără a fi de loc categoric într-un sens sau altul[1].

Aş mai nota că o foarte importantă şi firească (pentru o asemenea lucrare) problemă privind rolul cognitiv al operaţiilor logice, în particular al inferenţei şi demonstraţiei [2], rămîne fără răspuns. Deşi autorul o formulează explicit (p. 83), el nu pare să pună punctul pe „i". Căci aici, după părerea mea, problema este dacă operaţiile logice produc sau nu *informaţie*. La acest punct, cred că ar fi fost mai mult decît oportună considerarea cercetărilor recente ale lui Jaakko Hintikka, care demonstrează logic, împotriva unei tradiţii seculare, capacitatea operaţiilor logice de a produce informaţie. În plus, în general, cercetările lui Hintikka merită considerate în orice argumentare privind rolul cognitiv al limbajului şi logicii [3].

---

[1] J. Piaget, *Dimensiuni interdisciplinare ale psihologiei*, 1972, p. 312. De asemenea, S. Marcus, *Aspecte matematice în studiul limbajului*, în *Limbaj, Logică, Filozofie*, 1968.

Următorul capitol al lucrării (cap. IV) este dedicat problemei epistemologice şi logice a adevărului. Poate mai mult decît în oricare alt capitol se vădeşte aici un conflict al opţiunilor didactice şi bibliografic austere, pe de o parte, şi cele de argumentare originală şi referire critică, pe de alta. Cred că acest conflict al opţiunilor face ca consideraţiile generale despre adevăr să fie mai puţin informative decît cele pe care cititorul le-ar putea găsi în capitolul corespunzător din recentul manual de materialism dialectic (1973). Astfel, C. Popa se opreşte îndelung asupra definiţiei conceptului de adevăr, dar nu pomeneşte nimic despre consacrata definiţie semantică dată de Tarski. De asemenea, tratarea problemei adevărurilor analitice şi sintetice, pentru care există o literatură absolut imensă, pare să sufere datorită neconsiderării mai ample a unor puncte de vedere diferite, dar consacrate (Carnap, Quine, Hintikka etc.). De pildă, ideea că „utilizînd unele substituţii adecvate orice propoziţie analitică poate fi redusă la un caz particular al unei legi logice sau,... „la un adevăr logic" (p. 129) este foarte controversată şi mă îndoiesc că ar putea fi întotdeauna acceptată fără o contextualizare la un limbaj determinat şi o precizare prealabilă a ceea ce este adevăr logic. Astfel, foarte multe convenţii pot fi, într-un limbaj dat, propoziţii analitice, fără a fi legi logice sau reductibile la acestea. De asemenea, potrivit unor diferite accepţii, enunţul „$2 + 2 = 4$" poate fi considerat analitic şi reductibil la adevăruri logice, sintetic a priori sau chiar analitic, dar ireductibil la adevăruri sau legi logice [4]. Aşadar, complexitatea problemei este mult mai mare decît reiese din textul lui Cornel Popa. Fireşte, ca şi în alte situaţii similare, autorul nu era obligat să intre în această complexitate, dar cred că ar fi trebuit să îl avertizeze mai explicit pe cititor de existenţa ei şi, în consecinţă, de faptul că poziţia domniei sale trebuie privită în acest context şi nu în afara lui.

Capitolul V, despre teorie şi experiment, conţine principalele referiri la epistemologia cunoaşterii ştiinţifice. Aşa cum arătam la început, sînt tratate extrem de multe teme, cîştigul de informaţie al cititorului fiind mare. Mai puţin expozitivă şi mai original argumentată mi s-a părut prima secţiune, despre experiment şi observaţie. Distincţiile sînt fin realizate, iar complexitatea problemei este, de astă dată, pe larg explicitată.

---

[2] Întîmplător, demonstraţia este mai mult decît o formă de inferenţă în care, aplicînd reguli de inferenţă, se pleacă de la o mulţime de propoziţii adevărate şi se obţine o propoziţie adevărată (p. 83). Mai trebuie specificat că este vorba de un anumit limbaj, de expresii bine formate care sînt fie axiome, fie definiţii, că secvenţa derivărilor trebuie să fie finită etc.

[3] O lucrare de sinteză, în această privinţă, este J. Hintikka, *Surface Information and Depth Information*, în Hintikka şi Suppes (eds), *Information and Inference*, 1970.

[4] A se vedea, în acest context, admirabila sinteză şi ordonare a variatelor concepţii asupra analicităţii realizată de acelaşi Hintikka: *An Analysis of Analyticity*, în Weingartner (ed), *Deskription, Analytizität und Existenz*, 1966.

Apare însă, spre sfîrșitul acestei secțiuni și nu întîmplător, o asertiune care mi se pare discutabilă. Adică, mi se pare impropriu, nu numai în raport cu istoria reală a științei dar și cu înnoirile recente din logica acesteia, să se afirme că ,,*infirmarea experimentală a unei ipoteze este în general definitivă*'' și mai ales să se motiveze această teză prin ,,*posibilitatea mai mare de control riguros al unui singur experiment față de asigurarea aceluiași control riguros al unui șir de experimente*'' (p. 159, 160) — cînd astăzi teoria experimentului implică tocmai considerații statistice! Spuneam că avansarea acestei idei nu mi se pare întîmplătoare deoarece, nu mult mai departe (p. 203—204) autorul pare să accepte ceea ce spune Popper despre falsificarea decisivă, prin deducție, a principiilor unei teorii științifice plecînd de la consecințele empirice infirmate ale acestora. Cred că în ciuda interesului ei inițial, această idee a lui Popper nu mai are acoperire, nici practică, nici logică. Pentru că chiar în schema logică pe care o dă Cornel Popa la p. 204 (și care seamănă cu cea a lui Popper) lipsește un element esențial : premisa subiacentă axiomelor sau principiilor unei teorii și care este cadrul epistemic implicit, conținînd ceea ce literatura de specialitate a ajuns să identifice ca fiind cunoaștere de fond, condiții auxiliare și clauze *ceteris paribus*. În nenumărate situații, poate cele mai multe, acestea, și nu axiomele sau principiile, preiau asupra lor falsificarea — sau, în orice caz, o preiau în primul rînd. Istoria fizicii newtoniene mi se pare un exemplu convingător în care, peste trei secole, nenumărate anomalii au fost trecute pe contul acestui cadru epistemic implicit, principiile teoriei fiind ferite cu grijă de orice critică și falsificare. Aceasta explică, de altfel, pe de o parte, rezistența metodologică a acestei teorii, iar, pe de alta, travaliul nenumăraților newtonieni (matematicieni, fizicieni, astronomi) care au rafinat continuu teoria, astupîndu-i găurile, fără ca pînă la Einstein să îi fie puse decisiv în discuție principiile. Pe de altă parte, cred că o falsificare nu poate fi decisivă, un experiment nu poate fi crucial sau o anomalie nu poate fi concludentă decît în prezența unei ipoteze sau teorii rivale, care explică tot ceea ce explică și cea falsificată, plus anomalia [5]. Experimentul lui Michelson și Morley a devenit crucial pentru teoria eterului antrenat, după cum anomalia periheliului lui Mercur a devenit concludentă pentru teoria lui Newton numai după apariția și împămîntenirea teoriei relativității și nici decum la data realizării sau observării lor.

O verigă importantă care, după părerea mea, lipsește din prezentarea de către autor a problematicii cunoașterii științifice, o verigă esențială în legătura dintre observație, experiment și teorie și care, astăzi, are o pondere foarte mare în analiza demersurilor cognitive și logice în știință este *logica inductivă*. Autorul se referă foarte rar la inducție, în general, iar atunci cînd o face nu mi se pare suficient de explicit și precaut. De pildă, el afirmă la un moment dat, referindu-se la geneza teoriilor științifice : ,,Folosind inducția amplificatoare, dar luînd în același timp măsurile de precauție necesare (control experimental), formulăm de o manieră, generală universal afirmativ aceste legi" (ale naturii) (p. 163). Această idee, consacrată în inductivismul clasic, mi se pare neîntemeiată din punctul de vedere al practicii ştiinţei, iar logic i se poate aplica la fel de consacrata critică a lui Hume. Putem, de asemenea, nota ca un corelat al absenţei logicii inductive lipsa conceptului de *probabilitate*, atît de vital astăzi în înţelegerea, atît a inferenţei ştiinţifice ca inferenţă probabilă, cît şi în tratarea adevărului care îmbracă de cele mai multe ori în ştiinţă forma probabilităţii. Poate că întreaga abordare de către autor a clasicei probleme a adevărului absolut şi relativ, ca şi a relativităţii cunoaşterii, ar fi avut de cîştigat în rigoare, informativitate şi contemporaneitate dacă ar fi fost tratate prin prisma probabilităţii.

---

[5] Am dezvoltat oarecum aceste idei, inclusiv pe plan formal, în studiul *Epistemologie, inducție locală și formalism bayesian* (I), în ,,Informatică și Modele Matematice în Științele Sociale'', II, no. 1, 1973.

S-ar putea conchide, deci, că, începînd cu cunoaşterea ostensivă şi terminînd cu cea ştiinţifică, elaborarea aspectelor semiotice pare mult superioară conţinutului epistemologic corespunzător. Procesele de reflectare, generarea acţional-praxiologică a structurilor cognitive sau practica cognitivă din ştiinţă rămîn, în cea mai mare parte a analizei lui Cornel Popa, insuficient dezvoltate sau chiar trecute cu vederea, iar de multe ori depăşite de rezultatele recente ale epistemologiei, istoriografiei ştiinţei, psiholingvisticii şi chiar ale semanticii şi filozofiei limbajului. În general, cred că această dezvoltare insuficientă a dimensiunii epistemologice a cărţii provine, de pe o parte, din „lipirea" unor teze generale ale gnoseologiei marxiste, fără a fi prelucrate în vederea unei tratări semiotice şi metaştiinţifice relevante (aspect vizibil încă din primul capitol) iar, pe de altă parte, din slăbiciunea tratării dimensiunii praxiologice.

Bănuiesc că, în raport cu cunoaşterea şi limbajul, practica şi acţiunea aveau, pentru autor, menirea metodologică de a constitui un context concret ca sursă şi finalitate, o punte de legătură între cunoaştere şi limbaj precum şi un ansamblu relevant de operaţii, strategii şi comportamente. Dar această misiune metodologică a practicii şi acţiunii cunoaşte, în diferitele capitole ale lucrării, o realizare mult prea abstractă pentru a fi întrutotul convingătoare. Astfel, de la bun început, autorul optează pentru un concept de practică extins la *maximum* astfel încît să cuprindă „multitudinea activităţilor sociale, *indiferent de natura şi amploarea lor*" (p. 18—19, subl. ns.—*R.J.B*), de la activitatea productivă pînă la ocrotirea sănătăţii sau activităţi militare. O asemenea teză poate fi cel mult un reper euristic pentru o structurare ulterioară a practicii social-istorice relevante cunoaşterii şi limbajului. Dar, departe de a realiza această structurare relevantă, mesajul praxiologic al tezei autorului se închide în propria sa abstracţie. Căci nu este suficient să apelăm tot timpul la practică şi să o extindem nedefinit pe măsura progresului social, tehnic şi ştiinţific. Procedînd astfel, ajungem inevitabil la o tautologizare a criterilor şi funcţiilor practicii: „bună la toate". Dimpotrivă, *sarcina epistemologică majoră constă în structurarea fină şi adîncă a acestui concept pentru a explica riguros o varietate de situaţii complexe în interacţiunea dintre practică şi cunoaştere*: rolul experimentului (singurul, de altfel, la care autorul se opreşte mai îndeaproape), inaplicabilitatea practică a unor teorii adevărate (de pildă, în mare măsură, cea a relativităţii), aplicabilitatea practică a unor teorii false (de pildă, în mare măsură, a fizicii newtoniene sau a astronomiei antice şi ptolemeice) şi, mai ales, variatele forme de practică *în* ştiinţă. De asemenea, „situaţia praxiologică sau problematică" nu este pur şi simplu un nume pentru miniaturizarea practicii, cum apare deseori în lucrare. În acest sens, dacă autorul ar fi considerat specificul activităţii de rezolvare a problemelor în cunoaştere, în general, şi în ştiinţă, în particular, atunci ar fi fost probabil constrîns să accepte că ea se realizează de multe ori în absenţa unui cadru lingvistic sau că rolul cognitiv al percepţiilor este aici foarte important. Trebuie spus că astăzi se fac eforturi mari, din păcate neconsiderate de autor, de diferenţiere concretizatoare a praxisului cognitiv şi ştiinţific, la nivel individual şi social, şi în contexte istorice, sociale şi culturale determinate. Autorul are constant în vedere, atît în primul capitol, dar mai ales în ultimul, rolul practicii *externe* vis-à-vis de ştiinţă. Ceea ce nu apare suficient în lucrare (cu excepţia rolului experimentului) este însă rolul practicii *interne* din ştiinţă. De aceea, deşi optează pentru o viziune praxiologică asupra ştiinţei, autorul pare să accepte un model inductiv clasic în generarea teoriilor (despre care aminteam mai sus) şi un model deductiv strict în ce priveşte organizarea lor. Aşa cum reiese şi din discuţii epistemologice recente [6], aceste perspective unilaterale asupra cunoaşterii ştiinţifice provin tocmai din neconsiderarea practicii cognitive şi instrumentale interne a ştiinţei. Ca urmare a cercetării acesteia din urmă, se poate constata că cunoaşterea ştiinţifică nu pleacă de la date empirice, ci de la probleme concrete, specifice unui anumit punct de vedere teoretic, în raport cu care se constituie euristic şi în mare măsură implicit, mai degrabă decît inductiv sau deductiv, în paradigme şi programe de cercetare, ghidate de anumite cadre conceptuale şi presupoziţii epistemice şi filozofice. Teoria ipotetico-deductivă nu este decît un produs lingvistic final şi mai degrabă didactic al unui proces subiacent mult mai bogat şi mai legat de aspectele sociale şi culturale ale cunoaşterii. Şi chiar atunci cînd este pe deplin şi explicit formulată, o teorie ştiinţifică deductivă rămîne informaţional şi logic incompletă atîta vreme cît nu este axiomatizată şi nu putem urmări toate consecinţele ei empirice. Primul proces se dovedeşte foarte dificil de realizat în teoriile factuale, iar al doilea logic imposibil. În aceste condiţii, o teorie deductivă rămîne un instrument semiotic şi logic de primă importanţă, dar nu poate fi prea informativă în ce priveşte activitatea şi sursa care au generat-o. Cu alte cuvinte, ea nu îşi poate dezvălui propria ei epistemologie şi practică.

*

Aprecierile şi observaţiile formulate în această recenzie, deşi vizau de cele mai multe ori probleme şi teze concrete, stau sub semnul ideii generale că prezenta lucrare a lui Cornel Popa conţine, după părerea mea, o tensiune de formă, un conflict al opţiunilor iniţiale care a generat un conflict tematic şi de construcţie. Cred că autorul a vrut să cuprindă prea mult în jurul contribuţiei originale de semiotică, care dă esenţialmente valoarea acestei cărţi. Aşa cum am căutat să arăt, el nu pare să fi reuşit să sudeze convingător şi omogen aspectele semiotice de cele cognitive şi acţional-praxiologice. Acestea din urmă au apărut mai degrabă ca condiţii auxiliare neutre, adică neprelucrate în vederea subsumării sau cuprinderii lor semiotice. Gînditorul cu care autorul se confruntă cel mai des în paginile acestei cărţi (ca o mare excepţie la austeritatea sa bibliografică) este Popper. Cred, totuşi, că dacă ar fi fost din exterior constrîns, printr-o convenţie, să zicem, să se refere numai la un singur oponent, dar într-un mod cu totul relevant intenţiei sale tematice şi de construcţie, atunci indiscutabil, după părerea mea, ar fi trebuit să se oprească la Quine. Indiferent de cît şi cum poate fi acesta criticat, indiferent chiar de substanţa argumentelor sale, referirea la Quine mi se pare formal oportună pentru că acesta a reuşit să prezinte o *construcţie omogenă* tocmai în direcţia pe care aproximativ pare să o urmărească Cornel Popa : integrarea semioticii limbajului într-o perspectivă cognitivă şi acţional-comportamentală (fireşte, la Quine nu este vorba de praxis ca atare). Vreau să spun, cu alte cuvinte, că în multe cazuri, şi cartea discutată mi se pare un astfel de caz, forma unei construcţii teoretice poate avea consecinţe negative în ce priveşte atingerea obiectivelor ei, în ciuda valorii etajelor ei, luate separat.

---

[6] A se vedea revizuirea istoriografiei ştiinţei de la Koyré pînă la Kuhn, ca şi cercetări de psihologie a gîndirii, euristică, simulare a proceselor cognitive, sociologice a cunoaşterii etc. De asemenea, o întreagă mişcare epistemologică recentă aplecată asupra practicii interne, istoric condiţionată, a ştiinţei şi la care m-am referit parţial în articolul *Un moment important în epistemologia anglo-saxonă* (*Reflecţii pe marginea confruntării Kuhn-Popper*) în „Revista de filozofie", *18*, nr. 7, 1971. De atunci, literatura problemei s-a amplificat considerabil. Aş menţiona dintre cercetările mai noi cele ale Arne Naess, ale şcolii lui Kedrov (de la Institutul de istorie a ştiinţei şi tehnicii din Moscova), sau ale şcolii scandinave de metaştiinţă conduse de H. Törnebohm şi G. Radnitzky, ale lui Ladislav Tondl şi Joseph Agassi, lucrările postume ale lui N. R. Hanson etc.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

ÎNSTRĂINAREA ÎN PERSPECTIVA ECONOMIEI POLITICE

Scriind *Teoria înstrăinării omului** Radu Sommer se arată a fi de două ori temerar. Odată, pentru că în literatura noastră de specialitate nu există decît opinii sumar formulate în legătură cu acest fenomen şi nu dezvoltări teoretice susţinute prin argumentări şi contraargumentări, prin analiza realităţilor concrete contemporane ; a doua oară, pentru că abordează, în mod personal şi nuanţat, una din problemele cele mai disputate, mai dificile şi incomode existente în gîndirea filozofică actuală. Fenomenul înstrăinării a fost abordat pînă acum din perspective multiple. Punctul de plecare s-a aflat succesiv cînd în sfera condiţiilor concrete ale existenţei umane (Marx) ; cînd în cea a însăşi existenţei omului, a comportamentului individual, a trebuinţelor autentice, a trăirii libertăţii (existenţialism şi Şcoala de la Frankfurt) ; cînd în domeniul particular al creaţiei artistice şi al receptării ei (H. Read). Şi cu toate acestea, o sinteză a contribuţiilor şi elucidărilor succesive nu poate fi făcută.

Mergînd pe linia relevării dificultăţilor pe care tratarea unei asemenea problematici le are de înfruntat, trebuie să ne amintim faptul că nu numai perspectivele de abordare sînt atît de diferite încît se contrazic şi uneori se anulează reciproc, dar însăşi terminologia se află „în dificultate". Căci conceptul menit a cuprinde şi desemna realităţi complexe *simultan* obiective şi subiective, sociale şi individuale este ambiguu, imprecis, capabil mai curînd a connota decît a explicita, util în mai mare măsură pentru a indica o atitudine social-critică, decît un conţinut concret de viaţă.

Textele marxiste, de pildă, ne îngăduie să folosim, cu egală îndreptăţire, termenul „înstrăinare" într-un sens pozitiv ca şi în unul negativ. Cel *pozitiv*, surprinde aspectul *umanizării individului*, al *transformării* sale în fiinţă generică. Sensul *negativ* trimite spre aspectul invers, al dezumanizării individului, al reducerii existenţei sale la o condiţie sub-umană. Avem aşadar, un singur termen pentru a desemna realităţi diferite şi opuse.

Situaţia se complică şi mai mult dacă observăm că mulţi dintre gînditorii contemporani (Marcuse, Fromm) folosesc doi termei — „înstrăinare“ şi „alienare“ — pentru a desemna aceeaşi realitate, cea a dezumanizării individului. Dar şi pentru a exprima o atitudine protestatară. Scopul este de această dată de a indica punctul bolnav al mecanismelor sociale, pericolele mereu altele pe care actuala civilizaţie tehnică le cuprinde în raport cu realizarea omului contemporan. În acest din urmă caz, întrebuinţarea indistinctă a celor doi termeni ne face să uităm că unul este inspirat de vocabularul filozofic, iar celălalt de vocabularul psihiatric. Întrebuinţarea indistinctă şi egală a acestor doi termeni

---

* Radu Sommer, *Teoria înstrăinării omului*, Bucureşti, Edit, politică, 1972. 108 p.

Rev. filoz., 20, *10*, p. 1179–1184 Bucureşti, 1973.

pentru una și aceeași realitate umană sporește confuzia terminologică, deja existentă. Iar pentru filozof, precizarea conceptului cu care operează este importantă nu numai pentru rigoare, pentru logica demonstrației. Confuzia terminologică are de cele mai multe ori serioase consecințe ideologice și gnoseologice. Profitînd de întrebuințarea indistinctă a celor doi termeni, unii filozofi și ideologi (Robert Tucker) consideră drept corectiv esențial al actualei stări de înstrăinare sau alienare, nu acțiunea social-politică, ci tratamentul medical. Clarificarea conceptelor are — cum spuneam — o certă valoare de cunoaștere; ea contribuie la precizarea modelului teoretic de care ne slujim în analiza realității concrete, făcîndu-l astfel mai operativ și mai eficient în raport cu cercetarea propriu-zisă.

Radu Sommer nu se ocupă de analiza acestor dificultăți terminologice și a consecințelor lor. Omisiunea apare totuși justificată, întrucît scopul lucrării sale este instruirea cititorului de cultură generală și nu orientarea cercetării de specialitate. R. Sommer consideră, cu îndreptățire, că pentru acest cititor important este să i se ofere elemente stabile, *cunoștințe de referință* și nu o deschidere spre *caracterul problematic* al tematicii abordate.

Ținînd seama de această primă particularitate a lucrării să urmărim mai îndeaproape opiniile formulate de autor. În ce constă, așadar, care sînt cauzele și formele de manifestare ale înstrăinării (sau alienării)?

Adevăratul fenomen *obiectiv* al înstrăinării omului trebuie căutat în însăși structura socială privativă de libertate și integritate umană (p. 4). Iar cauzele sale — cum arăta Marx în *Manuscrisele economico-filozofice* ca și în *Ideologia germană* — constau în diviziunea socială a muncii, în apariția economiei de mărfuri și a proprietății private asupra mijloacelor de producție. Acțiunea comună a acestor factori a făcut ca alienarea să se constituie ca fenomen complex și polimorf: producătorul a fost despărțit de muncă și de produsele sale, transformate în mărfuri, omul a decăzut în situația de simplu lucru, a fost supus tiraniei unei diviziuni sociale a muncii, de natură să-i împartă pe oameni (p. 64). Există și manifestări subiective incluse în fenomenul alienării? Da, și anume cele rezultate din reflectarea condițiilor naturale și sociale de viață, a contradicțiilor ce marchează cadrul social-economic de desfășurare a existenței umane. Ecourile subiective se conturează sub forma unui „sentiment al înstrăinării" ce însoțește permanent fenomenul obiectiv, social-istoric al înstrăinării. Instabilitatea întregii existențe sociale se repercutează în conștiința socială ca sentiment al insecurității și incertitudinii generale și individuale (p. 24). Factorul subiectiv, așadar, pare a se reduce invariabil la un simplu acompaniament afectiv, la o reflectare indistinctă și neputincioasă, mereu aceeași, a condițiilor materiale de existență.

Analiza întreprinsă de autor este cu adevărat laborioasă la nivelul realității social-economice, valorificînd în mod constant argumentul economic: *conceptul de înstrăinare este conturat, cu o preponderență definitorie, pe baza „datelor" și cunoștințelor de economie politică.* Iar, prin aceasta, meritul lui R. Sommer este cel de a concepe fenomenul analizat în dimensiunea sa obiectivă, accesibilă cercetării, datului și controlului științific.

Meritul se transformă apoi în contribuție, căci, pe baza acelorași parametri social-economici, în ultimul capitol autorul realizează o analiză lucidă, ferită de comodități și prejudecăți dogmatice, a realităților socialiste contemporane, oferindu-ne astfel o perspectivă inedită și personală, semnificativă pentru înțelegerea modului nostru de existență. Indiferent dacă concluzia formulată o socotim prea optimistă sau nu, ea este consecința afirmațiilor precedente. Acceptînd premisele teoretice amintite (cauze și manifestări ale înstrăinării), consecvența logică ne constrînge să acceptăm și concluzia. Și anume: chiar dacă în socialism a dispărut principala cauză a alienării (proprietatea privată asupra mijloacelor de producție), rămîn celelalte două ce asigură producerea și reproducerea unor manifestări ale înstrăinării, manifestări ce vor dispare *cu desăvîrșire* odată cu desființarea diviziunii sociale a muncii și a producției de mărfuri. Așadar, odată cu afirmarea comunismului. În felul acesta *conceptul economic al înstrăinării* — cum caracterizam mai sus concepţia autorului — îşi vădeşte utilitatea şi eficienţa pentru analiza teoretică a realităţilor sociale concrete, pentru precizarea gradului în care existenţa noastră socială participă la esenţa umană.

La capătul acestui drum este firesc să ne întrebăm dacă conceptul economic poate cuprinde fenomenul înstrăinării în toată complexitatea şi multidimensionalitatea sa? Credem că nu. Dar aceasta nu înseamnă că trebuie să optăm pentru un *alt* concept — să spunem — sociologic sau psihologic. Mai important decît orice altceva este, credem, *modul în care îl utilizăm, maniera de raportare a determinărilor social-economice la cele subiective (social-psihologice)* ale aceleiaşi realităţi umane. R. Sommer mînuieşte datul socio-economic mai curînd pentru a aminti *ordinea ierarhică* a acestor determinări şi mai puţin *interacţiunea*, influenţa lor reciprocă. Accentul este pus mai mult pe *materialismul* explicaţiei şi mai puţin pe *dialectica* ei. Şi acest lucru este evident, de pildă, în „dialogul" cu alte teorii. Îndeosebi, în tratarea „antropologismului" unde se lucrează mai ales cu aprecieri globale.

Modalitatea de a folosi datul social-economic se resimte şi în cadrul concepţiei de ansamblu a lucrării. Pentru autor, alienarea rămîne o problemă exclusiv socială. Factorului subiectiv nu-i corespunde decît funcţia de „reflectare" palidă şi neputincioasă, de ecou îndepărtat şi atît. O simplă referire la unitatea persoanei, o tresărire afectivă în faţa ameninţării integrităţii individuale.

Dacă vom acorda însă *şi* factorului subiectiv atenţia cuvenită, însoţită de tratarea corespunzătoare, vom înţelege că rolul său este deosebit de important, de *activ* în producerea şi reproducerea unor realităţi sociale, în determinarea conţinutului specific al alienării. Receptarea umană a exteriorului (ambianţa naturală şi socială) este simultană cu replica faţă de el. Ca urmare, receptarea este simultană cu acceptarea şi respingerea, cu denaturări (datorate fixării, proiecţiei etc.) menite să susţină cadrul obiectiv de viaţă, în ciuda iraţionalităţii sale, sau să-l submineze, în ciuda prilejurilor oferite de condiţiile sociale concrete realizării umane a individului. În acest caz, dinamica socială se cere înţeleasă nu numai ca determinînd, dar şi ca fiind, la rîndul ei, determinată de dinamica subiectivă. Interacţiunea, influenţa reciprocă existentă în realitate se cere păstrată, respectată şi în teorie. Din acest motiv, optăm pentru reunirea a două categorii de probleme tratate de obicei în mod separat: problemele economice, sociale şi politice, pe de o parte, şi cele privind structura, calităţile şi potenţialităţile personalităţii, pe de altă parte. Prin reunire adîncim înţelegerea unor fenomene, aparent paradoxale, ce nu pot fi abordate prin referirea *exclusivă* la sfera social-economică. Dintre ele amintim: natura simultan obiectivă şi subiectivă a alienării, reproducerea diferitelor sale manifestări, chiar dacă condiţiile materiale de existenţă nu le justifică.

Dacă vrem să tratăm problema înstrăinării — nu sub aspectul unei dispute *teoretice* (de direcţii spiritualiste sau materialiste), ci sub cel al unei chestiuni *practice* pe care încercăm s-o rezolvăm — nu este oare indispensabil un concept al esenţei umane, menit să-l întregească pe cel economic? Şi mai departe, nu este oportun să ne preocupăm în mai mare măsură de cunoaşterea *mijloacelor de dezalienare* individuală şi colectivă, şi nu numai de problema timpului, a perioadei istorice în care alienarea va dispare cu desăvîrşire?

Dar acestea sînt întrebări cu care poate fi începută o *altă* carte, inspirată — sperăm — de atitudinea lucidă şi angajată a lui R. Sommer, de îngrijorarea sa nobilă pentru omul contemporan şi pentru destinul acestuia.

Ileana Răceanu

FILOZOFIA, SOCIETATEA ŞI OMUL

Aparent, lucrarea lui Vl. Krasnaseschi despre Alexandru Claudian* se înfăţişează ca aparţinînd numai sociologiei. Dar dincolo de acest aspect cititorul descoperă analize interesante ale unor idei filozofice, etice şi culturologice dintre cele mai profunde.

Autorul întreprinde un temerar efort de a exprima cît mai concis modul original prin care Al. Claudian rezolvă complexa conexiune dintre activitatea spirituală (cu preponderenţă, cea filozofică), societate şi om, conexiune prezentă în însăşi viaţa şi activitatea filozofului, sociologului şi literatului ieşean.

În sprijinul acestei idei pledează şi dispunerea celor 7 capitole: *Preludii*, *Primul interval*, *Sociologia generală*, *Sociologia politică*, *Sociologia curentelor şi ideilor filozofice*, *Sociologia cunoaşterii*, *Al doilea interval* şi finalul, *Sociologia literaturii*.

Vl. Krasnaseschi deschide dezbaterea asupra lui Al. Claudian cu ideile acestuia despre *determinismul social*. Aşa cum precizează autorul, în deceniul al patrulea cînd fostul profesor la universitatea ieşeană era deja o personalitate bine conturată, determinismul „avea poate o şi mai mare încărcătură ideologică decît în alte timpuri, ceea ce îi dădea de la început o alură polemică, o deschidere de fronturi pe mai multe direcţii" (p. 30). Pentru Al. Claudian, determinismul social — notează autorul — este „un proces dinamic... o relaţie reciprocă, niciodată univocă, între om şi ambianţa fizică pe de o parte, între diferitele laturi ale existenţei şi conştiinţei sociale pe de altă parte" (p. 33). Aceasta îl face pe Vl. Krasnaseschi să avertizeze de la început: „În problema determinismului sociologic, Al. Claudian a avut o concepţie de inspiraţie marxistă, uneori discret sugerată, alteori răspicat declarată, dar care purta în acelaşi timp amprenta personalităţii şi a ideilor sale filozofice, etice şi politice" (p. 32). Istorismul se manifestă la el prioritar prin concepţia potrivit căreia înţelegerea fenomenelor trece prin pătrunderea „obîrşiilor şi surselor cronologice, iar dintre acestea, în primă instanţă, a celor de ordin socio-economic şi a reflexului lor pe plan intelectual şi afectiv" (p. 34). Aşa se face, va nota mai departe autorul, că în concepţia lui Claudian „religia este în primul rînd un efect al condiţiilor socio-economice" (p. 36).

Explicarea determinismului social nu este pentru gînditorul ieşean un scop în sine. Pe linia deschisă de Hegel şi Marx el încearcă să explice filozofia prin ansamblul civilizaţiei dintr-o epocă. Un astfel de demers, subliniază Vl. Krasneseschi „porneşte de la postulatul că între filozofie şi societate există numeroase legături, oricît de greu de observat şi explicat ar fi ele" (p. 53). Prima regulă formulată aici de Claudian previne împotriva tentaţiei „nefilozofice" de a explica totul dintr-o dată şi printr-un singur element. Teoriile unui gînditor — precizează Claudian — „nu sînt în întregimea lor şi nici luate în parte explicabile prin cauze sociale" (p. 53). Numai tendinţele fundamentale ale unui curent filozofic pot fi puse în legătură cu viaţa societăţii. „Istoria socială" a filozofiei — aşa cum a conceput-o Claudian — se constituie cu ajutorul biografiei, al istoriei economice şi politice, al doctrinelor economice şi politice etc.; elementele furnizate de aceste discipline — rezumă Vl. Krasnaseschi — „pot contura personalitatea unui filozof, atmosfera în care a trăit, problemele care l-au preocupat, modalităţile de expresie teoretică ale aspiraţiilor sale intime, afinităţile dintre diferitele epoci şi diferiţi gînditori" (p. 54). Această atitudine teoretico-metodologică transpare, constată Vl. Krasnaseschi, în interesul constant, vădit de Al. Claudian faţă de marile direcţii ale gîndirii antice, ca şi faţă de problema originilor sociale ale pozitivismului. Astfel, de pildă, obiectivismul şi raţionalismul socratic sînt explicate de Claudian prin doi factori istorici legaţi între ei: „opoziţia sofiştilor faţă de vechile credinţe politeiste ale elinilor şi rolul jucat de retorică în democrația ateniană" (p. 55). În această conjunctură socială scepticismul lui Protagoras și Gorgias îi apare lui Claudian ,,doar o metodă abilă de a ataca pe o cale insidioasă tradițiile" (p. 55). Formula ,,nu știu dacă zeii există sau nu" sau concluzia că nu putem ști nimic despre lume, erau mai puțin riscante, în acea epocă, decît respingerea directă a zeilor. Pe de altă parte, pregătirea pentru activitatea politică cerea tinerilor proveniți din familiile avute stăpînirea artei oratorice. Dar această pregătire, observa Claudian, devenise o tehnică lipsită de orice legătură cu morala, pusă exclusiv în slujba parvenirii. Reacția opusă care vine din partea lui Socrate viza nu numai restabilirea încrederii în cunoaștere, dar și întemeierea unei științe" care să explice cetățeanului datoriile sale față de Stat" și a unei alte științe care ,,să-i învețe pe viitorii conducători ,,virtutea" (arta) politică" (p. 56—57).

---

* Vl. Krasnaseschi, *Alexandru Claudian şi sociologia erorii*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1972, 164 p.

Substratul profund al acestei mișcări de idei, Vl. Krasnaseschi îl identifică în lucrările lui Al. Claudian în următoarele: situația critică în care ajunsese Atena la sfîrșitul secolului al V-lea î.e.n., condusă de partida oligarhică, ,,crease necesitatea stringentă a unei etici politice riguroase, care să se materializeze în competența conducătorilor și în devotamentul condușilor" (p. 57). Momentul socratic este văzut în acest context ca o încercare de a se ieși din impas, demonstrîndu-se cetățenilor că ,,fapta morală, devotamentul individului pentru societate, pentru Stat, nu este altceva decît *interesul individului însuși*" (p. 57). Despre concepția platoniciană, Al. Claudian considera că ea avea și rolul de a insufla filozofilor credința în misiunea lor socială și morală, cu sacrificiile și renunțările pe care le implica în planul vieții materiale. Finalitățile socio-politice și motivațiile psihice la care recurge Al. Claudian permit o viziune mai profundă nu numai asupra filozofiei lui Platon ci și asupra mecanismului de constituire a gîndirii filozofice ca atare, identificat de autor în complexa conexiune om-societate.

Înfățișînd pe larg investigațiile gînditorului ieșean asupra filozofiei platonice, Vl. Krasnaseschi sugerează permanent nevoia lăuntrică pe care o resimțea Al. Claudian de a se înscrie prin răspunsurile date în problematica social-politică a sbuciumatei epoci premergătoare celui de-al doilea război mondial. Astfel, ideea de colectivism — surprinsă la Platon într-un studiu publicat în 1936 — devine ,,un vehicul cu ajutorul căruia Claudian descinde în actualitate, dar nu la periferie și nici pe un cerc inferior, ci în nucleul de incandescență unde se separau, în ultimă analiză, marile opțiuni ale epocii, în acel miez al deceniului 1930—1940" (p. 69). Al. Claudian, scrie Vl. Krasnaseschi, pornește la analiza filozofiei politice a lui Platon ,,tocmai de la ideea contemporană a unui socialism care să asocieze colectivismul economic (proprietatea colectivă asupra mijloacelor de producție) cu ,,individualismul spiritual" (libertate de conștiință)" (p. 69). Asemenea fățișe angajări în contemporaneitate sînt urmate de replieri prudente, dar marile probleme ale epocii sînt nu o dată astfel punctate. Răspunsurile date acestor probleme de gînditorul ieșean urmează, în general, ,,un model apropiat de cel marxist" (p. 71). Din acest model, subliniază Vl. Krasnaseschi, lipsește însă un element fundamental și anume înțelegerea felului în care ,,raporturile de producție, determinante pentru poziția în procesul de producție, ...imprimă un caracter combativ și ofensiv — indiferent de strategie și tactică — forțelor cu adevărat revoluționare..." (p. 71—72). Aplicînd marxismul, Claudian, nu a îndrăznit să meargă pînă la ultimele sale consecințe revoluționare. Aceste aspecte sînt relevate de Vl. Krasnaseschi și cu prilejul analizei pe care o face Claudian altor sisteme filozofice: iluminismul și materialismul francez, pozitivismul, utopismul francez, filozofia clasică germană etc. Interesul filozofului ieșean pentru manifestările politice și ideologice ale ,,claselor mijlocii" sau ale celor ,,de jos" semnifică un efort permanent de a afla răspuns la viitoarele direcții de înaintare a istoriei.

Pornind de la premisa că în explicarea sistemelor de gîndire rolul primordial revine mediului social, trecut prin filtrul personalității individuale și al educației, analizele filozofului ieșean integrează ,,sistemele sau curentele filozofice *în* şi le explică *prin* «timpul istoric» («atmosfera de idei şi sentimente» a unei epoci) şi prin «spaţiul social» («configuraţia socială şi psihică», «raporturile de forţă ale categoriilor sociale unele faţă de altele») (p. 94). Astfel de sublinieri au menirea să ne prezinte istorismul lui Claudian în esenţialitatea sa: nu urmărirea cronologiei ideilor, a personalităţilor, a curentelor, ci integrarea sistemelor de gîndire, în special a celor cu implicaţii etico-politice, în ambianţa socială şi în motivaţia lor psihică. Istorismul lui Claudian nu caută legi evoluţioniste, ci ,,structuri şi mecanisme cauzale, care, chiar fără a fi teoretizate ca atare, se apropie considerabil de ideea unor modele (sau sisteme) comportamental situaţionale, aplicabile în diferite domenii" (p. 99).

Cartea semnată de Vl. Krasnaseschi contribuie la reliefarea bogatelor tradiţii ale gîndirii româneşti şi constituie totodată un îndemn adresat tacit editurilor pentru valorificarea operei lui Al. Claudian, rămasă pentru mulţi dintre noi puţin cunoscută.

N. Vinţanu

REVOLUȚIA COPERNICANĂ ȘI UMANISMUL

DE

SIMION GHIȚĂ

Vorbind de revoluția copernicană, nu avem în vedere concepția lui Copernic, privită în sine, cu meritele și cu limitele ei, ci doar esența revoluționară a teoriei sale astronomice, așa cum a fost dezvoltată de Kepler, Galilei și Newton.

După cum au arătat mulți cercetători, revoluția produsă de teoria heliocentrică a avut o importantă semnificație filozofică. Postulînd un univers unitar, cu spațiu omogen și supus acelorași legi generale, teoria heliocentrică a zdruncinat cosmosul medieval, aristotelico-scolastic, ierarhizat și divizat în două lumi — sublunară și supralunară — cu structuri și legi diferite. Universul a fost unificat, iar milenara opoziție dintre cer și pămînt a fost înlăturată. Prin influența pe care a avut-o asupra lui Kepler, Galilei și Newton, teoria lui Copernic a contribuit în mod decisiv la formarea tabloului științei clasice despre univers.

Dar semnificația cosmologică și ontologică a teoriei copernicane a fost relevată de mulți oameni de știință și filozofi și este în general recunoscută. Asupra acestei semnificații nu există interpretări diferite. Nu același lucru se poate spune despre *semnificația antropologică* a acestei teorii. Fiind mai puțin cercetată sub acest aspect, ea a fost de multe ori greșit înțeleasă. Unii cercetători ai umanismului renascentist, neobservînd disocierea cosmologiei de teologie și de antropologie, operată de Copernic, anexează pur și simplu la umanism această teorie naturalist-științifică, dizolvînd astfel naturalismul în umanism. Alți gînditori, de orientări filozofice diferite sau chiar opuse, susțin, dimpotrivă, că teoria heliocentrică are o semnificație antiumanistă deoarece, prin răsturnarea geocentrismului, Copernic ar fi lovit în temeliile antropocentrismului. În timp ce cercetătorii de orientare filozofică umanistă consideră acest fapt ca negativ, cercetătorii scientiști îl apreciază ca pozitiv, deoarece a emancipat gîndirea filozofică și științifică de religie și de exigențele umanist subiective în cercetarea naturii.

Rev. filoz., 20, 10, p. 1185–1193, București, 1973.

Fără îndoială că în fiecare din aceste interpretări există o parte de adevăr, dar și grave confuzii. Pentru a înțelege mai bine semnificația antropologică a revoluției copernicane, trebuie mai întîi clarificate raporturile dintre om — cosmos — Dumnezeu, respectiv dintre antropologie, cosmologie și teologie, în epocile de dominare a geocentrismului, și apoi de cercetat ce schimbări a adus heliocentrismul în aceste raporturi.

Remarcăm mai întîi că geocentrismul de care se leagă de multe ori antropocentrismul, nu acorda Pămîntului o poziție privilegiată în cosmos, o prioritate ontologică față de celelalte corpuri cerești. În antichitate, opoziția de valoare — criteriu axiologic aplicat la înțelegerea cosmosului — nu era : centru—periferie, ci *sus—jos*, adică *cer—pămînt*. Cum lumea cerească era considerată superioară lumii terestre în care se desfășoară viața omului, teoriile cosmologice confereau o prioritate ontologică cerului — adică corpurilor cerești asupra Pămîntului.

Ideea priorității ontologice a cerului asupra Pămîntului — exprimată în teoria existenței unei lumi supralunare superioare și a alteia sublunare inferioare — se află nu numai la Aristotel și în sistemele geocentrice în genere ci și la pitagoreici. Cu toate că Pămîntul era considerat — în sistemele geocentrice — ca centru al Universului, soarta lui depindea de cer.

Dependența lumii sublunare de cea supralunară, cerească, exprima de fapt dependența omului de cosmos și de zei. De aceea, pe primul plan se aflau raporturile omului cu cosmosul. Așa se explică marea trecere de care se bucura în antichitate astrologia.

Cultura medievală a asimilat schemele de inteligibilitate ale lumii antice, dar le-a integrat în sistemul său propriu de valori întemeiat pe supranatural. A fost asimilată și cosmologia geocentrică, dar influența ei asupra destinelor omului a fost diminuată. Cosmosul, deși sub influența religiei, capătă o structură finalistă, orientată geocentric și antropocentric, nu mai are pentru om valoarea din antichitate, ci devine un simplu cadru în care se desfășoară drama omului, al cărui destin se află în mîinile presupusului său creator. Raporturile omului cu Dumnezeu trec înaintea raporturilor sale cu cosmosul. De aceea, umanismul medieval era mai mult teocentric decît geocentric.

Așadar, nici în antichitate și nici în evul mediu, geocentrismul n-a constituit suportul antropocentrismului. Dealtfel, nici nu era propriu-zis un antropocentrism ci un umanism limitat, în antichitate de legile divine ale cosmosului, iar în evul mediu de atotputernicia lui Dumnezeu [1].

Numai în Renaștere se poate vorbi de un adevărat antropocentrism, căci în raporturile om—cosmos—Dumnezeu, omul trece, pentru prima dată, pe primul plan. Dar antropocentrismul Renașterii n-a fost întemeiat pe cosmologia geocentrică.

Dacă geocentrismul cosmologic exprima condiția inferioară a Pămîntului în raport cu celelalte corpuri cerești, teoriile antigeocentrice au reabilitat ontologic planeta noastră, ridicînd-o la rangul de *stella nobilis* (Cusanus). Mai mult, prin heliocentrismul copernican și prin cercetările fizice ale lui Galilei, Pămîntul a căpătat o valoare mai mare decît celelalte planete. Așa cum remarcă M. Clavelin [2], deși pămîntul pierde poziția centrală prin extinderea fizicii terestre asupra fizicii cerești, Pămîntul și experiența umană devin măsura lumii. Galilei transformă heliocentrismul cosmologic într-un geocentrism fizic și gnoseologic. Toate acestea nu sînt lipsite de consecințe asupra condiției și demnității omului, căci omul dă valoare universului, respectîndu-i însă autonomia ontologică.

---

[1] S-ar putea vorbi și de un antropocentrism, dar cu precizarea că acesta era limitat la lumea terestră. Poziția omului era privilegiată, dar numai în raport cu ființele de pe pămînt și nu cu întregul univers. Era un antropocentrism terestru, local și nu un antropocentrism cosmic, universal.

Totuși, heliocentrismul a răsturnat geocentrismul cosmologic. Se pune problema : nu cumva prin aceasta a lovit, fie și indirect, în umanism? Adevărul este că heliocentrismul a lovit în concepția despre om teocentrică — legată de cosmologia geocentrică. Întreaga antropologie creștină a fost construită în concordanță cu cosmologia geocentrică. De aceea, concepția heliocentrică vine în contradicție cu unele dogme ale religiei, legate de soarta omului : dacă Pămîntul și celelalte planete sînt de aceeași natură, înseamnă că și celelalte planete pot fi locuite de oameni ; dar atunci acești oameni nu pot descinde din Adam și Eva, și nu beneficiază de mîntuire prin întruparea lui Hristos pe pămînt etc. ; apoi, dacă în ceruri există generare și corupere, ca și pe Pămînt, atunci ele nu sînt demne de gloria lui Dumnezeu [3].

Dar din faptul că heliocentrismul a lovit în concepția religioasă despre om *nu rezultă că este incompatibil cu umanismul în genere*. Dimpotrivă, lărgirea orizontului cosmologic produsă de heliocentrism apare ca un corelat al lărgirii orizontului geografic al omului Renașterii. Pe ambele dimensiuni — cosmică și geografică — se afirmă activitatea omului, nu a divinității. Este un univers construit de om pe măsura puterii sale și nu impus lui de o filozofie întemeiată pe atotputernicia lui Dumnezeu.

Concordanța sau, mai degrabă, afinitatea dintre heliocentrism și umanism o dovedește și faptul că cei mai de seamă teoreticieni ai demnității umane — Cusanus, Manetti, Pico della Mirandola, Bruno — au fost adepții unei cosmologii heliocentrice sau în orice caz antiaristotelice.

Acești filozofi — și nu numai ei — s-au aflat sub influența panteismului și fac legătura între umanism și naturalism, cele două curente principale ale Renașterii. În panteism dispare opoziția dintre cer și pămînt, iar lumea terestră a omului capătă demnitate căci divinitatea se manifestă și în ea. În universul panteist există mai multe trepte ierarhice, iar omul face parte prin structura sa psiho-fizică, din toate acestea. El apare astfel ca un univers în miniatură, un microcosmos în macrocosmos, căci toate treptele universului se află în el. Omul este în sfîrșit reintegrat în natura de care-l îndepărtase filozofia medievală.

Dar la filozofii umaniști din Renaștere integrarea nu înseamnă naturalism. Manetti, Cusanus, Pico della Mirandola, Giordano Bruno au criticat determinismul astral care subordona soarta omului față de cosmos. Mai mult, unii filozofi umaniști nu admit nici măcar un loc fix al omului în ordinea cosmică, argumentînd că această fixare, o dată pentru totdeauna, îi răpește omului libertatea și demnitatea. În concepția lui Pico della Mirandola, de pildă, omul nu are o poziție determinată în cosmos, nu este legat de o condiţie fixă şi de o formă unică, ci este liber să-şi aleagă singur propria condiţie, este liber să se ridice pînă la condiţia creatorului suprem ori să cadă pînă la aceea de animal. În aceasta constă măreţia şi mizeria sa. ,,Natura celorlalte fiinţe — scrie acest gînditor, imaginînd un dialog între Dumnezeu şi Adam — a fost hotărîtă prin legile pe care i le-am prescris şi am ţinut-o, prin aceasta, în marginile ei fixe. Tu nu eşti însă conţinut de nicio limită cu neputinţă de trecut, ci după propria ta voinţă liberă... poţi să-ţi prescrii singur natura ta. Te-am pus în mijlocul lumii pentru a privi cu uşurinţă în jurul tău şi pentru a putea înţelege ce se petrece în ea. Nu te-am făcut nici ceresc nici terestru, nici muritor nici nemuritor, pentru ca să poţi deveni, cu deplină libertate şi cu cinste, propriul sculptor şi poet la formei pe care ai vrea să ţi-o dai. Ai putea degenera în fiinţele inferioare şi brute sau poţi să te înalţi în lumea superioară a celor divine după singura hotărîre a spiritului tău"[4].

---

[2] Maurice Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilée*, Paris, 1968, p. 212.

[3] În cunoscuta lucrare *Copernican Revolution*, Thomas Kuhn dă mai multe exemple de acest fel.

Observăm că depăşirea naturalismului şi justificarea demnităţii umane este susţinută pe baze spiritualiste religioase. Totuşi, trecerea de la umanismul medieval teocentric la umanismul renascentist antropocentric s-a făcut printr-o răsturnare de valori, prin schimbarea radicală a condiţiei umane. Omul devine focar de semnificaţii în raport cu care se ordonează chiar şi indicaţiile care emană de la transcendenţa divină[5]. Mitul lui Adam din evul mediu este înlocuit cu mitul prometeic. Trecerea de la Adam la Prometeu semnifică trecerea de la starea de natură la starea de cultură, la omul creator de cultură şi de civilizaţie. Căci pentru umaniştii Renaşterii omul rămîne o creatură divină, dar, spre deosebire de celelalte creaturi, el este înzestrat cu darul creaţiei. Capacitatea omului de a depăşi natura prin crearea culturii şi a civilizaţiei a fost susţinută încă la jumătatea secolului al XV-lea de Gianoffo Manetti, în lucrarea sa intitulată semnificativ *De dignitate et excelentia hominis*, scrisă în 1456, dar publicată abia în 1532. În această operă — care apare ca o replică la viziunea medievală pesimistă despre om a cărţii papei Inocenţiu al III-lea *De contemtu mundi sive de miseria conditionis humanae* — Manetti face elogiul muncii creatoare a omului privită ca o completare a primei creaţii divine. ,,Tot ce a apărut în lume după acea primă şi încă informă creaţie — scrie Manetti — a fost născocit şi realizat de noi, cu ajutorul acelei singulare ascuţimi a inteligenţei umane. Ale noastre şi făcute de oameni sînt întradevăr toate lucrurile pe care le vedem, toate casele, castelele şi oraşele. În fine, toate construcţiile de pe pămînt sînt atît de minunate încît, pentru marea lor perfecţiune ar putea fi considerate mai degrabă opera îngerilor decît a oamenilor"[6].

Idealul prometeic al omului creator de civilizaţie şi cultură este exprimat de Giordano Bruno într-o concepţie care tinde să spargă cercul religios în care Cusanus şi reprezentanţii Academiei platonice din Florenţa încercau să limiteze conceptul de umanitate[7]. Cu toate că şi el admite că omul a primit darul creaţiei de la divinitate, Bruno arată rolul muncii umane şi al luptei cu greutăţile în procesul dezvoltării spiritului de invenţie şi în crearea civilizaţiei. Puterea creatoare a omului nu constă numai în a acţiona conform naturii şi obişnuinţei, ci şi în afara lor, putînd să alcătuiască în spiritul său alte naturi, alte procese şi alte orînduiri decît cele naturale. În lupta cu nevoile, minţile oamenilor s-au ascuţit, „au născocit meşteşugurile, au descoperit artele şi mereu, în fiecare zi, sărăcia şi lipsa fac să răsară din adîncimea intelectului omenesc noi şi minunate invenţii. De aceea, depărtîndu-se mereu, prin activităţile şi hărnicia lor de starea de dobitocie, ei se apropie tot mai mult de starea divină"[8].

---

[4] Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* (citat după Tudor Vianu, *Transformarea ideii de om*, p. 18—19).

[5] Georges Gusdorf, *Les origines des sciences humaines*, Payot, Paris, 1967, p. 305.

[6] Citat după Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi Editore, Torino, 1966, vol. I, p. 333.

[7] Ernst Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, 1950, p. 157.

Deşi nici teoreticienii renascentişti ai demnităţii umane nu depăşesc, în ultimă instanţă, concepţia religioasă, raporturile omului cu Dumnezeu s-au schimbat în favoarea omului. Omul tinde să-şi lărgească autonomia şi fiecare pas în această direcţie reprezintă o retragere a puterii divine. Conştient sau inconştient aceşti filozofi au întreprins o revizuire radicală a concepţiei religioase. De aceea, teoriile lui Manetti, Pico della Mirandola, Giordano Bruno şi ale altora au fost condamnate de biserică.

Dar se poate obiecta că aceşti filozofi au fost, în primul rînd, umanişti şi apoi naturalişti, astfel încît concordanţa dintre cosmologia lor — negeocentrică — şi umanism apare normală. Problema dificilă este aceea a raporturilor heliocentrismului *ştiinţific*, ale revoluţiei copernicane, cu umanismul. Într-adevăr, din punctul de vedere al raporturilor cu umanismul, există unele deosebiri importante între cele două cosmologii. Cosmologia umaniştilor este legată de cel mai accentuat umanism, de antropocentrism. Cu toate acestea, antropocentrismul renascentist nu este modern, pentru că, pe de o parte, opune pe om naturii, iar pe de altă parte, nu se emancipează complet de religie. Apoi, în timp ce cultura modernă va merge pe calea autonomizării valorilor culturale, antropocentrismul Renaşterii menţine vechea structură a ştiinţei, întemeiată pe unitatea dintre antropologie, cosmologie şi teologie. Această unitate se va destrăma odată cu naşterea noii ştiinţe a naturii, emancipată de teologie şi de antropomorfism. La această ştiinţă nouă se rataşează în esenţă şi revoluţia copernicană. Privind cosmosul ca o realitate obiectivă a cărei structură proprie o cercetează, ignorînd structura finalistă a universului medieval impusă de Biblie şi de filozofia aristotelică, revoluţia copernicană autonomizează astronomia şi cosmologia pe care le disociază definitiv de teologie şi de antropologie[9]. Odată ruptă unitatea milenară dintre cosmologie, teologie şi antropologie, fiecare din aceste discipline va trebui să-şi reconsidere relaţiile cu celelalte, să-şi delimiteze mai strict obiectul şi să-şi construiască o metodologie proprie.

După revoluţia copernicană problema omului va trebui privită şi ea într-un alt mod. Lovind în concepţia religioasă, ea a zdruncinat bazele concepţiei medievale teocentrice despre om. Pe de altă parte, emancipînd cosmologia nu numai de teologie dar şi de antropologie, revoluţia copernicană va face imposibil un antropocentrism de tip renascentist, care opunea pe om naturii și subordona, în ultimă instanță, cosmologia antropologiei.

---

[8] Giordano Bruno, *Speccio della bestia triomfante*, Dialogul III.

[9] Faptul că „noi nu vedem azi nici o raţiune pentru ca o descoperire privind topografia lumii să pună în discuţie ordinea morală, socială şi religioasă, este tocmai o consecinţă a revoluţiei copernicane care a disociat ordinile de adevăr şi a făcut adevărurile astronomice independente de normele religioase" (Georges Gusdorf, *La révolution galiléenne*, Paris, Payot, 1969, vol. I, p. 65).

Aceste fapte au obligat antropologia să-și revizuiască raporturile cu teologia și cu științele naturii și să-și caute o cale proprie de dezvoltare. Emanciparea cosmologiei a favorizat și emanciparea antropologiei, care nu va mai căuta puncte de sprijin în cosmos sau în divinitate, ci în interesele, aspirațiile și puterile umanității. Demnitatea omului modern va crește nu numai față de cel antic și medieval, ci chiar față de antropocentrismul renascentist care întemeia valoarea creatoare a omului pe privilegii și daruri conferite de o ființă supranaturală.

Este adevărat că autonomizarea științelor în cultura modernă și evoluția lor divergentă a contribuit într-o anumită măsură la apariția conflictului dintre naturalism și umanism. Dar cauza principală a apariției acestui conflict trebuie căutată în dezvoltarea inegală a științelor și, mai ales, în raporturile sociale care determină idealurile sociale și politica științei. Or, acestea diferă în funcție de epoca istorică, de orînduirea socială etc.

Că revoluția copernicană și, în genere, știința modernă este favorabilă umanismului, o dovedesc concepțiile lui Galilei și Bacon, figuri reprezentative ale filozofiei științei de la sfîrșitul Renașterii și începutul epocii moderne.

Deși critică procedeele subiective, speculative și uneori retorice ale majorității filozofilor umaniști, Galileo Galilei dă gîndirii sale științifice o profundă semnificație umanistă. El susține că gîndirea matematică — pe care o pune la baza filozofiei — poate ajunge la aceleași rezultate ca și gîndirea divină — în cunoașterea lumii. Elogiul științei noi, la întemeierea căreia el însuși a adus o mare contribuție, este un imn la adresa puterii nemărginite de invenție și de creație a intelectului omenesc, reprezintă o glorificare a omului în eforturile lui de a dezmărgini orizontul, de a se elibera de finitudinea în care-l fixase filozofia medievală[10]. Această tendință a lui Galilei de glorificare a omului pînă la a-l egala cu Dumnezeu a constituit unul din motivele condamnării sale de către biserică. Condamnarea acestui mare savant modern pentru a fi glorificat omul și capacitățile sale infinite de cunoaștere și invenție este semnificativă pentru virtuțile umaniste ale științei.

O impotrantă semnificație umanistă are și heliocentrismul științific al lui Galilei. Heliocentrismul său ,,nu reprezintă numai o nouă concepție despre cosmos — apreciază Giuseppe Saita — ci și un mod nou de a privi viața''[11]. În noua concepție despre cosmos s-ar reflecta — după G. Saita — răsturnarea vechilor valori și instaurarea altora noi în concordanță cu spiritul dinamic și activ al Renașterii. Cerul vechiului univers pur, imuabil și etern reprezenta în evul mediu perfecțiunea, în timp ce lumea sublunară, terestră, supusă nașterii și distrugerii, schimbării și devenirii — reprezenta imperfecțiunea. Galilei răstoarnă raporturile. Alterarea, generarea, disoluția, pe scurt devenirea și schimbarea nu reprezintă degradare sau anihilare ci trecerea de la viață la viață. Prin aceasta, lumea schimbării şi a devenirii, lumea pămîntească a omului este reabilitată, capătă demnitate, fiind apreciată ca simbol al vieţii şi ca factor de progres. ,,Coruperea, adică schimbarea, pentru care viaţa cere viaţă — scrie G. Saita — se colorează [la Galilei] cu un optimism ce purifică şi salvează omenirea; aici se inserează şi conceptul de progres, de adevăr ca fiu al timpului''[12].

---

[10] Vezi Giuseppe Saita, *Il pensiero italiano nell'umanessimo e nel Rinascimento*, vol. III, *Il Rinascimento*, Bologna, 1951, p. 308—311.

[11] Giuseppe Saita, *loc. cit.*, p. 311.

În aceste interesante consideraţii ale lui G. Saita există poate unele lucruri forţate, dar, în esenţa lor, sînt argumentate şi în deplină concordanţă cu spiritul Renaşterii. Ele demonstrează că nu există opoziţie între ştiinţă şi umanism, că ştiinţa, bine înţeleasă, poate deveni un factor de glorificare a omului şi de înţelegere a vieţii în spiritul celor mai nobile idealuri umaniste.

Aşadar, teoria heliocentrică a reabilitat, prin Copernic şi Galilei, lumea terestră a omului, lumea schimbării şi devenirii, în concordanţă cu spiritul dinamic al Renaşterii, şi a deschis calea unui nou umanism emancipat de teocentrism, dar împăcat cu natura şi cu noua ştiinţă. Primul pas, poate hotărîtor, în constituirea unui nou umanism întemeiat pe ştiinţă l-a făcut Fr. Bacon. Umanismul său nu mai este orientat spre trecut, ca cel din Renaştere aliat cu filozofia antică, ci spre viitor, în alianţă cu noile cuceriri ale ştiinţei. ,,Ar fi o ruşine pentru neamul omenesc ca atunci cînd graniţele lumii materiale s-au lărgit la infinit prin descoperirea atîtor ţări, atîtor mări şi atîtor stele, lumea intelectuală să mai rămînă închisă în graniţele strîmte ale antichităţii''[13].

Demnitatea şi superioritatea omului stă, ca şi la umaniştii renascentişti, în cunoaşterea şi în capacitatea de invenţie, dar aceasta nu este dată de Dumnezeu, ci e obţinută prin strădania omenească, prin cercetare ştiinţifică. Bacon nu valorifică umanist numai aspectul gnoseologic al ştiinţei, capacitatea omului de a cunoaşte lumea, ci mai ales aspectul practic al ştiinţei prin care omul poate stăpîni natura.

În calea cunoaşterii şi stăpînirii naturii stătea opoziţia milenară dintre ştiinţa teoretică şi tehnică, artele mecanice, practicile de laborator etc., care nu erau recunoscute ca ştiinţe. La baza acestei opoziţii — arată Robert Lenoble[14] — se aflau factori de ordin metafizic, etic şi social-politic. Pentru reabilitarea ,,ştiinţei artizanului'' Bacon va lupta pe toate aceste fronturi, favorizat fiind de cuceririle ştiinţifice şi de transformările sociale ale vremii.

Pe plan metafizic, se considera că natura este esenţial deosebită de combinările artificiale operate de artele mecanice şi practicile de laborator. Căldura solară — pretindeau aristotelicii — este de altă natură decît cea a furnalelor, căci prima face parte din lumea cerească incoruptibilă, pe cînd cea din urmă din materia terestră coruptibilă. Revoluţia copernicană, care a lichidat opoziţia de natură dintre lumea cerească a aştrilor şi cea terestră, a deschis calea reabilitării ştiinţelor tehnice şi a unificării lor cu cele teoretice. Ca şi Galilei, Bacon nu vede în cer decît forţe asemănătoare celor pe care noi le manipulăm pe pămînt. El consideră tehnica, artele mecanice, capabile nu numai să împlinească natura dar și să o transforme. „O altă prejudecată care s-a înrădăcinat în spirite — scria Bacon — este de a privi arta [mecanică, tehnica] ca pe un fel de apendice al naturii, conform presupunerii că tot ce se poate face este de a împlini natura și nicidecum de a o transforma. Oamenii — scrie Bacon — trebuie să se pătrundă profund de acest principiu : lucrurile artificiale nu diferă de lucrurile naturale prin formă sau prin esență ci numai prin cauze eficiente”[15].

---

[12] *Ibidem*, p. 313.

[13] Fr. Bacon, *Novum Organum*, I, 84.

[14] Robert Lenoble, *Origine de la pensée scientifique moderne*, *în Histoire de la science*, Encyclopédie de la Pléyade, pp. 424—426.

Valoarea teoretică și practică a științei — spunea el — stă în puterea pe care o dă omului de a stăpîni natura. Scopul așezămîntului său științific (Casa lui Solomon) din *Noua Atlantidă* este cunoașterea lucrurilor și „lărgirea hotarelor puterii omenești”[16]. Iar cunoașterea și stăpînirea naturii prin știință reprezintă cea mai înaltă demnitate și superioritate a geniului uman.

„Dacă cineva se străduiește să stabilească și să sporească puterea și stăpînirea neamului omenesc însuși asupra universului, ambiția sa (dacă ambiție poate fi numită) este, fără îndoială, mai sănătoasă și mai nobilă decît celelalte. Dar stăpînirea omului asupra lucrurilor se reazemă numai pe arte și științe”[17].

Prin valorificarea științei nu numai ca instrument de cunoaștere ci și de putere a omului asupra naturii, Francis Bacon completează *homo sapiens* al Renașterii cu o nouă dimensiune : *homo faber*, indisolubil legată de prima și poate mai importantă decît ea.

Savantul lui Bacon este un adevărat Prometeu, dar conceput într-o viziune modernă. Așa cum remarcă Reymond Trousson, Prometeul lui Bacon nu mai este înțeleptul aristocratic și individualist al filozofilor din Renaștere, — Ficino, Pomponazzi, Erasmus, Bovilus. „Numai Bacon refuză acest individualism egoist și face din Titan încarnarea progresului tehnic, primul servitor al umanității. Fiecare om trebuie să colaboreze la opera comună, fiecare om trebuie să fie, după mijloacele de care dispune, un Prometeu”[18].

În interpretarea lui Bacon, Prometeu n-a furat focul din cerul zeilor, ci a produs foc pe cale naturală, aprinzînd nuiele cu ajutorul Soarelui, astfel încît Titanul apare ca un educator al omului pe care l-a învățat să producă singur focul. Demnitatea omului la Bacon stă nu în ce are omul divin — ca la filozofii din Renaștere — ci în ce are natural și omenesc, în capacitatea de a-și ameliora prin știință condiția sa naturală.

Întreaga concepție a lui Bacon despre reforma științei și a metodei este subordonată idealului umanist „de a spori puterile omului, dîndu-le o întemeiere mai adîncă și o întindere mai mare”.

Exemplul lui Galilei și cel al lui Bacon dovedesc că revoluția copernicană — care a constituit un moment al primei revoluții științifice — deși a lovit în vechea antropologie bazată pe teocentrism sau pe finalismul cosmic — a făcut posibilă apariţia unei antropologii noi, moderne, emancipată de teologie şi de cosmologie. Eliberat de supranatural, omul s-a împăcat cu natura pe care nu o mai concepe însă teleologic, pentru a-şi asigura o poziţie privilegiată, ci îşi realizează propria lui teleologie prin respectarea determinismului naturii şi folosirea nexului cauzal al lucrurilor cu ajutorul ştiinţei.

---

[15] Fr. Bacon, *De dignitate et augmentes scientes scientiarum*, II, 2.

[16] Fr. Bacon, *Noua Atlantidă*, Edit. științifică, București, 1962, p. 62.

[17] Idem, *Novum Organum*, I, 129. Aici cuvîntul „arte” înseamnă „arte mecanice”, tehnice, meșteșuguri.

[18] Reymond Trousson, *Le thème de Prométhée dans la littérature européene*, Genève, 1964, vol. I, p. 119.

Demnitatea şi superioritatea omului nu se mai întemeiază nici pe vreo poziţie privilegiată în cosmos — care dealtfel îi limitează meritele — şi nici pe favorurile divinităţii, ci pe propriile sale puteri de a-şi ameliora continuu soarta şi de a-şi realiza idealurile. Iar puterea cea mai mare de care dispune omul în ameliorarea condiţiei sale şi în realizarea celor mai mărețe idealuri s-a dovedit a fi ştiinţa.

IMMANUEL KANT: GENEZA IDEII „CRITICII RAŢIUNII PURE"

DE

I. CERNEA

> „Principiul oricărui idealism adevărat, de la şcoala eleată pînă la episcopul Berkeley, este cuprins în această formulă: «orice *cunoştinţă prin simţuri şi experienţă nu este* decît o pură iluzie; adevărul stă numai în ideile intelectului pur şi ale raţiunii pure». Principiul care domină şi determină idealismul meu este dimpotrivă: «orice cunoştinţă a lucrurilor numai prin intelectul pur sau raţiunea pură nu este decît iluzie, şi numai în experienţă stă adevărul»"[1].
>
> „Este mare lucru pentru un profesor de metafizică să poată spune, fiind aprobat de toată lumea, că ceea ce predă este o ştiinţă şi că ea aduce un adevărat folos omenirii"[2].

Cuvintele de mai sus exprimă clar noua orientare, într-un anumit sens revoluţionară, în cadrul idealismului filozofic în istoria filozofiei moderne. Ele formulează o alternativă, propun o soluţie şi îndeamnă la o opţiune. Şi deşi numai opt ani mai sînt pînă se vor împlini două secole de la apariţia operei filozofice fundamentale a lui Kant *Critica raţiunii pure*, alternativa pusă de el idealismului filozofic continuă să rămînă actuală şi „experienţa" pe care el şi-a închipuit că a repus-o, din punct de vedere filozofic, în drepturile ei, continuă să fie tratată şi maltratată în toate

---

[1] Immanuel Kant, *Prolegomena*, în: *Kant, Werke in zwölf Bänden*, V, Fankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1958, p. 253. (*Prolegomene*, traducerea românească de Mihail Antoniade, Bucureşti, Cultura naţională, 1924, p. 190). În continuare lucrarea va fi citată prescurtat: Pr. I. pentru ediţia germană şi II pentru traducerea românească.

[2] Pr. I, p. 264, II, p. 203.

Rev. filoz., 20, *10*, p. 1195–1205 Bucureşti, 1973.

chipurile, pentru a o sili să răspundă la o singură întrebare : ce este adevărul?

În *Critica raţiunii pure* Kant nu a răspuns direct la această întrebare, ci indirect, arătînd numai felul cum trebuie procedat pentru a răspunde la ea. Pentru el, această carte este numai o ,,propedeutică" la ceea ce trebuia să fie opera ulterioară a filozofului, anume un ,,sistem"[3] de filozofie transcendentală. Pentru mulţi dintre comentatorii lui însă, atît mai vechi cît şi mai noi, în special pentru cei care nu pun accentul pe importanţa lui Kant pentru istoria metafizicii, ci pe importanţa lui pentru teoria cunoaşterii, această carte, prin problemele puse şi nu atît pentru felul în care le rezolvă, reprezintă o orientare nouă şi durabilă în filozofia modernă, prezentă în multiple feluri în ceea ce se numeşte azi logică, epistemologie sau filozofia ştiinţei. Iată de ce întrebarea : cum s-a născut ideea criticii raţiunii pure? — prezintă nu numai un interes istoric, ci şi unul pe deplin actual, deoarece atît problemele implicate în răspunsul la această întrebare, cît şi cele cuprinse în lucrarea propriu-zisă, continuă să rămînă probleme deschise ale cercetării filozofice.

Vom lua numai două exemple dintre cele mai recente pentru fiecare caz în parte, care pot să surprindă pe cititorul familiarizat cu filozofia kantiană, şi care şi-ar fi închipuit poate că cele mai multe dintre problemele ridicate de ea sînt rezolvate.

Într-un număr recent din ,,Kant-Studien", un comentator al lui Kant, R. A. Mall din Köln[4], reia o apreciere a unui alt comentator kantian[5] care sună aşa : ,,Este ruşinos (*beschämend*) pentru istoria filozofiei faptul că încă nu există un acord în chestiunea care anume a fost răspunsul lui Kant la întrebarea lui Hume". Şi mai ferm el adaugă : ,,Nici o încercare de rezolvare a problemei puse de Hume nu a avut un rezultat convingător". ,,De asemenea pare să nu fie limpede stabilit ce anume trebuie să se înţeleagă prin «problema humeistă»". El nu-şi propune să trateze direct această chestiune, ci oarecum indirect, prin încercarea de ,,a arăta că sistemului principiilor din filozofia lui Hume îi revine un rol asemănător cu acela al sistemului categoriilor în filozofia lui Kant. Încercăm aici — spune el — să tematizăm principiile (*principles*) lui Hume şi respectiv categoriile lui Kant, în aşa fel încît să putem vorbi şi la Hume de un mod de «gîndire sintetic a priori»". Scopul mărturisit al autorului este să sugereze că ,,forma kantiană a raţionalismului reprezintă mai mult sau mai puţin o formă a raţionalismului pre-humeist", că ,,filozofia humeistă a naturii umane se ţine departe, atît de raţionalism şi de subiectivismul berkeleyan, cît şi, pe de altă parte, de empirismul senzualist" şi că trebuie meditat asupra concepţiei lui B. Russell care îl opune în sens pozitiv pe Hume întregii filozofii idealiste germane, de la Kant la Hegel[6].

---

[3] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hsg. von Raymund Schmidt, Leipzig, Felix Meiner, 1930, p. 55. (*Critica raţiunii pure*, traducerea românească de Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 58, 59, 60). În continuare lucrarea va fi citată prescurtat : *C.r.pr.* I. pentru ediţia germană şi II pentru traducerea românească.

[4] R. A. Mall, *Humes Prinzipien-und Kants Kategoriensystem,* în ,,Kant-Studien", *62*, Heft 3, 1971, p. 319.

[5] Cf. E. W. Schipper, *Kant's Answer to Hume's Problem*, în ,,Kant-Studien", Bd.53, Heft 1—4. 1961—62.

[6] *Ibid.*, p. 334. ,,Filozofii germani de la Kant la Hegel — scrie Russell — ,nu şi-au însuşit argumentul lui Hume. O spun aceasta în mod deliberat, în ciuda credinţei pe care mulţi filozofi o împărtăşesc împreună cu Kant că a sa *Critică a raţiunii pure* i-a răspuns lui Hume. De

Aşadar, care a fost întrebarea pusă de Hume şi care a fost răspunsul dat de Kant la această întrebare? Răspunsul la a doua chestiune presupune o expunere a operei *Critica raţiunii pure* în ansamblul ei, ceea ce, evident, nu poate fi vorba aici. Rîndurile care urmează îşi propun să răspundă numai la prima chestiune, precum şi la felul cum a dus ea la naşterea *ideii Criticii raţiunii pure.*

Se va putea vedea astfel, sperăm, că punctul de vedere al autorului mai sus citat (şi care nu e singurul) este el însuşi discutabil, în măsura în care prin „problema humeistă" se înţelege întrebarea pusă de Hume împotriva metafizicii, iar prin răspunsul lui Kant se înţelege un răspuns dat întru apărarea ei.

Mai întîi o chestiune de ordin general.

Cercetătorii filozofiei kantiene sînt în general de acord că problemele principale care au preocupat gîndirea filozofică a lui Kant în momentul trecerii sale de la perioada „precritică" la cea „critică" (fixată de el însuşi în jurul anilor 1769—70) sînt următoarele : 1) problema metodei filozofiei ca metodă proprie deosebită de cea a matematicii, dată fiind deosebirea principială dintre aceste două discipline şi obiectele lor (metafizica raţionalistă de pînă atunci preluase metoda matematicii fără să-şi dea seama de eroarea pe care a comis-o) ; 2) problema raportului dintre principiul logic formal al contradicţiei (care afirmă acordul gîndirii cu ea însăşi) şi principiul raţiunii suficiente (care afirmă acordul gîndirii cu realitatea), respectiv dacă cel de-al doilea principiu poate fi dedus din cel dintîi. Kant va contesta această posibilitate, ca şi înaintea lui contemporanul său Christian August Crusius (1715—1775), şi implicit posibilitatea de a extinde principiul logic formal al contradicţiei, care se întemeiază pe principiul logic formal al identităţii, asupra realităţii, care contrazice principiul identităţii, în sensul că opoziţia cuprinsă în lucruri (de pildă, cea dintre cauză şi efect) nu poate fi explicată pe baza acestui principiu ; 3) problema raportului dintre gîndirea metafizică, admisă a fi o cunoaştere din raţiunea pură, şi existenţa metafizică. Cu alte cuvinte, dacă poate fi cunoscută existenţa, sub raport metafizic, prin deducţia ei din conceptele pure ale raţiunii? Kant va nega şi această posibilitate ; 4) problema naturii spaţiului (viu disputată între Leibniz şi Newton) şi compatibilitatea acestei naturi cu presupoziţia idealismului despre realitatea necondiţionată a spiritului, necondiţionat acceptată de Kant.

Privite din unghiul de vedere al subiectului nostru, aceleaşi probleme apar într-o altă perspectivă. Textele kantiene permit consemnarea următoarelor împrejurări mai importante care au dus la naşterea *ideii* „criticii raţiunii pure" : 1) starea de incertitudine şi neîmplinire în care se afla metafizica după mai bine de două milenii de existenţă şi neîncetată elaborare a ei ; 2) certitudinea apodictică adusă de fizica newtoniană cunoştinţei universului fizic şi, drept urmare, necesitatea de a reconsidera autenticitatea şi valabilitatea experienţei empirice sub raport metafizic ; 3) îndoiala trezită de filozoful englez David Hume despre posibilitatea metafizicii ca ştiinţă.

---

fapt, aceşti filozofi, cel puţin Kant şi Hegel — reprezintă un tip de raţionalism pre-humeist şi poate fi respins cu argumentele humeiste" (citat de autor din *History of Western Philosophy* p. 646).

În legătură cu primul punct, afirmația lui Kant e fără echivoc : „...știința (metafizica, *I. C.*) a rămas și în zilele noastre, după atîta zgomot și agitație, tot acolo unde era pe vremea lui Aristotel..."[7]. De aceea întrebarea pusă de el e tranșantă : „Dacă metafizica este știință, cum se face că nu izbutește să capete ca celelalte științe o aprobare generală și durabilă? Dacă nu este știință, cum se face că îndrăznește să se înfățișeze mereu cu aparența de știință și că încurcă mintea omenească cu speranțe care nu pier niciodată, dar nici nu se împlinesc vreodată?"[8].

În concepția lui Kant, metafizica este o „dispoziție naturală a rațiunii omenești"[9], ea izvorăște din nevoia eternă a spiritului omenesc de a afla adevărul ultim despre univers, despre locul și menirea omului în lume, despre existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului, despre libertatea voinței și sensul moral al vieții etc. și, drept urmare, o metafizică oarecare va fi întotdeauna pe lume. Problema e numai de a o scoate din impasul în care zace de atîta vreme, aducîndu-i certitudinea științei. El va dovedi imposibilitatea rațiunii omenești de a cunoaște obiectele transcendente ale metafizicii, va restrînge cunoașterea teoretică exclusiv la cîmpul experienței empirice și va atribui rațiunii teoretice rolul modest de a cerceta numai obiectele acestei experiențe. Cît privește cunoașterea metafizică, ea rămîne și pentru Kant o cunoaștere a rațiunii pure din conceptele ei pure (adică fără nici un amestec empiric) dar limitată numai la cunoașterea propriei ei facultăți de cunoaștere, pentru a-și da seama de limitele ei și de valabilitatea ei în cadrul acestor limite. Acestui scop îi este consacrată întreaga operă *Critica rațiunii pure*. Prin efortul lui Kant de a determina metafizicii sfera și obiectul ei și a-i circumscrie astfel limitele în care să se poată constitui și înfățișa ca știință, fără a trece „dincolo" de marginile experienței și fără a-i știrbi autoritatea, ci rămînînd „dincoace" de ea, pentru a-i cerceta posibilitatea, natura și valoarea, metafizica își trăiește ultima ei iluzie de a fi știință.

În ceea ce privește al doilea punct, anume necesitatea de a recunoaște autenticitatea și valabilitatea experienței empirice *sub raport metafizic*, provocată de fizica newtoniană, ea urma să ducă la cîteva rezultate importante. Mai întîi ar fi fost compromis definitiv empirismul subiectivist al lui Berkeley, denumit de Kant „idealism mistic și fantastic"[10] pentru că „preface lucrurile reale (nu fenomenele) în reprezentări"[11]. Aici e de reținut obiecția adusă lui Berkeley, anume că filozofia sa empiristă nu avea un criteriu al adevărului pentru experiență, acest criteriu fiind pentru Kant existența legilor necesare și universale[12].

Apoi această reconsiderare filozofică a experienței empirice urma să decidă în chestiunea „originii" cunoștințelor metafizice sau cum le numește

---

[7] Pr. I, p. 246, II, p. 182.

[8] Pr. I, p. 113, II, p. 13–14.

[9] *C. r. pr.* I, p. 53, II, p. 56–57.

[10] *Pr.* I, p. 157, II, p. 70.

[11] *Pr.* I, p. 158, II, p. 71.

[12] *Pr.* I, p. 254, II, p. 191. „Dacă ținem seama că adevărul are drept criteriu legile necesare și universale", rezultă că „experiența nu poate avea la Berkeley nici un fel de criteriu pentru adevăr, fiindcă el nu a dat fenomenelor experienței nici un fundament *a priori*, ceea ce îndreptățea concluzia că aceste fenomene nu sînt pure iluzii". (Această idee anticipează aici lucrurile și indică, mai mult cu intenția unei precizări, că noțiunea de *apriori*, în înțelesul pe care i-l dă Kant, fundează în filozofia sa necesitatea și universalitatea raporturilor dintre obiectele experienței și, în consecință, obiectivitatea acestor raporturi).

Kant „cunoașteri raționale pure”, anume „dacă ele sînt derivate din experiență sau dacă își au izvorul în rațiune, independent de experiență”. În această privință, pentru Kant, din punct de vedere istoric, „Aristotel poate fi considerat ca șef al *empiriștilor*, iar Platon, ca șef al *noologiștilor*. Locke, care în timpurile moderne a urmat pe cel dintîi, și Leibniz, care l-a urmat pe cel din urmă (deși destul de îndepărtat de sistemul lui mistic), nu au putut totuși ajunge la nici o decizie în această dispută”[13].

Locke a fost continuat de Hume și Leibniz de Wolff. Cu acest moment ajungem la cea de-a treia împrejurare amintită mai sus, care a dus la nașterea ideii *Criticii rațiunii pure* : atacul lui David Hume împotriva metafizicii.

Dacă printr-o caracterizare cu totul generală considerăm termenul „Raționalism” o denumire sub care este accentuat *idealismul* metafizicii raționaliste moderne (în special Leibniz și Wolff), atît în ceea ce privește conceperea obiectului cunoașterii raționale cît și originea ei, și termenul „Empirism”, o denumire sub care este accentuat punctul de vedere opus, *sensualist*, în aceleași probleme, atunci vom preciza că Immanuel Kant aparține Raționalismului, dar ca dezident, anume el reprezintă Raționalismul *critic*, opus celui tradițional, pe care îl respinge ca fiind *dogmatic*, iar Hume aparține Empirismului, dar în opoziție cu exaltarea rațiunii de către Locke, el adoptă o poziție *sceptică*. Totodată e de reținut faptul că Hume s-a folosit de dogmatismul vechii metafizici pentru a contesta legitimitatea ei, ceea ce l-a impresionat în mod deosebit pe Kant, în timp ce acesta l-a respins pentru a reconstrui metafizica pe baze noi, pretins științifice sau, după expresia sa, *critice*, acești doi termeni fiind la el sinonimi.

În legătură cu expresia „metafizica dogmatică” e de observat că termenul „metafizică” desemnează *natura* cunoștinței pe care o revendică această disciplină, anume ca fiind o cunoștință izvorîtă din rațiunea pură, iar termenul „dogmatism” desemnează *metoda*, procedeul de a ajunge la ea. Prin dogmatismul vechii metafizici, Kant înțelegea procedeul ei de a folosi conceptele și principiile gîndirii în mod necritic, adică fără o prealabilă cercetare a originii, a naturii și a valorii lor cognitive, pentru a determina exact domeniul în care ele pot fi folosite și cu ce anume valoare cognitivă. „Dogmatismul — scrie el — este procedeul dogmatic al rațiunii pure *fără critica prealabilă a capacității ei proprii*”[14].

Așadar, care a fost întrebarea pusă de Hume? Deși pare paradoxal, tocmai Kant, critic al lui Hume, a contribuit pe deplin la înțelegerea acestei întrebări (răspunsul lui Kant la această întrebare este însă cu totul altă chestiune). Ne vom folosi deci de această contribuție și vom explica întrebarea pusă de Hume cu ajutorul unui exemplu simplu.

a) Să luăm judecata : Toate corpurile au o anumită formă. Avem aici unite într-o propoziție două concepte : primul (conceptul corp) e subiect, celălalt (conceptul formă) e predicat. Am formulat această judecată observînd corpurile și însușirile lor. Dintre aceste însușiri am ales una, pe cea de formă, și am formulat judecata de mai sus. Dacă cercetăm această judecată pentru a vedea ce fel de cunoștință exprimă ea, observăm că predicatul (conceptul de formă), este cuprins în subiect (conceptul de corp) ca notă esențială a lui și că prin judecata noastră noi nu am făcut altceva decît să scoatem prin analiză predicatul din subiect și să formulăm judecata amintită. Printr-o astfel de judecată noi nu facem altceva decît să gîndim explicit ceea ce fără ea am gîndit implicit. De aceea cunoștința exprimată în ea nu adaugă la cunoașterea noastră o cunoștință cu un conținut nou. Ceea ce ne interesează în mod special acum e că într-o astfel de judecată, pe care Kant o va numi analitică, raportul dintre subiect și predicat este un raport logic, *a priori* constituit, în sensul că punctul de sprijin în unirea lor îl constituie gîndirea însăși, respectiv conceptul subiectului, și ca atare, pentru această unire, nu avem nevoie să depășim acest concept și să luăm ca sprijin experiența; acest raport se întemeiază pe principiul logic-formal al contradicției, cuprinde în el necesitate, iar adevărul exprimat de o astfel de judecată este un adevăr cert a priori.

---

[13] *C.r.pr.* I, p. 764 — 765, II, p. 631.

[14] *C.r.pr.* I, p. 31, II, p. 33.

b) Să luăm acum judecata: temperatura de 100°C este cauza fierberii apei. Și aici avem unite într-o propoziție două concepte: primul (temperatura de 100°C) e subiect, celălalt (fierberea apei) e predicat. Am formulat această judecată observînd acest fenomen în experiență.

Dacă cercetăm experiența constatăm că în prezența temperaturii de 100°C, celelalte condiții fiind date, apa întotdeauna fierbe. Mai constatăm că efectul (fierberea apei) e radical deferit de cauza sa (temperatura de 100°C) și nu este cuprins în temperatura de 100°C ca proprietate esențială a ei. Drept urmare nu avem nici un punct de sprijin prin care să considerăm raportul dintre ele ca un raport necesar, așa cum a fost cazul în prima judecată cu corpul și forma, unde forma era o notă esențială a corpului și se afla față de corp într-un raport necesar. Tot ceea ce putem face aici e să admitem acest raport ca un raport de succesiune.

Experiența ne spune ceea ce se petrece de fapt, dar nu ne spune că ceea ce se petrece de fapt trebuie să se petreacă în mod *necesar* așa și nu altfel. Cu alte cuvinte experiența nu ne oferă dovada necesității și ca atare din ea nu putem deduce raportul de succesiune între două fenomene ca un raport cauzal.

Dacă cercetăm acum această judecată în forma ei abstractă și generalizată, pentru a vedea care este principiul logic care stă la baza ei și ce fel de cunoștință exprimă ea, observăm că în această formă ea arată așa: orice cauză își are în mod necesar efectul ei. Analizînd-o observăm că predicatul acestei judecăți, conceptul de efect, nu este cuprins în subiectul ei, conceptul de cauză, că deci predicatul nu poate fi scos prin analiză din subiect și ca atare nu avem de-a face aici cu un raport logic între subiect și predicat *a priori* constituit, bazat pe principiul logic formal al contradicției și în consecință nu cuprinde în el *necesitate* și ca atare nu exprimă un adevăr *a priori* cert, apodictic. Atunci e firesc să se pună întrebarea, și aceasta e întrebarea pusă de Hume, pe ce bază afirmă această judecată, adică gîndirea, raportul între fenomenele arătate, ca un raport cauzal, deci necesar? După cum s-a văzut, pe baza analizei logice, ea nu poate face această afirmație în mod *a priori*, fiindcă între conceptul subiectului (cauză) și conceptul predicatului (efect) nu există un raport de identitate și ca atare conceptul de efect nu rezultă cu necesitate din conceptul de cauză. De asemenea s-a văzut că nici pe cale sintetică, în mod *a posteriori*, adică prin mijlocirea experienței, ea nu poate face această afirmație, deoarece aceeași lipsă de identitate nu permite dovada necesității acestui raport.

Întrebarea capătă un aspect mai grav dacă ținem seama de faptul că vechea metafizică, fără să-și fi dat seama de imposibilitatea de a gîndi *a priori* raportul cauzal ca un raport necesar, l-a gîndit totuși astfel. Ea l-a conceput ca un produs a priori al rațiunii, i-a dat înțelesul de necesitate rațională obiectivă și l-a folosit atît în subordonarea realității empirice unei ordini metafizice cît și în constituirea însăși a sistemului metafizic al lumii, pretinzînd cunoașterea *a priori*, din concepte pure, a cauzelor prime, absolute ale lucrurilor, cum ar fi de pildă, Dumnezeu drept cauză primă a lumii, într-un cuvînt, a pretins cunoașterea absolutului transcendent.

În chestiunea cauzalității, considera Hume, noi comitem o eroare de interpretare. Conceptele de cauză și de raport cauzal le scoatem din experiență, adică pe ea ne sprijinim atunci cînd unim o cauză cu efectul ei care, cum s-a arătat, deși se presupun una pe alta sînt exterioare una alteia și nu avem altă posibilitate de a le uni decît mărturia experienței. Dar ceea ce observăm în experiență sînt numai raporturi constante de succesiune între fenomene și nu de cauzalitate, ceea ce înseamnă că nu putem numi fenomenele ce se succed cauză și efect. Faptul că le numim astfel este firește necesar și folositor din punct de vedere practic, dar este o eroare din punct de vedere teoretic, în sensul că neputînd fi scoase din experiență ele au fost puse pe seama gîndirii ca fiind un produs *a priori* al ei independent de experiență și avînd astfel o valabilitate care se întinde dincolo de marginile experienței, anume și pentru obiectele metafizicii. Așa a procedat vechea metafizică raționalistă și Hume a pus sub semnul întrebării legitimitatea acestui procedeu.

El vede în toată această problemă a cunoașterii necesității o chestiune de psihologie a percepției și reprezentării. Faptul primar este experiența. În cadrul ei se formează întreaga structură psihologică a omului și legile ei. În chestiunea necesității și cauzalității lucrurile se petrec, în concepția sa, cu totul altfel decît își închipuie metafizica. După părerea sa, din observarea repetată la infinit a unei anumite ordini de succesiune și de constanță a fenomenelor în natură, prin intervenția activă a imaginației, oamenii s-au obișnuit să asocieze între ele reprezentările izvorîte toate din percepția nemijlocită a lucrurilor. Întreaga lor activitate de cercetare, de experimentare, de folosință practică a cunoștințelor științifice stă sub semnul acestei funcții psihologice de asociere a reprezentărilor care acționează cu putere de lege. Ceea ce se consideră a fi legea obiectivă a *cauzalității* nu este altceva decît o lege subiectivă a asocierii reprezentărilor. *Necesitatea* care decurge din această lege nu este așadar o necesitate obiectivă, ci subiectivă. Hume o numește *obișnuință*, adică obișnuința de a considera că unei cauze date îi urmează cu necesitate un efect dat sau că un efect dat are cu necesitate o cauză dată. Concluzia lui Hume : necesitatea obiectivă nu este un obiect al rațiunii, rațiunea nu o poate concepe nici a priori, nici a posteriori, deci ea nu este o idee a rațiunii, ci mai degrabă un sentiment al credinței noastre subiective că raporturile de succesiune între fenomene sînt raporturi necesare, cauzale. În rezumat : Dintr-o asociere frecventă a impresiilor provenite din experiență, prin intervenția activă a imaginației, se naște ideea de necesitate, de legătură necesară între lucruri, care este astfel o idee subiectivă. Datorită *obișnuinței*, această necesitate subiectivă este considerată în mod fals obiectivă, anume ca provenind din raporturile lucrurilor. Deci *obișnuința*, adică o cauză subiectivă, este aceea care falsifică ideea subiectivă a necesității (frecvența asocierii impresiilor), atunci cînd favorizează înlocuirea ei cu ideea necesității obiective (a legăturii necesare între lucruri). E lesne acum de înțeles observația lui Kant că Hume ,,nu și-a putut explica de loc cum este posibil ca intelectul să fie constrîns a gîndi concepte care în sine nu sînt unite în intelect, ca fiind totuși unite necesar în obiect''[15]. (Este vorba de raportul dintre conceptul de cauză și cel de efect din punct de vedere *logic* și de același raport între două evenimente din punct de vedere *empiric*). E de reținut cu precădere faptul, înțeles foarte bine de Kant, că Hume nu a susținut niciodată că afirmația că lucrurile stau în raporturi cauzale între ele este falsă, ci numai că nu este evidentă, că această presupunere nu poate fi explicată nici empiric, nici logic. Această poziție nedecisă este ceea ce s-a numit ,,scepticismul lui Hume''. Se poate spune astfel că, atît timp cît oamenii de știință folosesc conceptele de necesitate și cauzalitate în înțelesul lor empiric, potrivit științei cu care se ocupă, lucrurile sînt clare și nimeni nu se simte stingherit cu nimic. Dar iată că vine o anumită filozofie și în numele experienței empirice, cu prestigiul de a-și fi scos ideile din analiza acestei experiențe, tulbură apele : necesitatea și cauzalitatea, le spune ea acestor oameni, nu pot fi scoase din experiență și nici nu pot fi concepute rațional. Și ceea ce e valabil pentru știință e valabil și pentru filozofie. Drept urmare, de pe această poziție sceptică a atacat Hume metafizica afirmînd pur și simplu că ea este imposibilă. Aici ne vom referi la cel de-al doilea exemplu, care, spre deosebire de primul, pune în discuție cea mai importantă problemă a *Criticii rațiunii pure* — problema experienței.

Tot în ,,Kant-Studien'', un eminent cunoscător al filozofiei kantiene, Hansgeorg Hoppe[16] din Kiel arată că de la H. Cohen încoace și datorită lui, cercetarea kantiană (*die Kant-Forschung*) nu s-a mai ocupat de mărturia făcută de Kant în *Prolegomene* că pentru metafizică în general și pentru formarea criticismului în special, nici un eveniment nu a fost mai important decît scepticismul lui Hume. Cunoscuta metaforă a lui Kant despre meritul lui Hume de a-l fi trezit din ,,somnul dogmatic'' a fost repetată de sute și sute de ori și H. Cohen, cu autoritatea sa de erudit în problemele filozofiei kantiene, a întărit această idee.

În legătură cu H. Cohen, autorul face trei precizări importante, dintre care cea de-a treia, referitoare la teoria kantiană a experienței, arată cît de trainic se menține Kant în actualitatea filozofică, atît pentru istoricii filozofiei cît și pentru epistemologi. Aceste precizări sînt următoarele : 1) ,,Pentru H. Cohen, Hume, ca reprezentant al senzualismului, are o influență considerabilă numai asupra lui Kant cel precritic și mai ales numai în legătură cu controversa acestuia cu raționalismul lui Leibniz-Wolff''; 2) ,,Descartes și Leibniz au fost pentru Kant, după părerea lui Cohen, mult mai importanți decît «tălmăcitorii psihologiști» (*die psychologischen*

---

[15] *C.r.pr.* I, p. 135, II, p. 123.

[16] Hansgeorg Hoppe, *Kants Antwort auf Hume*, în ,,Kant-Studien'', *62*, nr. 3, 1971, p. 335—350.

Aufklärer) Locke și Hume; 3) în spiritul interpretării lui Cohen, *Critica rațiunii pure* este în esență o cercetare a posibilității experienței fizico-matematice (*der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erfahrung*), în care punctul solid «de la care a pornit Kant», îl constituie «realitatea științei întemeiate de Newton în sistemul principiilor». Cu aceasta se fixa drept trăsătură hotărîtoare a filozofiei kantiene faptul că I. Kant «a gîndit... rațiunea ca rațiune științifică»[17].

Această din urmă interpretare a răspîndit părerea printre interpreții filozofiei kantiene că I. Kant a făcut o deosebire între experiența științifică și cea vulgară, că pentru el avea importanță numai cea dintîi și că numai în legătură cu aceasta a avut loc controversa dintre el și Hume; cît privește cealaltă experiență, cea vulgară, ar avea dreptate Hume. Părerea că la Kant este vorba numai de experiența științifică, amintește autorul, apare și la Heidegger în ale sale prelegeri din Freiburg din 1935/36 *Grundfragen der Metaphysik*, iar în ultimul timp, ea a fost susținută într-un studiu de W. E. Schipper în „Kant-Studien" (*53*, 1961/62). Lucrarea lui Hansgeorg Hoppe este o replică la acest punct de vedere pe care-l infirmă cu o autoritate de necontestat. El demonstrează în studiul său că problema experienței în filozofia lui Kant este legată de întrebarea pusă de Hume și de răspunsul dat de Kant la această întrebare, problemă în care și astăzi se fac erori de interpretare, că experiența nu este la Kant identică numai cu experiența științifică și că tocmai această părere „împiedică înțelegerea caracterului propriu-zis transcendental al criticii"[18]. El ilustrează convingător că „controversa dintre Kant și Hume are loc dintr-un punct de vedere cu totul altul decît deosebirea dintre experiența științifică și cea vulgară, fiindcă, dimpotrivă, importantă este aici pentru Kant deosebirea dintre experiența reală și experiența posibilă"[19], adică condițiile posibilității experienței reale.

Și acum, în încheiere, să ne oprim asupra celui mai important și semnificativ comentariu al lui Kant la întrebarea pusă de Hume care se află în *Prolegomene*.

De acord cu Hume, Kant consideră că experiența nu poate funda necesitatea și deci nici cauzalitatea; problema legăturii dintre cauză și efect neputînd fi o problemă a experienței, a devenit o problemă a metafizicii, adică o problemă pusă de rațiune independent de experiență și cugetată de ea *a priori*, numai din concepte (conceptele de cauză, efect și raport cauzal). În atacul său împotriva metafizicii, Hume a pornit de la această problemă a cauzalității și a pus întrebarea: cu ce drept își închipuie rațiunea că poate cugeta *a priori* legătura cauzală? Sau, cu cuvintele lui Kant: Hume „a invitat rațiunea, care pretinde că ea singură a dat naștere conceptului de legătură dintre cauză și efect, să răspundă cu ce drept își închipuie că un lucru poate fi astfel alcătuit încît prin faptul că el este pus, alt lucru să trebuiască de asemenea în mod necesar să fie pus, căci aceasta spune conceptul de cauză"[20]. Kant recunoaște că pînă la un anumit punct Hume are dreptate: „Hume a d ovedit într-un chip ce nu mai poate fi contrazis că este cu desăvîrşire imposibil pentru raţiune să cugete *a priori* şi numai prin concepte o asemenea legătură, deoarece ea implică necesitatea, şi nu se poate înţelege cum dat fiind că ceva este, altceva să trebuiască în mod necesar de asemenea să fie şi cum ideea unei astfel de legături se poate stabili *a priori*"[21]. Trebuie spus aici, doar cu titlu informativ, că acest punct de vedere al lui Hume este considerat de Kant ca îndreptăţit numai în urma faptului că problema cugetării *a priori* a raporturilor reale ale lucrurilor nu poate fi rezolvată pe baza logicii formale clasice, singura ştiinţă despre gîndire cunoscută pînă atunci, şi al cărui principiu fundamental era cel al contradicţiei. Kant va construi o nouă logică, transcendentală, care în partea ei analitică, numită de el *Logică a adevărului*, va fi nu o logică a formei fără conţinut, ci o logică a conţinutului formal pur *a priori* al gîndirii.

---

[17] *Op. cit.*, p. 336

[18] *Op. cit.*, p. 337.

[19] *Op. cit.*, p. 344.

[20] *Pr.* I, p. 115, II, p. 16.

S-a văzut mai sus felul cum Hume a argumentat că conceptul de cauză nu poate fi nici scos din experienţă, nici cugetat a priori. În acest din urmă caz, consideră el, odată descoperită eroarea că ideile metafizice, considerate de raţiune ca produsul ei exclusiv *a priori*, şi cu o valabilitate obiectivă, nu sînt decît cunoştinţe scoase din experienţa empirică şi că numai datorită unei iluzii trec ele drept cunoştinţe metafizice, se poate afirma cu certitudine că metafizica nu este posibilă.

Afirmînd că conceptul de raport cauzal nu poate fi un produs *a priori* al raţiunii, pentru că raţiunea nu are nici o facultate cu care să cugete un asemenea raport, Hume a ,,indicat'' el însuşi, după părerea lui Kant, ,,sensul'' în care trebuie îndreptate cercetările, pentru a dezlega problema pusă de el[22], anume dacă nu cumva această presupunere este falsă.

Ideea lui Hume, consideră Kant, a fost numai o ,,scînteie'' genială din care s-ar fi putut aprinde, chiar înaintea lui, ,,lumina'' critică dacă, cum părea Kant să fie convins, ,,i-ar fi trecut prin minte că intelectul ar putea fi eventual prin aceste concepte (cauzalitatea şi celelalte concepte universale ale gîndirii — *I.C.*) el însuşi autorul experienţei în care se găsesc obiectele lui''[23]. Dar din nefericire, nici Hume nu şi-a dat seama pe deplin de însemnătatea problemei pe care a pus-o, nici contemporanii săi mai luminaţi ca Thomas Reid, J. Oswald, James Beattie, Joseph Priestley. Aceştia din urmă i-au opus lui Hume simţul comun : pur şi simplu ideea că a contesta principiul cauzalităţii (ceea ce de altfel Hume nu a făcut-o niciodată) contravine bunului simţ care, sprijinindu-se pe experienţa practică, nu s-a îndoit niciodată de autenticitatea acestui principiu. Simţul comun este un criteriu care, după Kant, ar trebui să-l facă pe filozof să ,,roşească'', deoarece este vorba de a pune judecata mulţimii să hotărască în problemele filozofiei.

Această împrejurare l-a făcut pe Kant să exclame cu amărăciune că ,,Hume nu a fost înţeles de nimeni''[24], ,,căci întrebarea nu era dacă conceptul de cauză este exact, folositor şi indispensabil pentru completa cunoştinţă a naturii (de aceasta, Hume nu s-a îndoit niciodată), ci dacă acest concept este cugetat *a priori* de către rațiune și dacă el cuprinde astfel un adevăr intrinsec independent de orice experiență, avînd prin urmare o întrebuințare cu mult mai întinsă, care să nu se mărginească numai la obiectele experienței. La aceasta aștepta Hume răspunsul. Nu era vorba decît de originea conceptului de cauză și nicidecum de faptul că el este indispensabil în practică”[25]. În schimb, ceea ce nu au înțeles adversarii lui Hume, a înțeles Kant : întrebarea pusă de Hume sugera ideea că pentru a găsi răspunsul trebuie cercetată rațiunea în calitatea ei de „facultate care lucrează numai cu cugetare pură”[26] și aceasta este tocmai *ideea* „criticii rațiunii pure”.

---

[21] *Pr.* I, p. 115—116, II, p. 16.
[22] *Pr.* I, p. 117, II, p. 17.
[23] *C.r.pr.* I, p. 135, II, p. 123.
[24] *Pr.* I, p. 116, II, p. 17.

Să observăm acum, în esență, mersul gîndirii lui Kant spre *ideea* „criticii rațiunii pure”.

Concentrîndu-se asupra conceptului de cauză și contestînd faptul că el poate fi cugetat *a priori* și că ar reprezenta astfel un adevăr necesar și universal independent de orice experiență, Hume, considera Kant, a pus în discuție numai un aspect parțial al problemei ridicate de el, anume dacă intelectul omenesc poate *în genere* să cugete legături a priori între lucruri. De aceea problema pusă de Hume „nu putea fi dezlegată fără examinarea întregului”[27]. „Am încercat deci mai întîi să văd dacă obiecția lui Hume nu putea fi generalizată și am găsit în curînd că conceptul legăturii dintre cauză și efect nu este nicidecum singurul concept prin care intelectul cugetă legături *a priori* între lucruri. Am căutat să stabilesc numărul acestor concepte și îndată ce am izbutit să o fac așa cum voiam, adică pornind de la un principiu unic, am trecut la deducția acestor concepte de care eram acum sigur că nu provin din experiență, cum se temea Hume, ci izvorăsc din intelectul pur”[28]. Este vorba aici de deducția conceptelor pure, a priori ale intelectului, prin care Kant considera că a rezolvat problema *obiectivității* conceptelor-universale.

— „Izbutisem — spune Kant mai departe — să dau o soluție problemei lui Hume nu numai pentru un caz particular, ci cu privire la întreaga facultate a rațiunii pure” și treptat „am ajuns să determin întregul domeniu al rațiunii pure, stabilindu-i marginile și cuprinsul în mod complet și după principii universale”[29]. Astfel, extinderea dată problemei lui Hume s-a transformat într-o „critică a rațiunii pure”, o „știință formală”[30], menită a fi, în concepția lui Kant, cadrul formal și totodată metodologic al oricărei metafizici viitoare pe care el și-o închipuia a fi posibilă ca știință.

---

[25] *Pr.* I, p. 117, II, p. 18.
[26] *Ibidem.*
[27] *Pr.* I, p. 118, II, p. 20.
[28] *Pr.* I, p. 119, II, p. 20.
[29] *Pr.* I, p. 119, II, p. 21.
[30] *Pr.* I, p. 121, II, p. 23.

MARGINALII ŞI COMENTARII

UN EŞEC

Lucrarea lui I. Bonis, *Morala socialistă*, apărută în colecţia „Pe scurt despre...” a Editurii politice (colecţie dispărută pare-se, după un început neconvingător), se înscrie — după părerea noastră — în rîndul lucrărilor de popularizare neizbutite. Bunele intenţii ale autorului sînt covîrşite de confuzii, erori teoretice şi banalităţi.

Observaţiile noastre critice pornesc de la întrebarea firească: *la* ce şi *cui* foloseşte această lucrare? Cu alte cuvinte, ce anume a urmărit şi cui s-a adresat autorul, scriind-o? Ţinînd seama de conţinutul şi modul de prezentare al lucrării, răspunsul poate fi formulat cu destulă uşurinţă: 1) intenţia autorului a fost de a informa cu privire la problemele fundamentale ale moralei socialiste; 2) lucrarea sa se adresează celor mai largi cercuri de cititori. Realizarea acestor intenţii era însă strîns legată nu numai de cunoştinţele de strictă specialitate ale autorului (în cazul de faţă, în problemele fundamentale ale eticii), dar şi de concepţia sa asupra activităţii de popularizare.

Stadiul actual al dezvoltării conştiinţei maselor impune, după părerea noastră, depăşirea vechiului conţinut al noţiunii de „popularizare”. Această activitate nu poate fi redusă astăzi la simpla „răspîndire a cunoştinţelor”, şi la „informarea” maselor, ci urmăreşte, cu precădere, *clarificarea* şi *explicarea* sensurilor noi pe care le capătă noţiunile ştiinţifice şi valorile morale, ca reflectare a dezvoltării şi perfecţionării relaţiilor socialiste, dezvăluirea *temeiurilor raţionale* care determină apariţia unor noi comandamente şi necesitatea de a le respecta şi realiza în practica social-istorică şi în comportamentul individual. În domeniul eticii, munca de popularizare are, în ultimă instanţă, sarcina de a clarifica şi explica *sensurile şi modalităţile concrete ale angajamentului istoric* însuşi, contribuind nu numai la înţelegerea realităţii, ci şi la *formarea convingerilor morale, a sentimentelor de adeziune*. Ea, deci, nu numai *informează*, ci şi *formează*.

În cazul concret pe care îl discutăm, ar fi trebuit, în lumina acestei sarcini, să se precizeze: *în ce* anume constă natura şi care sînt trăsăturile moralei socialiste; care este conţinutul nou al noţiunii de morală; *de ce* ea are, în condiţiile socialismului, un caracter deschis, stimulativ şi formativ; *de ce* anume este determinată şi în ce constă unitatea dintre moral şi politic, în general, şi sub ce formă se manifestă ea în etapa actuală, în special; *de ce* creşte importanţa moralei în toate sferele de activitate socială; care este rolul individului în constituirea şi dezvoltarea moralei socialiste şi *de ce*. Sînt numai cîteva dintre problemele fundamentale pe care lucrarea lui I. Bonis era obligată să le abordeze. Ele lipsesc însă cu desăvîrşire (încercările autorului în această direcţie, departe

Rev. filoz., 20, *10*, p. 1207–1214, Bucureşti. 1973.

de a se prezenta la un nivel corespunzător, nu pot fi luate în considerare).

Paginile rezervate în lucrare moralei socialiste, încep, nu se ştie de ce, cu problema opiniei publice şi se termină cu problemele familiei, căreia i se acordă — tot nu se ştie de ce — spaţiul cel mai întins (8 pagini). Între ele — adică între paginile 30 şi 38 — sînt înghesuite, în ordinea pe care o respectăm, deşi nu o înţelegem: rolul moralei în socialism; idealul moralei comuniste; umanismul socialist; devotamentul pentru cauza socialismului; caracterul partinic al moralei, legătura ei cu politica; atitudinea faţă de muncă; atitudinea faţă de avutul obştesc. Nimic despre colectivism, echitate, spirit critic şi autocritic, patriotism, ca principii fundamentale definitorii ale moralei socialiste. Nu credem că lipsa de spaţiu ar putea fi invocată ca un motiv serios pentru excluderea acestor teme din problematica lucrării şi tratarea superficială şi simplificatoare a problemelor incluse. Ne întrebăm dacă problema muncii, de exemplu, nu ar fi meritat să fie tratată în contextul problematic determinat de progresul tehnic contemporan, răspunzînd astfel unor necesităţi practice, legate de viaţă, de aspecte şi contradicţii a căror explicaţie şi direcţii de soluţionare trebuiau măcar aproximate. Nu putem trece cu vederea nici modul cu totul necorespunzător în care este prezentat principiul atitudinii faţă de avutul obştesc, cu atît mai mult cu cît înţelegerea şi asimilarea lui este hotărîtoare pentru dezvoltarea sentimentului datoriei, a responsabilităţii sociale şi pentru manifestarea unei atitudini angajate. Ne oprim numai la aceste exemple, cu precizarea că ele sînt ilustrative pentru modul general în care este conceput şi elaborată lucrarea.

Nivelul teoretic scăzut este grevat de confuzii şi greşeli în utilizarea termenilor de etică. Critica lor ar necesita o analiză amănunţită, pe pagină, ceea ce nu este în intenţia noastră. Vom semnala doar unele erori care ni se par mai grave. Astfel, de la bun început, cititorul este în mod justificat nedumerit de modul în care autorul stabileşte *raportul dintre etică şi morală*. La pag. 10 se susţine, în mod foarte „original", dar nu mai puţin ciudat, că „morala este alcătuită din următoarele trei părţi principale: conştiinţa morală, relaţiile morale şi etica", şi asta, după ce autorul însuşi precizase în prealabil că etica reprezintă teoria moralei, şi mai mult, că „nu mai avem voie" să *asemănăm* morala şi etica, dat fiind că ele şi-au schimbat vechiul înţeles (p. 9). Recunoaştem că există un germene de adevăr în cele susţinute de autor: în condiţiile pătrunderii teoriei în conştiinţa individuală şi o dată cu trecerea de la spontan la conştient în domeniul atitudinii şi al comportamentului moral, se schimbă şi relaţia dintre etică şi morală. Ne aflăm aici în faţa unei probleme interesante sub raport teoretic şi de mare importanţă practică, însă, care, din păcate, nu a făcut obiectul unor discuţii şi studii de specialitate. Aşa cum este însă formulată în lucrare — în afara oricărei explicaţii — ni se oferă un exemplu de confundare de planuri (planul logic cu cel real, obiectiv). Autorul face de asemenea confuzie între *conştiinţa morală individuală* şi *morala, ca formă a conştiinţei sociale:* la pag. 6, „conştiinţa morală sau cugetul omului" (adică conştiinţa morală), este definită în termenii moralei ca formă a conştiinţei sociale. Este adevărat că şi problema raportului: conştiinţă morală individuală—morală, ar trebui revăzută în studii mai aprofundate, pentru a se stabili specificul său în raport cu relaţia dintre conştiinţa individuală şi alte forme ale conştiinţei sociale — ştiinţă, filozofie etc. Dar chiar în condiţiile în care această problemă nu este pe deplin rezolvată, nu se poate admite confundarea termenilor amintiţi, diferenţa dintre aceste concepte fiind de mult stabilită şi recunoscută. Cu atît mai puţin poate fi acceptată confundarea moralei, ca formă a conştiinţei sociale, cu relaţiile morale (vezi p. 11—12), a relaţiilor morale cu comportamentul moral (p. 9), a *principiului* fundamental al moralei socialiste — devotamentul pentru cauza socialismului — cu o *normă* morală (p. 32). La aceste exemple am mai putea adăuga altele, cum ar fi cele privitoare la originea moralei, la idealurile morale din trecut ş. a. care ni se par însă mai puţin grave. Mai semnalăm lipsa oricărui criteriu de ordonare a problemelor şi, de aici, caracterul nesistematic, neorganizat al lucrării.

Nu putem încheia aceste cîteva observaţii, fără să ne referim la forma lucrării, la modul de tratare a problemelor. Sînt prezentate idei arhicunoscute, fără nici un efort de a le explica sau demonstra. Cititorului i se oferă nenumărate fraze generale care prin caracterul lor abstract nu spun nimic, fraze care idealizează şi nu problematizează, utilizînd în plus şi un tom moralizator perimat.

Ţinînd seama de modul în care se prezintă lucrarea nu exagerăm, credem, dacă afirmăm că ea nu numai că nu *formează*, dar nici măcar nu *informează*, în raport cu exigenţele actuale.

În aceste condiţii, în mod cu totul justificat ne apare întrebarea: Cum a fost posibilă apariţia unei asemenea lucrări? După părerea noastră, sînt implicate aici aspecte care depăşesc responsabilitatea şi competenţa autorului şi a căror elucidare presupune o discuţie foarte serioasă asupra conceptului însuşi de popularizare, ca şi asupra sensului pe care îl acordăm termenilor de „cercuri largi" sau „mase largi de cititori".

Ce înţelegem astăzi prin „mase largi de cititori"?

Din modul în care este scrisă lucrarea la care ne-am referit s-ar părea că ea se adresează unor mase cu totul neiniţiate în problemele de morală şi etică, cu un nivel cultural cu totul redus, care nu numai că n-au dezbătut, dar nici măcar n-au auzit de „Proiectul de norme"... şi de problemele de morală la care acesta se referă. Or, asemenea „mase", după părerea noastră, nu există. Lucrarea ar fi trebuit să ţină seamă de adevărul elementar, dar fundamental pentru activitatea de popularizare, că cele mai largi mase populare din ţara noastră sînt permanent confruntate cu problemele majore ale vieţii noastre sociale şi politice, antrenate la treburile obşteşti şi de stat printr-o consultare permanentă cu privire la măsurile importante luate de partid şi de stat, cu alte cuvinte, că masele populare — în condiţiile societăţii noastre socialiste — sînt mobilizate într-un proces de continuă dezvoltare a conştiinţei, de ridicare a opiniei publice la conştiinţa de sine.

Editurile şi, în egală măsură, autorii ar trebui să reflecteze, de asemenea, mult mai serios, asupra faptului dacă este în general posibil şi eficient să te adresezi „maselor largi" în general, fără să ţii seama de deosebirile de nivel de cultură, de vîrstă, de experienţă de viaţă, de profesie, ignorînd condiţiile şi problemele concrete proprii diferitelor grupuri sociale etc. Într-un cuvînt, ar trebui să reflectăm cu toţii mai mult asupra condiţiilor de întemeiere ştiinţifică a activităţii de popularizare.

Nu putem încheia fără a semnala o părere pe cît de falsă, pe atît de negativă în consecinţe. Ne referim la prejudecata, din păcate destul de răspîndită, după care este uşor să scrii lucrări de popularizare în domenul eticii, în măsura în care a te referi la morală, înseamnă a te referi la problemele vieţii zilnice, aproape de inima oricui. Un etician adevărat, însă, îşi consultă mai puţin propria conştiinţă, şi-şi măsoară mai puţin forţele atunci cînd se pregăteşte să scrie o carte de strictă specialitate, decît atunci cînd îşi propune sarcina de a se dedica muncii de popularizare. Căci, în primul caz el se adresează specialiştilor, în al doilea caz, oamenilor. Şi ca să te poţi adresa cu folos oamenilor, intereselor, pasiunilor, năzuinţei lor spre adevăr şi fericire, nu este deajuns să fii etician: trebuie să mai fii şi psiholog, pedagog, literat şi chiar poet.

Liubomira Miroş

RĂSPUNS UNOR „NEDUMERIRI" (CRITICI?)

În nr. 9/1973 al „Revistei de filozofie", V. Toader îşi expune unele *Nedumeriri*, ocazionate, ne mărturiseşte D-sa, de apariţia în luna iunie a. c., a broşurii mele intitulată *Marxism-leninismul şi confruntările de idei în filozofia contemporană*. Folosesc acest prilej, însă, nu numai pentru a da nişte explicaţii, ci şi pentru a exprima cîteva opinii în legătură cu profilul literaturii de popularizare a problematicii teoretico-filozofice şi cu sarcinile actuale ale criticii filozofice.

Să începem cu acele aspecte „actuale", care aparţin, zice „criticul", nu teoriei, ci „practicării ei cu ajutorul condeiului". Fără a spera la un *consensus omnium*, mărturisesc de la început că, deşi V. T. porneşte bine prin intenţia de a combate o anumită practică negativă în domeniul publicisticii, mi se pare că alegerea „cazului" nu este cea mai fericită. O cît de sumară urmărire (şi V. T., mi se pare, s-ar descurca într-o asemenea întreprindere !) a participării mele în publicistică nu arată nicidecum intenţia de a publica neapărat, ci, ceea ce este, cred, important, mărturiseşte o rămînere constantă pe terenul preocupărilor proprii, fără amestec în domenii învecinate şi fără altă pretenţie decît de a fi un participant la opera de cunoaştere şi de popularizare a filozofiei marxiste în rîndurile unor cercuri mai largi de cititori.

Dar să nu ne îndepărtăm de *Nedumeriri*, ci să le urmărim, oarecum întru satisfacţia „criticului" şi chiar pentru propria noastră lămurire, fără a ne face iluzia de a fixa *ne varietur* o tabelă a adevărurilor de necontestat. Cu toată orientarea „criticii" spre desfiinţare sau, cel puţin, punere la punct, *nolens, volens* eu voi continua să cred în valabilitatea vechiului dicton latin: *Sol lucet omnibus*.

Mai întîi, şi pentru mai multă exactitate, amintita broşură nu putea „inaugura" o nouă colecţie, deoarece aceasta din urmă fusese deschisă prin *Libertate şi responsabilitate în artă şi literatură*, de Adriana Mitescu. În plus, nu vedem de ce colecţia „Dezbateri ideologice" ar trebui întîmpinată cu formula : „intitulată promiţător". „Dezamăgirea" prilejuită de lucrarea noastră nu trebuie generalizată la întreaga colecţie ! De ce să ne pripim ? N-ar fi exclus ca şi lui V. T. să-i placă, totuşi, vreunul dintre autori *De gustibus et coloribus non disputandum!*

În ceea ce priveşte „transferul masiv de text", din broşura apărută în 1972 în recenta broşură, recunosc că, într-adevăr, el nu este „dezvăluit" printr-un „scurt preambul". De fapt, ceea ce „criticul" numeşte „transfer masiv de text" este o expunere mai accesibilă, cred, a principiilor marxiste ale criticii filozofice şi a problematicii filozofice actuale, text care, după cîte îmi amintesc, în forma dactilografiată nu ocupa mai mult de 20 de pagini. Oricum, în raport cu structura lucrării din 1973, acest text are cantitativ o pondere destul de mică. Însuşi V. T. recunoaşte următoarele : „partea nou introdusă este substanţială şi interesantă ... desfăşurînd în faţa cititorului o amplă panoramă a *Principalelor orientări şi tendinţe*"... ; „de-a lungul a aproape 80 de pagini de text sînt prezentate succint, dar cel mai adesea în liniile lor esenţiale, orientări şi tendinţe cum sînt... (urmează enumerarea orientărilor filozofice tratate în broşura din 1973).

„Criticul" ne determină *ipso facto* să ne regîndim vinovăţia ! Căci ar trebui, totuşi, să înţelegem că nu este vorba de o contribuţie teoretică (principiile criticii filozofice şi problemele filozofiei actuale nu le-am creat noi, ci sînt, în mod obiectiv !), ci de o lucrare de popularizare. Intenţia mea a fost să ofer cititorului o sinteză, o panoramă a filozofiei contemporane, la un nivel mai mare de accesibilitate şi pe scurt, punctînd ideile mai importante. Nu puteam să nu folosesc cu acest prilej expunerea de principii (destul de accesibilă, după mine) din broşura din 1972, broşură de mult epuizată ! Ar fi trebuit, poate, o reelaborare a respectivului text, care nu ştiu dacă ar fi fost superioară ca grad de accesibilitate Ce să-i facem ? *Non omnia possumus omnes!*

În afară de aceasta, cititorul obiectiv nu poate să nu observe că „transferul" de text are loc, totuşi, într-o nouă perspectivă. Mai mult, noi alineate şi note (uneori text masiv, de cca. 2 p.) pun vechiul text într-o nouă lumină. Cred că paginile : 5–6 ; 8–9 ; 12–13 ; 24–26 introduc idei noi şi elemente noi în argumentarea ideilor. În acest context aş aminti : Hegel şi Marx despre ancorarea filozofiei în epocă ; prezenţa marxismului la congresele internaţionale de filozofie ; critica exagerărilor în modernizarea expunerii teoriei marxiste; discuţii actuale asupra sistematizării problematicii filozofice; semnificaţia „crizei culturii moderne".

Să fie toate acestea chiar atît de minore? Sau, cum zice V. T.: „omisiunile sînt neesenţiale, iar restructurările minore!" Oricum, aprecierea lui V. T. că „noua lucrare nu e chiar atît de nouă" apare destul de gratuită.

În ceea ce priveşte subparagraful ultim, intitulat *Noi orientări şi tendinţe*, menţionez că, întrucît el reprezenta un aspect nou în preocupările mele, mi-a fost solicitat de revista „Forum", cu mult *înainte* de a fi integrat în broşură. Printr-un complex de împrejurări însă, textele (care diferă ca proporţie, totuşi!) trimise celor două reviste au apărut deodată şi în aceeaşi lună cu apariţia broşurii împricinate! Pentru aceasta port numai parţial vina! Regret că nu am avut posibilitatea să evit o asemenea situaţie, care nu justifică, totuşi, nici acuzaţia de „exces de zel care nedumireşte" şi nici tonul de persiflare cu care ne întîmpină „criticul".

Pentru a satisface curiozitatea lui V. T. în legătură cu „mobilurile acestei situaţii", mărturisesc că ele nu au fost nici „interesul material" (broşura în cauză a fost lucrare de plan şi, ca atare, neretribuită), nici „dorinţa de publicitate". Cu riscul de a conduce pe cei ce uită de *bona fide* spre gîndul lipsei de modestie, afirm aci că, la nivelul rezultatelor mele de pînă acum, nu am nevoie de a simţi dorinţa publicităţii! Răspunzînd unor solicitări, am crezut (şi cred), oricît mi-ar căuta alte intenţii „criticul", că am răspuns unor nevoi reale ale educaţiei ideologice marxist-leniniste din ţara noastră.

Cu acestea ajungem la un aspect mai de fond al chestiunii. Este vorba de rolul şi sarcinile noastre, ca profesori şi cercetători, în frontul mai larg al mişcării filozofice. Cred că noi trebuie să îmbinăm activitatea *ex cathedra* cu munca concretă de educare comunistă nu numai a studenţilor, ci şi a unor mase mai largi de oameni. În acest sens, mi se pare firesc ca şi în practica scrisului să încercăm a îmbina elaborările în forma tratatului specializat cu lucrările de popularizare, cu publicistica, cu activitatea propagandistică în scopul cunoaşterii marxismului şi a rolului său în creaţia filozofică majoră a veacului nostru.

Pe acest fond al discuţiei văzînd lucrurile, mi se pare că V. T. prea crede că respinge *de plano* orice merite ale broşurii noastre, lansîndu-se în formulări ca: „excelează în afirmaţii lipsite de orice acoperire analitică-demonstrativă"; „de la un capăt la altul al lucrării, autorul pretinde să fie crezut pe cuvînt". Este regretabil că, în acest moment al „argumentării" sale, „criticul" nostru este atît de pornit încît uită atît de deosebirea între o carte de specialitate şi una de popularizare, cît şi de aprecierile bune pe care el însuşi le-a făcut mai sus!

În sfîrşit, după ce „criticul" a întreprins o cercetare a „cazului" în spiritul medicinii judiciare, trece şi la două observaţii care ar vrea, parcă, să dezlănţuie o polemică. Din păcate însă, V. T. continuă şi aci să păstreze tăcere asupra părerilor proprii şi caută, de această dată, „contrazicerile".

„Criticul" mă acuză, mai întîi, că mi-am „modificat simţitor" aprecierile asupra concepţiei teoretice a lui H. Marcuse. O examinare atentă, şi fără pornire, arată că între aprecierea din articolul din „Forum" şi cel din „Transilvania" nu există o deosebire esenţială. Cititorul poate să le confrunte, dar integral, nu după nevoi, ca V. T.! Ideea de bază este aceea a caracterului utopic al soluţiei propuse de Marcuse, soluţie bazată pe o interpretare de tip freudist a fenomenelor lumii contemporane. Cu mici diferenţe de formulare, aceeaşi apreciere este reluată şi în broşura apărută la Editura politică. În mare măsură, o asemenea apreciere se baza pe texte ale lucrărilor lui Marcuse apărute pînă în 1970.

Cunoscînd între timp şi noile intervenţii ale lui H. Marcuse şi neavînd posibilitatea nici de a obţine textele, nici de a introduce prea mari modificări (broşura era în pagini), m-am mulţumit cu adăugarea unui alineat (subliniez, *un nou alineat!*) final (vezi p. 101), în care vorbeam de un proces de radicalizare a gîndirii lui Marcuse. Din păcate, „criticul" nostru se face că nu vede şi citează această remarcă finală, asupra unui nou stadiu al evoluţiei concepţiei lui H. Marcuse, într-un context care o transformă în „contrazicere", respectiv transferă alineatul amintit în continuarea aprecierilor care privesc lucrările larg răspîndite ale lui H. Marcuse şi nu gîndurile sale mai recente. Procedeul nu este, desigur, de elogiat ! Mă miră însă faptul (am şi eu dreptul la nedumeriri !) că V. T., după această aranjare a textului (v. p. 101) într-o formă care convine „criticului", insinuează că cititorii nu ar trebui să-mi acorde „credit moral şi teoretic" ! Totuşi, *fiat lux* !

O situaţie similară are şi „contrazicerea" în aprecierea concepţiei lui J. P. Sartre. „Criticul" se face, şi de această dată, a nu observa că aprecierile noastre privesc (cu referiri la texte, chiar într-o broşură ! Sic !) momente diferite din evoluţia filozofică a ilustrului gînditor.

Iată cum „criticul" nostru îşi aranjează şi aici textul.

Aprecierea din Cap. I (p. 8) priveşte poziţia lui J. P. Sartre de îndepărtare de existenţialism într-un context mai larg al evoluţiei gîndirii nemarxiste contemporane. Încheierea noastră priveşte tocmai acest context şi nu este „un exemplu grăitor", cum scrie „criticul", reducînd aprecierea numai la J. P. Sartre, ci : „iată numai cîteva exemple grăitoare pentru înţelegerea locului şi rolului deosebit de important pe care-l ocupă marxismul în gîndirea contemporană".

Aprecierea lui J. P. Sartre pe acest fond mai larg nu contrazice cele spuse apoi în subparagraful despre existenţialism. Căci, într-adevăr, după *Critica raţiunii dialectice* (1960), J. P. Sartre nu a scris un tratat în care să-şi argumenteze apropierea de marxism, ci s-a mărginit mai mult la declaraţii ! Oricum, interpretarea mea se bazează pe texte şi priveşte o anumită evoluţie a lui J. P. Sartre. Aş fi fost totuşi curios să aflu ce acoperire în texte are părerea lui V. T. că „Sartre *nu* s-a îndepărtat de existenţialism, ci continuă să promoveze unul de factură deosebită, deschis dialogului cu marxismul".

În loc de încheiere, mărturisesc că rămîn, totuşi cu consolarea că am dezvăluit înţelesurile mai de fond ale acestor *Nedumeriri*. Nu cumva, întocmai ca în mitul lui Acteon, vînătorul devine prada pe care el o urmăreşte? Ce instructive sînt marile mituri din istoria culturii !

Al. Boboc

DIALOGUL UNIVERSITAR

Reluînd firul unei dezbateri care se anunţă interesantă şi, sperăm, eficientă, asupra ponderii şi rostului dialogului în învăţămîntul superior, Vasile C. Ciocîrlan, în articolul *Un imperativ metodologic al învăţămîntului: dialogul*, din „Era socialistă" nr. 18/1973, pledează convingător pentru „un transfer de accent mai hotărît de pe monologul profesorului de la catedră pe dialogul profesor-student".

După opinia autorului, ezitările şi tergiversările în adoptarea dialogului în procesul de învăţămînt, respectiv în domeniul ştiinţelor sociale, sînt determinate, atît de o serie de factori psihici, personali, cît şi de factor sociali, impersonali.

Astfel, precizează V. Ciocîrlan, dialogul „presupune o foarte temeinică pregătire ştiinţifică şi pedagogică a cadrului didactic" care trebuie, în acest caz, nu numai să expună corect şi convingător tema în discuţie, dar şi să facă faţă cu succes întrebărilor „neprogramate" puse de studenţi. Or, practica monologului de la catedră „conferă din acest punct de vedere o anumită «securitate» cadrului didactic în raport cu implicaţiile posibile ce ar rezulta dintr-o încurajare a studenţilor spre o disuţie liberă asupra unora sau altora dintre temeiurile teoretice și practice ale problemelor abordate."

Totodată, dialogul presupune şi o pregătire corespunzătoare a studenţilor, căci ,,a pune întrebări — evident serioase, și nu dintre acelea improvizate uneori de cîte un student sau altul — nu-i o treabă simplă". Pentru a participa la dialog studenţii trebuie să cunoască cel puțin parțial literatura sau aspectele reale ale vieţii la care se referă tema, adică ,,să posede încă înainte de predare anumite puncte de sprijin pentru angajarea dialogului prilejuit de transmiterea cunoștințelor". Dar, o asemenea condiţie, constată autorul, nu poate fi realizată satisfăcător la toţi anii de studiu, ştiut fiind că — exceptînd cîțiva studenți cu o mai mare capacitate de receptare și interesați în aprofundarea studiului,— cei mai mulți, mai ales în primul an de facultate, nu depășesc faza de audiere a cursului.

În plus, dialogul presupune — și nu ca ultimă condiție — statornicirea unor relații de încredere și respect reciproc între profesori și studenți, altfel spus, un climat moral apt să stimuleze și să dezvolte interesul intelectual al studentului de a-și expune opiniile, de a comenta, pozitiv sau negativ, tezele comunicate de profesor, fără teama unor consecințe nedorite din partea acestora.

Trecînd la analiza ,,factorilor sociali, impersonali" răspunzători de insuficienta utilizare a dialogului în învățămîntul superior, autorul arată că ,,în ciuda repetatelor recomandări făcute de organele de îndrumare și control ale școlii superioare de a utiliza cît mai larg dialogul..., activitatea didactică continuă să fie «încadrată» în prevederile diferitelor acte normative, desfășurîndu-se tot după cunoscutul sistem : două ore de predare și un număr aproximativ egal de ore de seminar". De asemenea, ca urmare a organizării activității didactice, îndeosebi la științe sociale, conform instrucțiunilor scrise în vigoare, ,,studenții nu dispun totdeauna de timpul și de mijloacele necesare pentru pregătirea corespunzătoare a unui dialog competent și rodnic. Este de la sine înțeles — constată autorul — că, în condițiile unui plan de învățămînt încărcat cu un mare număr de ore de predare, devine foarte dificilă realizarea unei activităţi instructiv-educative prin folosirea predominantă a dialogului".

Soluţiile propuse de autor par demne de toată atenţia mai ales că, în aplicarea lor, se porneşte de la condiţiile concrete existente, condiţii grevate de persistenţa vremelnică a unor neajunsuri de genul celor menţionate. Astfel, autorul consideră că actualul mod de desfășurare a activității de predare și seminarizare poate fi modificat fără prea multă greutate, după cum urmează. Cele două ore rezervate în mod obișnuit expunerii ,,ar putea fi fracționate în trei momente cu durată diferită : la început profesorul să prezinte ideile fundamentale ale temei date ; după aceea un anumit timp să fie consacrat exclusiv discuțiilor, în cadrul cărora studenții să poată pună întrebări și să-și expună propriile lor opinii asupra unora sau altora dintre aspectele problemei abordate ; iar apoi profesorul să răspundă la întrebările puse și să formuleze concluzii generale asupra activității din cadrul unei asemenea întîlniri de lucru."

La rîndul lor, în locul seminariilor obișnuite, programate de obicei săptămînal, autorul propune ,,să se organizeze anual 10—12 dezbateri colective (aproximativ, una pe lună) temeinic pregătite sub raport teoretic — prin studierea cîtorva lucrări referitoare la tema dată — și practic — prin eventuale vizite de documentare la anumite întreprinderi, șantiere ori instituții. Organizate corespunzător, asemenea dezbateri pot deveni adevărate întîlniri de lucru cu ample valențe euristice".

În plus, temele prevăzute pentru prelegeri și seminarii precum și bibliografia selectivă la fiecare temă, ar putea fi anunțate încă la începutul anului universitar. Apoi, pentru pregătirea fiecărei dezbateri ar putea fi aleși cîțiva studenți care să constituie nucleul de bază al participanților la discuții ; cursurile și alte lucrări legate de tema dezbaterii ar trebui puse din timp la dispoziția studenților, consultațiile individuale intensificate iar pregătirea studenților pentru dezbateri, verificată și îndrumată.

Autorul propune, de asemenea, utilizarea „dialogului cunoscut sub numele de *convorbire cu martori*" adică o confruntare ştiinţifică între anumiţi specialişti — cadre didactice, cercetători — care să se desfăşoare în faţa unui public activ, format din studenţi, care ar putea participa ei înşişi la discuţii prin întrebări şi aprecieri.

Pledoaria autorului lăsa să se înţeleagă, de fapt, că propune participarea regulată a studenţilor interesaţi de problematica dezbătută, la sesiunile ştiinţifice organizate în mod curent de catedre sau de diferite instituţii de cercetare ştiinţifică. Dar, mai departe, aflăm că aceste dezbateri între specialişti autorul şi le imaginează ca un fel de „spectacole ştiinţifice" după modelul „proceselor literare", în cuprinsul cărora, participanţii direcţi — cadre didactice şi cercetători — ar interpreta roluri de „marxişti", „structuralişti", „existenţialişti", teologi", „atei" etc. etc. Avem serioase rezerve faţă de acest fel de „spectacole", dar am saluta cu bucurie o intensificare a schimbului de opinii în problemele dialogului universitar.

C. Ioan

BIBLIO A. „ASTRA" SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Intreprinderea de comerţ exterior LIBRI", boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. I (**Problema cunoaşterii**), 1969, 785 p., 34 lei; vol. II (**Destinul omenirii**, vol. 5), 1971, 764 p., 34 lei; vol. III (1. **Istoria filozofiei moderne**; 2. **Problema ontologică**), 1972, 536 p., 27 lei.

ION BANU, **Platon heracliticul, Contribuţie la istoria dialecticii**, 1972, 243 p., 25 lei.

ACAD. C. I. GULIAN (sub. red.), **Confruntări despre om şi cultură**), 1972, 188 p., 8 lei.

ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18, 50 lei; vol. IV, 1972, 655 p., 20 lei.

* * * **Istoria filozofiei româneşti**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR ERNEST MAŞEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil şi imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 311 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

E. FISCHBEIN şi C. VOICU (sub red.), **Interacţiunea proceselor cognitive. Studii şi cercetări experimentale**, 1973, 323 p., 12 lei.

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul şi activitatea umană. Atenţia şi zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

SOCIOLOGIE

GEORGETA DAN-SPÂNOIU, **Relaţii umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

OVIDIU BĂDINA (sub red.), **Tineret rural. Participare şi acţiune socială**, colecţia ,,Tineretul, şi lumea de mîine", 1972, 255 p., 10,50 lei.

MARIA FULEA şi MARIA COBIANU, **Organizarea muncii în cooperativele de producţie** ,,Bibliotheca sociologica 2", 1972, 371 p., 12 lei.

HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 371 p., 12 lei.

MIRCEA ŞILEŢCHI şi LISETTE CURTA, **Modelarea matematică a proceselor sociale**, ,,Bibliotheca sociologica 1", 1972, 267 p., 7,75 lei.

MARIA POPESCU şi AL. TĂNASE (sub red.), **Sociologia şi ştiinţa conducerii**, 1972, 371 p., 1 pl., 12 lei.

REV. FILOZ., 20, 10, P. 1097–1214, BUCUREŞTI, 1973

I.P.I.–c. 3369

43 503

Lei 20.—

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 8003

TOMUL 20, 1973

11

DIN SUMAR:

CREŞTEREA ROLULUI CONDUCĂTOR AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN ÎN VIAŢA SOCIETĂŢII NOASTRE
Pamfil Nichiţelea

OPINIA PUBLICĂ ÎN SISTEMUL DEMOCRAŢIEI SOCIALISTE
Ilie Rădulescu

300 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI DIMITRIE CANTEMIR
Ion Verdeş, M. Ciurdariu

STUDII DE ISTORIA ŞI TEORIA RELIGIILOR
Mircea Eliade (S.U.A.), Petru Berar

CENTENARUL MORŢII LUI JOHN STUART MILL
Ion Didilescu, Drăgan Stoianovici

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE
TOMUL 20, 11, 1973
EA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef: Octavian Chețan

Membri: Gheorghe Achiței, Niculae Bellu, Mihai Ciurdariu, Mircea Flonta, Ernö Gáll, Călina Mare, Constantin Popovici, Al. Tănase

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, str. Gutenberg 3 bis, sectorul VI, iar abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI", Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa:
B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.
Telefon 50.61.65
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 8003.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

DEC. 2014

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 20 Nr. 11 1973

SUMAR

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

- PAMFIL NICHIŢELEA, Creşterea rolului conducător al Partidului Comunist Român în viaţa societăţii noastre 1219
- ILIE RĂDULESCU, Opinia publică în sistemul democraţiei socialiste 1225

300 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI DIMITRIE CANTEMIR

- ION VERDEŞ, Dimitrie Cantemir — filozof şi gînditor social 1237
- M. CIURDARIU, Recitindu-l pe Cantemir 1249

DISCUŢII

- C. I. GULIAN, Perspective metodologice pentru istoria filozofiei moderne 1265

STUDII DE ISTORIA ŞI TEORIA RELIGIILOR

- MIRCEA ELIADE (S.U.A.), Istoria religiilor din 1912 pînă în zilele noastre 1275
- PETRU BERAR, Semnificaţiile secularizării. Teze şi antiteze 1295

CENTENARUL MORŢII LUI JOHN STUART MILL

- ION DIDILESCU, John Stuart Mill şi tentativa de a raţionaliza inducţia 1307
- DRĂGAN STOIANOVICI, Teoria numelui propriu la Mill şi dezvoltările ulterioare 1319

OPINII DESPRE CĂRŢI

- VICTOR SĂHLEANU, O trilogie despre tehnologia ,,aurului cenuşiu" 1329
- DAMIAN HUREZEANU, Reexaminarea ipostazelor poporanismului 1339

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Filozofia ca atitudine spirituală *(Al. Tănase)* ; Promisiunile unui pesimist *(Adina Boruzan)* 1347

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Colocviul internaţional de estetică de la Varşovia *(Marcel Breazu)* 1353

ÎNVĂŢĂMÎNTUL DE PARTID — CONSULTAŢIE 1355
MARGINALII ŞI COMENTARII 1363

Rev. filoz., 20, 11, p. 1215–1366, Bucureşti, 1973.

19690

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 20 № 11 **1973 г.**

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Стр.

- ПАМФИЛ НИКИЦЕЛЯ, Рост руководящей роли Румынской Коммунистической Партии в жизни нашего общества 1219
- ИЛИЕ РЭДУЛЕСКУ, Общественное мнение в системе социалистической демократии 1225

300-ЛЕТИЕ РОЖДЕНИЯ ДИМИТРИЕ КАНТЕМИРА

- ИОН ВЕРДЕШ, Димитрие Кантемир — философ и социальный мыслитель 1237
- М. ЧУРДАРИУ, Перечитывая Кантемира 1249

ДИСКУССИИ

- К. И. ГУЛИАН, Методологические перспективы истории современной философии 1265

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ И ТЕОРИИ РЕЛИГИИ

- МИРЧА ЕЛИАДЕ (С.Ш.А.), История религий с 1912 года до наших дней 1275
- ПЕТРУ БЕРАР, Семнификации секуляризации. Тезисы и антитезисы . . . 1295

СТОЛЕТИЕ СМЕРТИ ДЖОНА СТЮАРТА МИЛЛЯ

- ИОН ДИДИЛЕСКУ, Джон Стюарт Милль и попытка рационализировать индукцию 1307
- ДРЭГАН СТОЯНОВИЧ, Теория собственного имени у Милля и ее современное развитие 1319

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- ВИКТОР СЭХЛЯНУ, Трилогия о технологии „Серого Золота" 1329
- ДАМИАН ХУРЕЗЯНУ, Пересмотр гипостазий „попоранизма" 1339

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Философия как духовное отношение *(Ал. Тэнасе)*; Обещание пессимиста *(Адина Борузан)* 1347

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Международный коллоквиум по эстетике в Варшаве *(Марчел Брязу)* . . 1353

ПАРТИЙНАЯ УЧЕБА—КОНСУЛЬТАЦИЯ 1355

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ 1363

Rev. filoz. **20**, *11*, p. 1215–1366, București, 1973

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 20 Nº 11 1973

SOMMAIRE

Page

ÉTUDES ET ARTICLES

- PAMFIL NICHIȚELEA, L'accroissement du rôle directeur du Parti Communiste Roumain dans la vie de notre société 1219
- ILIE RĂDULESCU, L'opinion publique dans le système de la démocratie socialiste . 1225

300 ANS DEPUIS LA NAISSANCE DE DIMITRIE CANTEMIR

- ION VERDEȘ, Dimitrie Cantemir — philosophe et penseur social 1237
- M. CIURDARIU, En relisant Cantemir 1249

DISCUSSIONS

- C. I. GULIAN, Perspectives méthodologiques pour l'histoire de la philosophie moderne 1265

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE LA THÉORIE DES RELIGIONS

- MIRCEA ELIADE (U.S.A.), L'histoire des religions depuis 1912 jusqu'à nos jours 1275
- PETRU BERAR, Les significations de la sécularisation. Thèses et antithèses 1295

LE CENTENAIRE DE LA MORT DE JOHN STUART MILL

- ION DIDILESCU, John Stuart Mill et la tentative de rationaliser l'induction 1307
- DRĂGAN STOIANOVICI, La théorie du nom propre chez Mill et les développements ultérieurs 1319

OPINIONS SUR LES LIVRES

- VICTOR SĂHLEANU, Une trilogie sur la technologie de ,,l'or gris'' 1329
- DAMIAN HUREZEANU, La réexamination des hypostases du ,,poporanisme'' . 1339

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- La philosophie comme attitude spirituelle *(Al. Tănase)* ; Les promissions d'un pessimiste *(Adina Boruzan)* 1347

LA VIE SCIENTIFIQUE

- Le colloque international d'esthétique de Varsovie (*Marcel Breazu*) 1353

L'ENSEIGNEMENT POLITIQUE — CONSULTATION. 1355
NOTES ET COMMENTAIRES 1363

Rev. filoz., 20, *11*, p. 1215–1366, București, 1973.

STUDII ŞI ARTICOLE

CREŞTEREA ROLULUI CONDUCĂTOR AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN ÎN VIAŢA SOCIETĂŢII NOASTRE

DE

PAMFIL NICHIŢELEA

Creşterea continuă şi multilaterală a rolului conducător al Partidului Comunist Român şi, corespunzător ei, perfecţionarea modalităţilor şi formelor în care se înfăptuieşte, constituie o coordonată majoră a evoluţiei actuale a naţiunii noastre socialiste, o lege obiectivă a dezvoltării sale spre comunism. Teza tovarăşului Nicolae Ceauşescu, potrivit căreia „sporirea rolului partidului în procesul făuririi noii orînduiri este o cerinţă obligatorie, o lege obiectivă"[1] se află precum se ştie, în centrul concepţiei partidului nostru despre conţinutul, strategia şi tactica politicii de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate, guvernează întreaga acţiune practică de creare a acestei societăţi în România, este una din condiţiile fundamentale, de fapt chezăşia desfăşurării cu succes a acestei opere mărețe.

Intrarea societăţii româneşti într-o nouă etapă de dezvoltare social-politică, diversificarea progresivă a vieţii economice, ştiinţifice, culturale, creşterea complexităţii proceselor sociale au amplificat considerabil răspunderile Partidului Comunist Român în toate domeniile. Dinamica rolului conducător al partidului în sistemul relaţiilor politice, sociale şi naţionale dezvăluie mereu modalităţi noi de acţiune, capabile să exprime transformările proprii socialismului ca orînduire realizată conştient, ca proces deschis succesivelor perfecţionări cerute de însăşi evoluţia sa.

Există deci o strînsă interdependenţă între perfecţionarea formelor de exercitare a rolului conducător al partidului şi activitatea mai generală de perfecţionare a vieţii sociale, a naţiunii, raport izvorît din dialectica profundă dintre partid şi societate. Caracteristic pentru acest raport de interdependenţă este faptul că *îmbogăţirea şi diversificarea formelor*

---

[1] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 290.

Rev. filoz., **20**, *11*, p. 1219–1223, Bucureşti, 1973.

în care se înfăptuieşte conducerea generală a societăţii de către partid constituie punctul iniţial şi, totodată, factorul hotărîtor al perfecţionării tuturor laturilor vieţii sociale.

Partidul este factorul activ, nucleul întregii activităţi şi organizări sociale, forţa politică conducătoare a naţiunii socialiste. Tocmai în virtutea acestor trăsături, perfecţionarea formelor de exercitare a rolului partidului constituie o condiţie indispensabilă şi pentru găsirea şi promovarea modalităţilor celor mai adecvate cadrului politic şi social, în vederea organizării şi conducerii întregii societăţi. De îndeplinirea acestei condiţii depinde, într-o măsură însemnată, stabilirea şi realizarea programului de perfecţionare a societăţii socialiste, cu luarea în consideraţie a elementelor specifice ţării noastre, a realităţilor proprii şi a particularităţilor istorice naţionale şi plasarea lor în contextul general al relaţiilor internaţionale, stimularea şi coordonarea iniţiativei, a potenţelor şi a forţelor creatoare ale întregii naţiuni, fără de care este de neconceput realizarea obiectivelor de mare amploare şi complexitate pe care exigenţele noii etape de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate le reclamă. ,,Putem spune — arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu — că partidul comunist îndeplineşte rolul de centru vital al întregului nostru sistem social. Funcţionarea normală a acestui centru reprezintă condiţia *sine qua non* a dezvoltării continue a societăţii socialiste. De aceea trebuie să acordăm o atenţie permanentă întăririi partidului, perfecţionării formelor de organizare şi metodelor sale de lucru, cimentării unităţii sale'' [2].

În activitatea sa, Partidul Comunist Român ţine seama de faptul că rolul său de forţă politică conducătoare a societăţii implică înalte responsabilităţi sociale şi naţionale, presupune înnoirea continuă a formelor şi metodelor de exercitare a acestui rol. Este semnificativă în această privinţă întreaga activitate a partidului desfăşurată după Congresul al IX-lea, considerată, pe drept cuvînt, cea mai dinamică şi cea mai fertilă perioadă din viaţa şi activitatea Partidului Comunist Român. În acest interval de timp, partidul nostru a realizat un impresionant travaliu teoretic şi practic, o intensă muncă organizatorică şi politică, a iniţiat şi a aplicat forme şi metode care au asigurat afirmarea tot mai puternică a rolului său conducător, bunul mers al construcţiei socialiste în ţara noastră.

Perfecţionarea căilor şi modalităţilor de realizare a misiunii partidului de forţă politică conducătoare în societate ridică în faţa gîndirii teoretice, a cercetării ştiinţifice o vastă problematică; ea face obiectul a numeroase analize elaborate de către partid şi îndeosebi în lucrările tovarăşului Nicolae Ceauşescu.

Orice încercare de evidenţiere a principalelor trăsături definitorii pentru activitatea de perfecţionare a formelor de exercitare a rolului conducător al partidului în etapa actuală de dezvoltare a societăţii noastre ar trebui să pornească, după părerea noastră, de la *amplificarea caracterului ştiinţific*, *realist* şi *atotcuprinzător* al acestei activităţi.

---

[2] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 314.

Este îndeobşte recunoscut că dirijarea ştiinţifică a evoluţiei societăţii a devenit un imperativ în lumea contemporană. Cadrul politico-social de care dispune societatea socialistă oferă posibilitatea reală pentru reglementarea deliberată a întregului mecanism economico-social. Ideologia, structura şi compoziţia Partidului Comunist Român creează premisele elaborării unei politici realmente ştiinţifice, în stare să valorifice avantajele dezvoltării sociale conştiente, să transforme în realitate posibilitatea şi necesitatea dirijării vieţii sociale în cunoştinţă de cauză. Avînd posibilitatea de a transforma necesitatea obiectivă într-o necesitate înţeleasă, partidul orientează şi conduce activitatea socială într-un cadru conform cu cerinţele legilor sociale şi cu condiţiile concrete în care ele acţionează.

Prin urmare, *condiţia esenţială* a amplificării caracterului ştiinţific al activităţii de perfecţionare a conducerii societăţii de către partid, a înfăptuirii politicii sale este *cunoaşterea şi urmărirea riguroasă a acţiunii şi cerinţelor legilor obiective*, luarea în considerare a posibilităţilor reale de progres ale societăţii. „Pentru a elabora o linie politică justă — scrie tovarăşul Nicolae Ceauşescu —, pentru a stabili măsurile organizatorice necesare realizării în practică a liniei politice generale, se cere studierea şi înţelegerea legilor obiective, se impune să se acţioneze în concordanţă cu acestea" [3].

La o asemenea concluzie conduce întreaga experienţă a construcţiei socialiste în ţara noastră. Ea atestă că factorul hotărîtor care a asigurat victoria revoluţiei şi construcţiei socialiste a fost capacitatea partidului nostru de a explora realitatea, de a descifra continuu cerinţele legilor generale ale dezvoltării societăţii, de a stabili, în concordanţă cu aceste cerinţe, căile, formele, metodele propice realizării politicii sale, exercitării în condiţii cît mai bune a rolului său conducător.

Pentru noua etapă de dezvoltare a construcţiei socialiste în ţara noastră problema adîncirii caracterului ştiinţific al politicii partidului, întemeiat pe cunoaşterea imperativelor vieţii şi a cerinţelor legilor progresului social, se pune cu şi mai mare stringenţă. În viziunea partidului nostru, făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate, proces care va dura cîteva cincinale, conturează o etapă superioară, de maturizare a socialismului în toate sferele vieţii sociale, de dezvoltare profundă a noii orînduiri în toate compartimentele, de perfecţionare a întregii societăţi. În aceste condiţii este de neconceput ca rolul conducător al partidului, ampla sa activitate pentru rezolvarea complexelor şi multiplelor probleme pe care le ridică în faţa sa acest măreţ obiectiv al etapei actuale, să nu se desfăşoare pe baza cunoaşterii şi folosirii cerinţelor legilor obiective ale noii etape, ca o condiţie a unei politici profund ştiinţifice, marxist-leniniste.

Legile generale ale revoluţiei şi construcţiei socialiste, pe care s-a sprijinit activitatea partidului nostru în etapa anterioară, etapa făuririi bazelor socialismului, *continuă să acţioneze şi în noua etapă*: ele *capătă însă anumite trăsături calitative şi cantitative noi*, în general în sensul creşterii forţei de acţiune şi a rolului lor. Cunoaşterea temeinică a unor asemenea legităţi, cum ar fi creşterea rolului conducător al partidului, a rolului statului socialist, întărirea continuă, pe noi baze, a alianţei dintre clasa muncitoare şi ţărănimea cooperatistă ş.a., îşi păstrează întreaga actualitate şi însemnătate şi cunoaşterea lor trebuie să se desfăşoare în direcţia dezvăluirii noilor forme şi modalităţi de manifestare a acestor legităţi, pentru a le deschide căi largi de acţiune în toate compartimentele, laturile şi domeniile vieţii societăţii noastre.

---

[3] Nicolae Ceauşescu, *Op. cit.*, vol. 6, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 646.

În această privinţă o deosebită valoare au măsurile iniţiate de partid la Conferinţa Naţională din 1967, continuate şi ridicate pe o treaptă superioară în lumina hotărîrilor Congresului al X-lea şi ale Conferinţei Naţionale din iulie 1972 în vederea perfecţionării raporturilor dintre partid şi stat, a activităţii organelor de partid şi de stat. Ne referim atît la măsurile pentru organizarea mai raţională a muncii, cît şi la cele privind delimitarea mai precisă a răspunderilor şi atribuţiilor organelor de partid şi de stat (cumulul de funcţii şi cumulul de atribuţii). În cadrul acestor măsuri au fost create unele organe mixte de partid şi de stat, cum sînt Consiliul Suprem al Dezvoltării Economice şi Sociale a României, Consiliul Organizării Economico-Sociale, Consiliul Culturii şi Educaţiei Socialiste, Consiliul Central de Control Muncitoresc al Activităţii Economice şi Sociale şi ramificaţiile lor teritoriale. Au fost eliminate, astfel, o serie de paralelisme între activitatea de partid şi cea de stat, paralelisme care împiedicau rezolvarea promptă a problemelor şi generau fenomene de birocratism, de suprapunere a răspunderii.

Punctul de pornire în elaborarea acestor măsuri l-a constituit cunoaşterea legităţilor obiective ale noii etape, respectiv cunoaşterea tendinţei de creştere continuă a rolului partidului, în condiţiile creşterii simultane a rolului statului. Paralelismele nu apăreau însă la acest nivel : partidul comunist este forţa politică conducătoare în societate, inclusiv în stat, iar statul socialist — expresia puterii politice a clasei muncitoare, a oamenilor muncii. Paralelismele apăreau la nivelul activităţii lor, *sub raport funcţional*, statul fiind prezent cu sarcinile şi atribuţiile sale în toate domeniile vieţii sociale, domenii conduse de partid.

Măsurile adoptate acţionează tocmai în această direcţie. Mai mult, ele sînt menite să răspundă şi evoluţiei viitoare a raportului dintre activitatea de partid şi de stat, evoluţie sintetizată în concepţia partidului nostru, prin teza potrivit căreia „în perspectivă se va produce o împletire tot mai strînsă a activităţii partidului, statului şi a celorlalte organisme sociale, aceasta constituind un *proces legic* al dezvoltării socialiste şi comuniste"[4].

Într-adevăr, dacă, aşa cum s-a relevat în literatura noastră de specialitate[5], cumulul de funcţii implică măsuri care nu afectează natura organelor în cadrul cărora se realizează, ele avînd doar scopul de a asigura buna funcţionalitate, organizarea mai raţională a muncii, *cumulul de atribuţii* modifică natura organelor sociale respective. Ele dobîndesc concomitent *şi* calităţi, trăsături, poziţii de organe de partid, devin simultan organe de partid şi de stat, constituind astfel o categorie distinctă de organisme de conducere socială, apte să răspundă evoluţiei cu caracter legic, împletirii tot mai strînse între activitatea partidului şi a statului.

---

[4] *Rezoluţia Conferinţei Naţionale a Partidului Comunist Român cu privire la perfecţionarea organizării şi conducerii vieţii sociale şi la dezvoltarea democraţiei socialiste*, în vol. *Conferinţa Naţională a P.C.R., 19—21 iulie 1972*, Bucureşti, Edit. politică, p. 457, (subl. ns.).

[5] Constantin Vlad, *Creşterea rolului conducător al Partidului Comunist Român şi perfecţionarea vieţii sociale*, în vol. *Făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, editat de „Centrul de Informare şi Documentare în Ştiinţele Sociale şi Politice", Bucureşti, 1972.

Întreg acest ansamblu de măsuri se constituie ca o strălucită expresie a politicii ştiinţifice, creatoare a partidului nostru, ilustrează o modalitate nouă de înfăptuire a rolului său de forţă politică conducătoare a statului, a întregii societăţi.

Pe măsura înaintării construcţiei socialiste pe noi trepte superioare, viaţa socială devine tot mai complexă, se întrepătrund şi se intercondiţionează sfere dintre cele mai diverse ale activităţii umane. Fiecare domeniu de activitate are particularităţile şi legităţile lui, se manifestă într-un complex de împrejurări şi tendinţe, se bazează pe anumite forţe motrice şi afectează o serie de interese generale, individuale sau ale unor colectivităţi. Toate acestea impun mai mult ca oricînd necesitatea exercitării rolului conducător al partidului în toate celulele şi la toate nivelele societăţii, în întreaga viaţă socială, cu scopul asigurării unei conduceri unitare în vederea dirijării într-un singur sens a tuturor forţelor creatoare ale naţiunii. Adîncirea caracterului *atotcuprinzător* devine astfel o trăsătură fundamentală a modului de conducere a societăţii de către partid, o condiţie a înfăptuirii misiunii sale sociale.

OPINIA PUBLICĂ ÎN SISTEMUL DEMOCRAȚIEI SOCIALISTE

(Reflecții de autor)

DE

ILIE RĂDULESCU

Analiza conceptuală a opiniei publice, ca o categorie a materialismului istoric, a politologiei marxist-leniniste, precum și analiza funcțiilor sale în viața socială s-au bucurat în țara noastră de atenția multor filozofi și sociologi, scrierile apărute [1] reprezentînd contribuții teoretice apreciate la vremea lor în abordarea acestui fenomen social complex. Nu ne propunem, de aceea, să ne oprim asupra conceptului de opinie publică, ori a funcțiilor sale, domenii ce se cer, desigur, cercetate în continuare pe baza analizei experienței vieții noastre sociale, ci mai ales să prezentăm cîteva considerații asupra manifestării opiniei publice ca factor al democrației socialiste, al conducerii vieții sociale și, în legătură cu aceasta, asupra *instituționalizării formelor prin care se exprimă opinia publică în sistemul democrației noastre socialiste.* Pornim de la concluzia că un aspect dintre cele mai interesante al relației dialectice dintre statul socialist și masa poporului în procesul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate, al modalităților de stimulare a inițiativei politice, sociale, creative a oamenilor muncii, pe plan național, local și al colectivelor de muncă îl constituie afirmarea opiniei publice ca for de conducere, cu influențe active asupra actelor decizionale și executive.

Afirmarea opiniei publice, creșterea rolului său social constituie o trăsătură definitorie a evoluției societății noastre în actuala etapă istorică, iar importanța acestui proces pentru dezvoltarea suprastructurii politice a societății, pentru exercitarea optimă de către partid și stat a

---

[1] Amintim printre altele studiile lui Niculae Bellu pe această temă publicate în revista ,,Cercetări filozofice'', nr. 3/1963 și nr. 4/1963, capitolul *Opinia publică și conștiința socialistă* din lucrarea *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism*, București, Edit. Academiei R.P.R., 1964, studiul *Aspecte privind conținutul și trăsăturile opiniei publice socialiste* din lucrarea *Dezvoltarea suprastructurii socialiste în România*, Edit. politică, 1966; D. Mazilu, *Opinia publică în socialism*. Edit. politică, 1971; Aurelian Bondrea, *Opinia publică în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate*, Cluj, Edit. Dacia, 1973.

Rev. filoz., **20**, *11*, p. 1225–1236, București, 1973.

funcțiilor lor în conducerea societății este greu de subestimat. Realitățile vieții sociale probează că, în procesul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate, au loc modificări calitative nu numai în domeniul bazei tehnice-materiale a societății, al relațiilor sociale, învățămîntului, științei, culturii, conștiinței sociale, ci și în domeniul *suprastructurii politice* a societății — caracteristice fiind creșterea funcției conducătoare a partidului comunist, a rolului și atribuțiilor statului în dirijarea unitară a activității economico-sociale, a rolului organizațiilor de masă și obștești, adîncirea democrației socialiste, chintesența acestui ultim proces constituind-o participarea maselor, pe multiple planuri, la conducerea societății. Potrivit acestor realități ne apare neîntemeiat faptul că unii autori, deși vorbesc de „multilateralitatea procesului unitar" al edificării socialismului multilateral dezvoltat, atunci cînd trec la detalierea părților componente ale acestui proces nu aprofundează o latură atît de importantă a sa cum este perfecționarea suprastructurii politice a societății [2]. În această ordine de idei, ținînd seama tocmai de influențele pozitive pe care factorii suprastructurali le au asupra ascendenței organismului social al României spre comunism, de accentuarea laturii obștești în conținutul activității statului socialist în evoluția sa viitoare, apreciem utilitatea abordării teoretice și practice a problematicii rolului și locului opiniei publice în ansamblul conducerii vieții economico-sociale a țării.

I

Conceptul de „opinie publică" s-a impus de multă vreme în gîndirea și practica socială, dar și în zilele noastre se poartă nu puține discuții asupra conținutului său definitoriu. Expresia „opinie publică" ne evocă o atitudine și o modalitate de manifestare și acțiune a maselor sau a unor grupuri sociale în probleme de bază ale societății, ale conducerii, ale activității sociale cotidiene sau ale comportamentului moral. Nu împărtășim, desigur, concepțiile tradiționale care reduc, de regulă, opinia publică la manifestări de suprafață, cel mai adesea spontane, manifestări provenind dintr-o simplă reacție față de acte ale conducerii politice oficiale ori la comportamentul moral al unor indivizi sau colectivități. *Opinia publică este o manifestare de conștiință, de atitudine socială și politică, un mod specific de manifestare a personalității umane în viața socială.* Ea exprimă, de regulă, puncte de vedere avansate, implică cel mai adesea păreri asupra a ceea ce este mai bine de făcut, în special pentru treburile publice, exercitînd o anume influență asupra activității partidelor politice, a statului, asupra concepțiilor și actelor lor politice, interne și internaționale. În măsura în care grupează tot ceea ce este înaintat, progresist din societate, opinia publică se afirmă ca o forță motrice a vieții sociale, ca o forță politică activă, nestatuată în prevederi constituționale, ca o forță liberă, responsabilă, un „for interior al unei națiuni" [3]. Tocmai de aceea, expresia de opinie publică aduce în atenție problema *democrației*, afirmarea liberă și multilaterală a opiniilor progresiste, de mase, solicitînd existența unui regim social-politic care să asigure largi libertăți cetățenești, dialogul viu între conducerea de stat și cetățeni.

---

[2] Vezi, spre exemplu, Ion Mitran, *Trăsături ale etapei făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate*, în „Era socialistă", nr. 19/1973, p. 23–26.

[3] Alfred Sauvy, *Opinion publique*, Presses Universitaires de France, 1967.

Se știe că opinia publică a reprezentat în formațiile sociale bazate pe organizare statală un factor demn de luat în considerație, care a căutat să se impună în societate, să influențeze actele de politică internă și externă ale claselor sau ale cercurilor conducătoare. În condițiile statului burghez, opinia publică nu are caracter unitar; ea este divizată potrivit intereselor forțelor sociale și politice din rîndul cărora se constituie, manifestîndu-se, de regulă, ca opoziție față de conducerea de stat oficială, obligînd în multe cazuri, prin poziția sa, ca organele de stat să țină seama în luarea unor decizii politice sau executive de interesele și revendicările forțelor sociale constituite în opinie publică. Date fiind contradicțiile sale obiective, structura ei socială, antagonismele de clasă, de interese care o caracterizează, societatea capitalistă generează în mod inevitabil diferite curente de opinie, atitudini diferite, de clasă, de partid, individuale în problemele vieții sociale, opinii și atitudini pe care orice forță politică aflată la putere caută să le cunoască, să le influențeze, să-și raporteze actele politice întreprinse la reacția probabilă a opiniei publice. În funcție de caracterul regimului politic, democratic sau totalitar, dictatorial, formele de manifestare a opiniei publice în lumea burgheză sînt fie deschise, declarate, fie ascunse, clandestine, dar de multe ori ferme, hotărîte în acțiune[4].

Odată cu apariția și dezvoltarea mișcării muncitorești, cu creșterea caracterului conștient al activității și țelurilor sale, sub înrîurirea ideologică și politică a partidelor marxist-leniniste, opinia publică progresistă exprimă, într-un fel sau altul, interesele oamenilor muncii, acționează pentru promovarea lor în actele de politică internă și externă ale cercurilor politice conducătoare, dezvoltă acțiuni de masă împotriva măsurilor cu caracter reacționar emanate de la organele puterii de stat, administrative și judecătorești burgheze. Cu toate acestea, opinia publică nu poate constitui în condițiile statului burghez un factor efectiv de conducere, capacitatea sa de influențare a cursului vieții politice și sociale depinzînd de gradul de conștiință politică al cercurilor și păturilor sociale din care se constituie, de combativitatea și acțiunea lor politică revoluționară, de unitatea și coeziunea clasei muncitoare, ca principală forță socială ce se opune statului burghez. Problema participării maselor cetățenești la direcționarea vieții sociale, la actul decizional, rămîne una din problemele acute, *nerezolvabile pe terenul puterii politice burgheze*, una din laturile importante ale luptei de clasă în capitalism, ale laturii politice și ideologice a acestei lupte.

În societatea socialistă, din însuși procesul dezvoltării democrației socialiste, a cărei esență o constituie participarea maselor la conducerea țării, decurg rolul și funcțiile sociale ale opiniei publice, necesitatea creării climatului politic şi a cadrului instituţional pentru afirmarea sa în mod liber, socialmente responsabil. Relevant este rolul său ca formă de *activizare politică a maselor* largi ale poporului, de participarea acestora la conducerea societăţii, la fundamentarea deciziilor hotărîtoare, de larg interes social, ca mijloc de promovare a elementelor noi, generatoare de progres în activitatea socială cotidiană.

---

[4] Alfred Sauvy, spre exemplu, consideră că pot fi distinse patru forme de opinie: a) opinia neexprimată; b) opinia orală, cîteodată șoptită, aceea pe care o dă rumoarea; c) sufragiul universal, referendumul sau sondajul de opinie neobligatoriu; d) referendumul sau sondajul cu vot obligatoriu (*op. cit.*)

Orînduirea socialistă reprezintă o societate în care tot ceea ce priveşte dezvoltarea politică, economică şi socială, curentă şi de perspectivă a societăţii, evoluţia sa internă precum şi evoluţia raporturilor sale internaţionale, se află în sfera intereselor sociale *de ansamblu*, priveşte deopotrivă clasa muncitoare, ţărănimea, intelectualitatea, naţiunea socialistă în totalitatea sa. Nu numai că activitatea de stat, actul de conducere a societăţii trebuie să se desfăşoare, reamintind cunoscutele cuvinte ale lui V. I. Lenin, „în văzul tuturor'', dar, am putea completa, *cu contribuţia şi participarea tuturor*. Desigur, ar fi o utopie să se considere că întreaga masă de milioane de oameni ai muncii poate să facă parte din organele reprezentative ale puterii de stat (care, numericeşte, sînt limitate) ori din organismele colective de conducere ale organelor administraţiei de stat, economice, ştiinţifice, de învăţămînt şi culturale. Prin firea lucrurilor, conducerea colectivă trebuie să fie o conducere suplă, operativă pentru a fi eficientă, iar aceasta obligă la o structură numerică raţională a oganelor de conducere colectivă. Socialismul dispune însă de posibilităţi multiple de a înălţa masele populare spre actul conducerii societăţii, a statului, şi printre acestea se înscrie realizarea cadrului optim de manifestare a opiniei publice, a controlului popular asupra statului, instituţionalizarea unor forme adecvate de activare a opiniilor înaintate, de cunoaştere şi folosire a părerilor şi sugestiilor maselor populare, astfel încît acestea să se poată pronunţa *anticipat* asupra unor măsuri de importanţă naţională, asupra unor proiecte de legi şi decizii care le privesc. Se depăşeşte astfel concepţia clasică referitoare la opinia publică, înţeleasă ca o manifestare a unor grupuri sociale sau politice, crearea cadrului instituţional pentru manifestarea multilaterală şi organizată a opiniei publice fiind, în fond, o măsură specifică de amplificare a fenomenului de participare a maselor la viaţa social-politică.

O serie de factori de natură obiectivă care definesc opinia publică în socialism, facilitează atît manifestarea ei ca formă de legătură *durabilă* şi *eficace* între organele de stat, aparatul acestora şi masele populare, cît şi instituţionalizarea formelor prin care se poate afirma în problemele conducerii ţării. Este astfel de consemnat că opinia publică în socialism: a) nu se află în opoziţie cu puterea de stat, cum se petrec lucrurile, de regulă, în capitalism, ci acţionează *convergent*, ca urmare a convergenţei intereselor generale, de stat cu interesele maselor populare; b) nu este scindată, măcinată de contradicţii sociale, ci este călăuzită de interese social-politice unitare, ca urmare a omogenităţii sociale şi a unităţii de interese ce concretizează noua orînduire; c) nu se afirmă ocazional, sporadic, pe probleme a căror semnificaţie socială este îngustă, ci manifestă o largă deschidere şi disponibilitate către abordarea problematicii de bază a conducerii societăţii, a statului; d) nu se afirmă stihinic, ci în mod conştient, responsabil, expresie a conştientizării şi orientării ei de către partidul comunist, a rolului generator de opinii înaintate pe care îl au politica şi ideologia partidului, noua conştiinţă socială; e) în sfîrşit, date fiind elementele enumerate mai sus, opinia publică socialistă este, prin ţelurile pe care le afirmă, *critică şi revoluţionară*, ostilă conservatorismului, stagnării, fenomenelor antisociale, străine eticii şi echităţii comuniste, fiind deschisă spre progres, receptivă la ideile noi — afirmarea ei permanentă constituind, de aceea, un antidot împotriva birocratismului, a înstrăinării de societate şi a altor tare ce pot afecta activitatea aparatului de stat. În acest sens a cerut Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român „...*să fie tot mai mult întărit controlul opiniei publice asupra activităţii organelor de conducere ale statului, la toate nivelurile*"[5].

Toate acestea arată că în socialism opinia publică este o componentă majoră a procesului complex al conduerii vieţii sociale, că afirmarea ei în societate decurge în mod inexorabil din natura orînduirii socialiste. Pe drept cuvînt, Niculae Bellu sublinia că opinia publică socialistă se formează ca expresie directă a problematicii pe care viaţa practică nemijlocită şi tendinţele ei de dezvoltare o pun în faţa maselor populare pe parcursul activităţii lor de muncă, obşteşti, spirituale; că trăsătura principală a acestei problematici o constituie faptul că nu are un caracter trecător ci *de durată*, că se referă la probleme fundamentale ce privesc producţia, viaţa politică, obştească, personală sau de familie[6].

Toate acestea probează că opinia publică acţionează în socialism ca o puternică forţă motrice, de transformare a relaţiilor social-economice, ca şi de prefacere morală a oamenilor, că ea nu se manifestă doar ca o reacţie la un act sau altul al organelor de conducere, la un comportament uman singular sau colectiv, ci în mod permanent, activ, ca o mişcare socială spre ceea ce este mai înaintat, eficient în activitatea socială, ca un instrument al promovării noului, al înlăturării din societate a rămăşiţelor sau influenţelor modului burghez de viaţă şi activitate etc. Nu putem de aceea împărtăşi părerile care reduc opinia publică la un factor de „asanare" morală, „de apreciere şi corecţie" a proceselor şi fenomenelor sociale ori a comportamentului uman. O asemenea concepţie conduce *ipso facto* la înţelegerea opiniei publice socialiste ca un element contemplativ, observatoriu, din afara relaţiilor şi activităţii sociale. Or, în condiţiile societăţii socialiste avansate, cînd conştiinţa socială se întemeiază pe statutul social nou al oamenilor muncii (care sînt deţinătorii puterii politice, proprietari ai mijloacelor de producţie, făuritori şi beneficiari ai valorilor materiale şi spirituale ale societăţii), opinia publică socialistă este expresia celor mai înaintate poziţii adoptate de masele populare în viaţa socială, ea dă tonul comportamentului social, este propagatoarea noului, acţionează în consens cu politica, ideile şi acţiunile practice iniţiate de partid, de stat, pentru edificarea noii orînduiri sociale. De aici izvorăşte şi concluzia potrivit căreia, dezvoltarea democraţiei socialiste, organizarea social-politică *democratică* a societăţii noastre, constituie nu numai o condiţie ci o premisă majoră a exercitării rolului social activ, revoluţionarizator al opiniei publice înaintate, socialiste, în scopul realizării societăţii scialiste multilateral dezvoltate [7].

---

[5] *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, Edit. politică, 1969, p. 54.

[6] *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism*, Ed. Academiei R.P.R., 1964, p. 480.

II

În cadrul sistemului politic socialist din ţara noastră, au fost instituţionalizate numeroase modalităţi de afirmare organizată a opiniei publice înaintate, de cunoaştere a părerilor poporului faţă de proiectele de legi şi hotărîri de importanţă naţională, de ansamblul politicii interne şi externe a partidului şi statului. Diferitele forme de participare a maselor populare la viaţa politică şi socială, la conducerea statului, care dau expresie adîncirii democraţiei socialiste, permit manifestarea directă şi eficientă a opiniei publice ca factor de conducere pe toate treptele sistemului statal: a) la nivel naţional, în problemele de fond ale dezvoltării de ansamblu, actuale şi de perspectivă a ţării; b) la nivelul colectivităţilor umane din unităţile administrativ-teritoriale, în problemele social-politice ale dezvoltării oraşelor şi comunelor, ale funcţionării organelor puterii şi administraţiei de stat locale, ale convieţuirii socialiste; c) la nivelul colectivităţilor de muncă — în întreprinderi, instituţii, organizaţii cooperatiste, în probleme privind orientarea şi desfăşurarea producţiei materiale, învăţămîntului şi culturii, organizarea şi funcţionarea unităţilor socialiste şi cooperatiste, activitatea şi conduita moral-cetăţenească a cadrelor şi masei.

Trebuie reţinut în primul rînd că posibilitatea de funcţionare a opiniei publice ca for al conducerii vieţii sociale este reglementată de însăşi Constituţia ţării, care proclamă şi garantează libertăţile şi drepturile *socialiste* ale poporului. Căci libertatea organizării, a întrunirilor şi demonstraţiilor, libera dezbatere a oricăror probleme politice, economice, culturale, de stat în adunări de partid, de sindicat, de tineret şi femei, legiferarea dreptului la critică şi autocritică, sînt, prin substanţa lor politico-socială, sisteme eficiente de manifestare a opiniei publice autorizate a comuniştilor, a membrilor organizaţiilor de masă şi obşteşti, a cetăţenilor ţării. Nu facem decît să reamintim aci cadrul creat pentru cunoaşterea părerilor şi sugestiilor forţelor înaintate ale naţiunii prin sistemul consfătuirilor cu caracter naţional, local sau pe ramuri, organizate cu regularitate în ultimii ani de către partid şi stat. S-au luat măsuri pentru dezvoltarea controlului cetăţenesc asupra organelor de stat, prin legiferarea obligativităţii de a răspunde interpelărilor în organele puterii de stat, de a organiza audienţe şi a răspunde, în termene precis stabilite, criticilor şi sugestiilor venite din mase.

Desigur, dacă cercetăm atent realitatea, vom constata că nu toate organele de stat respectă cu rigurozitate cele stabilite, că există încă formalism şi lipsă de răspundere în abordarea problematicii ridicate de cetăţeni în scrisori ori cu prilejul audienţelor, că se ajunge chiar la poziţii de-a dreptul reprobabile de persecutare a celor care dezvăluie neajunsuri, critică fenomenele negative. Organele de stat care tolerează asemenea moravuri uită că ele însele au de pierdut dintr-o asemenea încercare de a înstrăina masele de problematica ce le preocupă, că acei lucrători de stat care fac alergie în fața sugestiilor și criticilor opiniei publice sînt nevolnici în slujbele încredințate, dovedind că le sînt străine esența și modalitățile de activitate ale statului socialist.

---

[7] Vezi şi Dumitru Mazilu, *Opinia publică în socialism*, Edit. politică, 1971, p. 33.

Pentru a stimula și a fructifica experiența populară în organizarea și conducerea vieții sociale, interesul manifest al opiniei publice pentru bunul mers al treburilor publice, ni se pare indicat ca odată cu asigurarea bunei funcționări a legăturii cu masele prin sistemul consfătuirilor, adunărilor populare, scrisorilor și audiențelor, să se extindă sistemul interpelării miniștrilor și a celorlalte cadre de conducere centrală și locală în sensul ca aceste interpelări să fie făcute nu numai de către deputați, ci și de cetățeni. Astfel, cetățenii să poată trimite interpelările, în prealabil, Consiliului Național al Frontului Unității Socialiste pentru probleme ce privesc ministerele și instituțiile centrale, precum și consiliilor locale ale Frontului Unității Socialiste pentru problemele ce privesc comitetele executive ale consiliilor populare. Răspunsurile să fie date în plenul Marii Adunări Naționale, respectiv în sesiunile consiliilor populare, și să fie publicate în presă pentru a informa opinia publică. Se impune, credem, și folosirea mai activă a mijloacelor de informare în masă — televiziune, radio, presă — pentru exprimarea opiniei maselor și, mai ales, pentru a întreține dialogul organelor de stat cu acestea.

Un element relevant pentru crearea condițiilor cunoașterii opiniei marii mase a populației, pe plan național, îl constituie *sistemul consultării populare* asupra proiectelor de hotărîri, legi și documente normative, prin publicarea lor prealabilă pentru a fi analizate de națiune. Aceasta nu este o simplă formulă administrativă, ci un act *deliberat* al partidului și statului, pentru a da posibilitate întregii națiuni de a se pronunța *anticipat* și nu post factum asupra unor reglementări ce privesc activitatea sa. Uneori, parcă se uită însă esența socială a sistemului consultării populare asupra proiectelor de decizii de însemnătate națională, valoarea lor politică specifică, ceea ce explică în bună măsură insuficienta solicitudine ce se manifestă uneori din partea unor instituții administrative care pregătesc diferite proiecte de acte normative față de propuneri și sugestii venite din masa opiniei publice, prevalîndu-se de faptul că proiectul respectiv a fost în prealabil dezbătut și aprobat în organele colective de conducere ale partidului. Or, fiecare proiect de lege, de decizie este susceptibil de îmbunătățiri și cerințele unei judicioase reglementări de drept impun analiza atentă a tuturor sugestiilor venite de la masa poporului ori de la reprezentanții săi aleși în organele puterii de stat. În legătură cu aceasta, modificările făcute unor acte normative la scurtă vreme după adoptarea lor de către forumurile puterii de stat pledează pentru asigurarea unei perioade mai mari în care proiectele de reglementări sînt supuse dezbaterii publice, precum și pentru o mai atentă analiză a proiectelor de legi de către organele de stat care participă la definitivarea lor.

Ținînd seama de rolul determinant, revoluționarizator pe care îl au în mersul înainte al societății dezvoltarea forțelor de producție, modernizarea economiei naționale și creșterea eficienței activității productive a națiunii, s-a dezvoltat cadrul instituțional de exprimare a opiniei naţiunii în problemele dezvoltării economice a ţării. Astfel, au fost iniţiate variate forme de exprimare a opiniei masei salariaţilor în cadrul colectivităţii lor de muncă în problemele activităţii de producţie şi sociale, prin instituţionalizarea adunărilor generale ale salariaţilor, prin crearea comisiilor pe probleme, ca organisme obşteşti ale comitetelor şi consiliilor oamenilor muncii, precum şi prin lărgirea drepturilor şi atribuţiilor organizaţiilor de partid, de sindicat şi tineret din întreprinderi, ai căror reprezentanţi fac parte din organele de conducere colectivă ale unităţilor socialiste de stat.

În această ordine de idei, considerăm necesară o anumită demarcaţie, de ordin principial, între comitetele şi consiliile oamenilor muncii şi adunările generale ale salariaţilor din unghiul de vedere al *conţinutului participării* la conducere. Comitetele şi consiliile oamenilor muncii pentru conducerea activităţii economice şi sociale sînt, prin sfera de competenţe pe care le exercită, organe colective cu atribuţii de organisme de stat, care acţionează din însărcinarea statului socialist pentru gestionarea unor bunuri ale statului, ca deţinător virtual al mijloacelor de producţie, proprietate a întregului popor. În ceea ce priveşte însă *adunările generale* ale salariaţilor, instituţionalizarea lor se înscrie pe linia măsurilor de dezvoltare a sistemului participării *de masă* la dirijarea proceselor economice, deci pe linia dezvoltării *democraţiei economice directe*. Adunările generale ale salariaţilor exercită controlul asupra activităţii comitetelor, respectiv, a consiliilor oamenilor muncii, dezbat probleme ale activităţii de producţie, economice, sociale, educative, permiţînd deci oamenilor muncii direct, sau prin reprezentanţi (în marile unităţi) să-şi exprime opiniile, să vină cu soluţii în vederea bunei funcţionări a întreprinderii respective, a centralei industriale, să se pronunţe asupra activităţii comitetelor (consiliilor) oamenilor muncii şi a cadrelor din fruntea acestora. În acest sens, se poate spune că prin adunările generale ale salariaţilor s-a instituţionalizat o formă eficientă de afirmare a opiniei publice muncitoreşti în conducerea întreprinderii. În acelaşi timp, constituirea comisiilor pe domenii în unităţile socialiste productive, de cercetări şi proiectări, care funcţionează ca organisme obşteşti ale comitetelor oamenilor muncii, sub îndrumarea organizaţiilor de partid din unităţile respective, dau caracter *permanent* acestei activităţi a opiniei publice muncitoreşti, dat fiind caracterul permanent al activităţii acestor comisii, spre deosebire de adunările generale ale salariaţilor care se întrunesc de două ori într-un an.

Remarcam mai înainte că între măsurile ce stimulează afirmarea opiniei publice sînt de reţinut, ca importanţă şi specificitate, cele care privesc activitatea socială la nivelul colectivităţilor umane din unităţile administrativ-teritoriale. Avem în vedere întreaga gamă de organisme obşteşti constituite la nivelul comunelor şi oraşelor, şi care cuprind aproximativ 1 300.000 de cetăţeni. Aşa, de exemplu, opinia înaintată a locuitorilor unităţilor administrative de bază poate fi cunoscută şi se afirmă (mai mult sau mai puţin activ, în dependenţă de modul cum este stimulată de organele locale ale partidului şi statului), prin mijlocirea comisiilor permanente ale consiliilor populare, a comitetelor cetăţeneşti, asociaţiilor de locatari, comisiilor de judecată, adunărilor publice organizate de consiliile Frontului Unităţii Socialiste ş.a.m.d. Semnificaţia politică şi totdeodată teoretică a acestor atît de variate organisme publice, cetăţeneşti este aceea că ele reprezintă un fel de prelungire în mase a antenelor receptoare ale organelor de stat, o formă concretă — şi dacă este bine folosită — eficientă, de integrare socială a organelor puterii de stat, a aparatului administrativ, de control popular direct asupra activităţii acestora. Importanţa lor practică şi valoarea principială a activităţii pe care o desfăşoară constau în faptul că cuprind în sfera lor de competenţe şi acţiune probleme şi sarcini care, în bună măsură, pînă nu de mult erau îndeplinite aproape exclusiv de către organele administraţiei de stat [8], că dezvoltă elementul obştesc în munca de stat, făcînd posibilă prezenţa *directă* a cetăţenilor la rezolvarea problemelor ce privesc comunitatea socială respectivă. În sfîrşit, ele fac să roiască în jurul organelor statului, să acţioneze împreună cu acestea, o masă largă de cetăţeni cu experienţă şi spirit gospodăresc, specialişti din diferite domenii, oameni de o aleasă ţinută socială şi morală, care contribuie astfel la creşterea autorităţii şi eficacităţii muncii organelor de stat, deoarece ajută la mai buna fundamentare a deciziilor şi la imprimarea unui stil de muncă modern, deschis spre concret şi operativitate, în aducerea lor la îndeplinire. Şi tocmai de aceea, perfecţionarea activităţii şi a structurilor funcţionale ale statului priveşte, ca o parte intrinsecă, perfecţionarea activităţii comitetelor cetăţeneşti, completarea acestui sistem *reprezentativ* şi *acţional popular* cu noi forme, adecvate evoluţiei în perspectivă a statului, adîncirii democratismului său socialist.

III

Întregul ansamblu de măsuri privind sistemul de afirmare a opiniei publice în conducerea statului sau — cum se prezintă cel mai adesea — de amplificare a participării maselor la viaţa politică şi socială, are o importanţă politică, ideologică şi practică pentru societatea noastră. *Politică*, deoarece, pe de o parte, conduce la o mai bună exercitare de către stat a rolului şi funcţiilor sale, pe de altă parte, înlesneşte adîncirea colaborării în problemele conducerii sociale între clasa muncitoare, ţărănime şi intelectualitate. *Ideologică*, deoarece aduc în tezaurul mişcării comuniste, al teoriei marxist-leniniste experienţe şi concluzii noi, între acestea mai ales pe cele privind modul concret de afirmare a elementului obştesc în conţinutul şi activitatea statului socialist. *Practică*, deoarece facilitează soluţionarea optimă a problemelor pe care le ridică dezvoltarea de ansamblu şi în diferite domenii a societăţii, făcînd posibil ca organele de decizie să beneficieze, în mod organizat, de propuneri, sugestii şi soluţii venite din masa naţiunii. Nu putem subestima nici importanţa acestor măsuri pentru iniţierea maselor în problemele conducerii, pentru educarea lor în spiritul răspunderii sociale faţă de bunul mers al construcţiei socialiste.

O cerinţă majoră pe care viaţa o ridică pe acest tărîm este observarea atentă a experienţei populare în actul participării, al afirmării opiniei de masă, sintetizarea acesteia, stimularea acelor organisme care se dovedesc viabile, eficiente, prin care cetăţeanul simte că ideile, părerile, sugestiile sale sînt luate în seamă, capătă semnificaţie socială, valoare politică, sînt acceptate ca contribuţii la dirijarea raţională a comunei, oraşului, ţării. Din acest unghi de vedere, sîntem de părere că evoluţia organismului social al ţării noastre, adîncirea democraţiei socialiste solicită găsirea de noi forme pentru optimizarea cadrului instituţional de afirmare a opiniei publice, de consultare a maselor populare. Să luăm spre exemplificare unele dintre cele mai importante domenii ale activităţii economice-sociale.

---

[8] Vezi, Gheorghe Stoica, *Perfecţionarea cadrului organizatoric al democraţiei socialiste*, „Era socialistă”, nr. 1 din 1973, p. 9.

Referitor la domeniul producţiei materiale, experienţa a arătat utilitatea şi eficienţa dezbaterii periodice a problemelor specifice unor ramuri de producţie cu participarea reprezentanţilor întreprinderilor şi instituţiilor interesate. Nu este lipsită de interes, bunăoară, instituţionalizarea consfătuirilor periodice ale reprezentanţilor producătorilor de bunuri materiale din sfera industriei, pe ramuri industriale. Se ştie că o asemenea formă de lucru există în domeniul cooperaţiei agricole de producţie şi în celelalte domenii ale cooperaţiei, prin ţinerea periodică (o dată la 4-5 ani) a congreselor sau conferinţelor naţionale ale organizaţiilor respective. Ea a fost de asemenea instituţionalizată în domeniul cercetării ştiinţifice, Consiliul Naţional pentru Ştiinţă şi Tehnologie fiind însărcinat să organizeze, „la intervale de 4-5 ani, consfătuirea naţională a oamenilor de ştiinţă, cercetătorilor, celorlalţi specialişti din domeniul cercetării ştiinţifice şi introducerii tehnologiilor moderne”[9]. Ni se pare, de aceea, indicat ca, consfătuirile programate pe plan naţional sau pe ramură, şi a căror eficienţă a fost pusă în evidenţă de cele organizate în ultimii ani, să aibă o anumită periodicitate, dinainte precizată. Pentru a putea trage maxim de foloase de pe urma întrunirii unor asemenea forumuri ale opiniei muncitorilor şi cadrelor tehnico-inginereşti, pare indicat ca periodicitatea lor să fie legată de trecerea de la un cincinal la altul, astfel încît consfătuirea să permită analizarea experienţei activităţii de producţie şi tehnico-economice din perioada cincinalului încheiat, pentru a dispune de noi propuneri şi soluţii necesare unei activităţi mai eficiente în cincinalul care va începe.

Cerinţe asemănătoare se ridică, bunăoară, şi în domeniul învăţămîntului şi al activităţii cultural-educative de masă. După cum se ştie, odată cu instituirea organismelor colective de conducere (consilii profesorale, senate etc.) s-au înscris în viaţa socială, cu bune rezultate, conferinţele anuale ale cadrelor didactice, cu precădere ale celor din învăţămîntul general şi liceal, care se ţin cu regularitate. Acum, cînd avem un program amplu, de largă perspectivă în domeniul învăţămîntului de toate gradele adoptat de plenara C.C. al P.C.R. din iunie 1973, şi cînd realizarea lui solicită aportul unor multiple instituţii de stat, — economice, ştiinţifice, obşteşti — perfecţionarea modalităţilor de acţiune convergentă a acestor factori pentru abordarea cu regularitate a problematicii învăţămîntului, a activităţii instructiv-educative, se impune ca o cerinţă de actualitate. Nu ar fi lipsită de interes statuarea consfătuirilor naţionale ale cadrelor didactice, organisme larg reprezentative, care să se ţină la o periodicitate anume stabilită şi să abordeze problemele de fond ale învăţămîntului în lumina politicii partidului şi statului privind educaţia şi învăţămîntul. Precedate de conferinţe judeţene ale cadrelor didactice din învăţămîntul general, profesional şi liceal, şi de conferinţe pe centre universitare ale cadrelor din învăţămîntul superior, asemenea forumuri ar fi de natură să contribuie la o mai activă şi responsabilă afirmare a opiniei acestor puternice detaşamente intelectuale ale ţării, ar spori responsabilitatea lor socială, deoarece ar lărgi cadrul participării lor la luarea deciziilor ce privesc învăţămîntul şi educaţia tinerei generaţii.

---

[9] Vezi, *Decret privind organizarea şi funcţionarea Consiliului Naţional pentru Ştiinţă şi Tehnologie*, „Buletinul Oficial al Republicii Socialiste România”, partea I, nr. 69, din 15 mai 1973, p. 2.

Nu mai puţin necesară este găsirea unui cadru organizatoric optim de afirmare a opiniilor înaintate în direcţionarea şi desfăşurarea activităţii cultural-educative de masă — domeniu de o inestimabilă importanţă socială actuală şi cu deosebite perspective de amplificare în viitor. Este cunoscută atenţia pe care a acordat-o şi o acordă conducerea partidului şi statului dezvoltării vieţii culturale a ţării, promovării unei culturi cu un profund mesaj umanist, precum şi stimulării talentelor artistice din popor, dezvoltării artei populare şi a mişcării artistice de masă. Bucurîndu-se de orientarea ideologică a partidului, de sprijinul material al statului, în întreaga ţară fiinţează o largă reţea de aşezăminte culturale, precum şi un număr însemnat de asociaţii şi societăţi culturale. S-au instituţionalizat, de asemenea, forme colective de conducere a instituţiilor cultural-artistice de masă, cum sînt consiliile căminelor culturale şi comitetelor oamenilor muncii pentru conducerea caselor de cultură, a muzeelor şi a altor instituţii de cultură; s-a extins activul animatorilor culturali care participă — în cadrul activităţilor obşteşti — la conceperea, organizarea şi îndrumarea activităţii artistice de masă, la sprijinirea creaţiei artistice populare.

Odată cu creşterea gradului de participare populară la iniţierea şi realizarea, pe plan local, a actelor de cultură şi educaţie se amplifică problemele cărora este chemată să le facă faţă activitatea cultural-educativă de masă. Astăzi, şi într-o măsură mereu mai mare în viitor, educaţia maselor este funcţie a tuturor organismelor de conducere, a tuturor organelor şi organizaţiilor de partid, de masă, obşteşti şi de stat, care activează în unităţi socialiste sau administrativ-teritoriale, acolo unde muncesc şi trăiesc colectivităţi umane. De aceea, pe lîngă problemele specifice cu care se înfruntă factorii educaţionali pe plan local, ca urmare a sarcinilor educaţionale izvorîte din situaţia locală concretă, există un ansamblu de probleme care privesc activitatea educativă şi mişcarea artistică în ansamblul lor, ceea ce solicită schimburi de opinii organizate, la nivel naţional, sau pe compartimente de activitate. Consfătuirile, simpozioanele organizate în plan judeţean cu directorii caselor de cultură, cluburilor şi căminelor culturale, cu bibliotecari, muzeografi etc. au valoarea unor utile schimburi de experienţă şi instructaje, evidenţiind totodată necesitatea unor asemenea dezbateri pe un plan mai larg. Nu ni se pare, de aceea, lipsită de eficienţă organizarea periodică a unor dezbateri pe ţară cu activul mişcării culturale de masă, formă ce ar putea permite, alături de celelalte folosite în prezent de Consiliul Culturii şi Educaţiei Socialiste, abordarea problemelor activităţii cultural-educative, ţinînd seamă de cerinţele formării conştiinţei socialiste a maselor, în consens cu programul de ansamblu al edificării societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

În sfîrşit, privitor la activitatea opiniei publice în plan administrativ-teritorial, este de constatat că la nivelul satelor aparţinătoare comunelor se simte necesitatea unui cadru adecvat pentru participarea mai activă a cetăţenilor la activitatea socială. Constituirea la nivelul satului a organizaţiei Frontului Unităţii Socialiste care cuprinde toţi cetăţenii localităţii a creat posibilitatea ca aceştia să aibă o activitate socială organizată, să-şi poată exprima într-un cadru organizat opiniile despre viaţa comunei, a judeţului şi a ţării, să abordeze probleme de interes obştesc general sau local. Dar pentru aceasta este necesară sprijinirea şi îndrumarea organismelor respective de către organele comunale ale Frontului Unităţii Socialiste, pentru a desfăşura o activitate permanentă, a întreţine în sat o efervescenţă social-politică, schimburi de opinii etc. În acelaşi timp, pentru a sprijini cetăţenii în soluţionarea unor probleme care ţin de activitatea consiliului popular ar fi indicat ca, prin delegare de atribuţii, potrivit legii, preşedintele consiliului sătesc al Frontului Unităţii Socialiste să poată îndeplini unele sarcini ale consiliului popular comunal în satul respectiv, de pildă, în ceea ce priveşte elaborarea unor adeverinţe cerute curent, încasarea contribuţiilor băneşti ale populaţiei, urmărirea realizării contribuţiei lor în muncă ş.a.m.d.

300 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI DIMITRIE CANTEMIR

DIMITRIE CANTEMIR – FILOZOF ŞI GÎNDITOR SOCIAL

DE

ION VERDEŞ

Savant, gînditor şi om politic de renume european, Dimitrie Cantemir, de la a cărui naştere (1673) se împlinesc anul acesta 300 de ani, este autorul unei opere vaste şi multilaterale, cuprinzînd numeroase domenii : filozofie, logică, psihologie, etică, politică, istorie, geografie, sociologie, educaţie şi pedagogie, muzică, literatură. Fiu al lui Constantin Cantemir, domn al Moldovei (1685–1693), descendent dintr-o familie de răzeşi, Dimitrie îşi începe învăţătura şi educaţia în ţară, sub directa îndrumare a învăţatului călugăr Ieremia Cacavela, care s-a ocupat şi de educaţia sa muzicală. Îşi continuă studiile, timp de peste 20 de ani, la Constantinopol, atît în cadrul Academiei Patriarhiei din Fanar, aflată încă din secolul al XVI-lea sub semnul înnoirilor şi spiritului lui Theophil Coridaleu, cît şi în contact cu învăţaţi şi artişti turci, ajungînd aci să cunoască, pe lîngă un număr însemnat de ştiinţe, şi multe limbi, între care, latina, greaca, turca, persana, araba, franceza etc. Opera sa ni-l arată ca un strălucit gînditor şi umanist, preocupat să răspundă exigenţelor epocii şi societăţii sale şi în acelaşi timp o conştiinţă angajată cu ardoare în problematica vieţii şi destinelor poporului român.

Prin natura lucrurilor, putem vorbi de o activitate purtînd pecetea tinereţii şi o alta a maturităţii, fiecare cu anumite trăsături specifice, fără însă a putea vorbi de o contradicţie de fond între o epocă şi alta. Opera de tinereţe, în mare măsură filozofică, este mai curînd produsul exerciţiilor de şcoală şi al influenţelor ce se exercitau asupra sa în epoca de formare (este vorba de *Divanul*, prima sa lucrare, în care morala religioasă tradiţională este dominantă, de *Micul manual de logică generală*, un exerciţiu şcolar sub influenţa lui Cacavela, în timp ce *Lauda* şi *Metafizica* ni-l arată sincer angajat în popularizarea ideilor unui mistic olandez, J. B. van Helmont, cu circulaţie în mediul teologal constantinopolitan). Între aceste lucrări, *Lauda* şi *Divanul* (tipărit în 1698 la Iaşi), în afara profilului lor filozofic şi etic, capătă şi un sens deosebit pentru cultura românească. Fiind scrise în limba română, ele demonstrează autorului potenţele

Rev. filoz., **20**, *11*, p. 1237–1248, Bucureşti, 1973.

limbii române în exprimarea ideilor înalte şi a frumuseţilor literar-artistice şi-i întăresc convingerea că acest început trebuie dus mai departe. Înzestrat cu un talent muzical extraordinar, Cantemir şi-l cultivă atît în ţară cît şi în Istanbul, ajungînd să cunoască foarte bine muzica românească şi turcească. În aceeaşi etapă a tinereţii scrie în turceşte un *Tratat de muzică turcească*, în care face teorie muzicală, stabileşte reguli şi inventează pentru prima dată un sistem original de notaţie pe specificul muzicii turceşti ; în afară de acestea, el crează sute de compoziţii muzicale în stil oriental, în care introduce şi motive muzicale româneşti, Cantemir fiind considerat pînă în ziua de astăzi unul dintre muzicienii de seamă ai epocii.

Etapa maturităţii este marcată de *Istoria ieroglifică*, un roman autobiografic, prima scriere însemnată cu destinaţie literar-artistică în limba română, scrisă la Istanbul între 1703—1705. Oglindind viaţa social-politică din acea vreme, Cantemir are prilejul să facă diverse reflecţii şi să-şi exprime idei care îmbrăţişează o gamă largă de domenii, de la cele filozofice (ontologie, gnoseologie, logică, psihologie) şi literare (teorie literară) pînă la cele sociale şi politice. Dacă în tinereţe Cantemir manifestase o atitudine mai mult livrescă în faţa vieţii, în etapa maturităţii, participant activ la viaţa ideologică şi social-politică a vremii sale, simte că este necesar să răspundă la problemele concrete, practice pe care i le puneau viaţa şi epoca. Ca urmare, opera sa va căpăta un caracter mai complex, va îmbrăţişa mai multe domenii, iar accentul se va deplasa de pe filozofie pe diverse domenii legate de viaţa socială. În consecinţă, modelele şi influenţele, specifice operei de tinereţe, sînt în mare măsură înlăturate, pentru a face loc unei gîndiri mature şi originale, în care îşi exprimă propriile sale convingeri şi propriul său răspuns la diferitele probleme care i se pun, răspuns ce va oglindi atît uriaşa sa informaţie culturală, cît mai ales propria sa experienţă de viaţă, după cîte se ştie, atît de bogată şi de semnificativă pentru evoluţia gîndirii sale.

Semnificativ este că deşi o bună parte din epoca de maturitate (1711—1723) şi-o petrece în refugiul său din Rusia şi deşi, în afară de *Istoria ieroglifică*, întreaga sa operă de savant şi-o scrie în această ţară, preocupările lui majore reflectă atît ataşamentul sufletesc faţă de soarta poporului român, în sînul căruia aspira să se reîntoarcă, cît şi fascinaţia pe care o exercita încă asupra sa lumea otomană, pe care o cunoştea atît de bine datorită celor peste două decenii petrecute în Istanbulul tinereţii sale. Preocupările pentru lumea românească se vor materializa mai ales în lucrări de informaţie, ca *Descrierea Moldovei*, cerută deAcademia din Berlin, şi de profil istoric : *Viaţa lui Constantin Cantemir*, *Evenimentele Cantacuzinilor şi Brâncovenilor* şi impresionanta scriere *Hronicul vechimii a romano-moldo-vlahilor*, aceasta din urmă scrisă în româneşte, întrucît prin conţinutul ei se adresa în mod special poporului român.

Din interesul său pentru lumea otomană au rezultat o serie de lucrări, de mare valoare ştiinţifică, ce îl situează pe Cantemir printre marii orientalişti ai lumii : *Istoria creşterii şi descreşterii Porţii otomane*, începută încă la Constantinopol, şi *Cartea sistemului religiei mahomedane*, cu forma ei prescurtată *Despre Coran*.

Nici preocupările de filozofie nu sînt uitate : *Cercetarea fizică a monarhiilor*, lucrare de filozofie a istoriei, în care readuce în discuţie imperiul otoman, o mică lucrare *Despre conştiinţă*, şi *Locuri obscure în Cate-*

hism, lucrare de pedagogie şi educaţie pe profil teologal. Lucrările sale ştiinţifice legate direct de Rusia sînt nişte notaţii de interes geografic şi arheologic din zona Caucaz-Caspica, strînse într-un caiet, *Collectanea orientalis*. Prin traducerea *Descrierii Moldovei* şi a *Istoriei imperiului otoman* în diverse limbi europene din Apus, Cantemir a ajuns să fie recunoscut, încă din secolul al XVIII-lea, ca un savant de talie europeană.

*

Care sînt trăsăturile gîndirii filozofice şi social-politice în perioada de maturitate a operei lui Dimitrie Cantemir? Am afirmat la început că fără a exista o contradicţie de fond între ideile de tinereţe şi cele de maturitate, apar acum unele trăsături specifice, reprezentate în general de deplasări de accent de pe un domeniu pe altul şi de unele reformulări, de adînciri sau de amplificări şi perfecţionări. Astfel, dacă într-o operă ca *Metafizica* *, lucrare de profil teologal, Cantemir ajunsese să nege valoarea filozofiei şi ştiinţei laice în faţa dogmelor religioase, în *Istoria ieroglifică*, operă literară, dar în care sînt abordate indirect aproape toate domeniile filozofice şi în care sînt de asemenea prezente cele mai valoroase din ideile sale sociale şi politice, de astă dată el îşi modifică într-o oarecare măsură poziţia filozofică, deoarece se arată ca adept al „filozofiei fiziceşti", adică al filozofiei naturii. *Istoria ieroglifică* rămîne de altfel scrierea în care marele savant îşi reconsideră o parte din gîndirea filozofică de tinereţe, inclusiv influenţele helmontiene.

Sub raport ontologic, Cantemir apare astfel un susţinător al tezei că lumea materială, lumea fenomenelor naturale, deşi creată de divinitate, se conduce după „pravila firii", adică după legile naturii, pe care le numeşte şi „înţelepciunea firii", legi ce impun fenomenelor un curs natural. Înţelese însă prin prisma conceptului deist, legile după care se conduce natura sînt de fapt o „poruncă" iniţială a divinităţii, lucrurile apărînd şi dezvoltîndu-se, pierind şi transformîndu-se conform acestei porunci, în care însă elementul finalitate, fie ea şi naturală, este exclus. Fără această ordine dată de divinitate, lumea n-ar şti şi n-ar putea să se dezvolte : „Ieste dară firea în lucruri carea le face a fi ce sînt şi a lucra ce au poruncă a lucra şi aceasta afară din toată socoteala pricinii săvîrşitoare (cauza finală. *I.V.*), însă numai porunca şi orînduiala aceluia, carile dinceput spre vecinică şi neobosită clătire au pornit-o, carea precum a nu să obosi aşé nici a să schimba, nici a să muta ştie sau poate" (*Ist. ier.*, II, p. 173)[1]. Deşi divinitatea a creat lumea din nimic (concepţie biblică), legile naturii acţionează în mod suveran în cadrul existenţei şi comportării lucrurilor : „căci (Dumnezeu. *I.V.*) lucrul ce întîi la lumină n-au fost, din ne a fi la a fi îl aduce. Iară lucrul ce o dată la fiinţă au ieşit, la nefiinţă nici Dumnădzău nu-l poate aduce" (*Ist. ier.*, I, p. 146). Nu vom intra în amănunte, privitor la concepţia sa ontologică, ci ne mărginim să subliniem că domeniul ,,filosofiei fiziceşti'' este natura : ,,toată filosofiia fizicească asupra trupului firesc şi în ştiinţa lucrurilor fiinţăşti să sprijineşte'' (*Ist. ier.*, I, p. 91). O lucrare în care Cantemir aplică la domeniul istoriei această ,,filosofie fizicească'' este *Cercetarea fizică a monarhiilor*.

---

* Titlul real dat lucrării de Cantemir este : *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* (*Imaginea de nezugrăvit a ştiinţei sacre*).

[1] Toate trimiterile la *Istoria ieroglifică* se fac la : D. Cantemir, *Istoria ieroglifică*, ediţie îngrijită şi studiu introductiv de P. P. Panaitescu şi I. Verdeş, vol. I şi II, Bucureşti, Edit. pentru literatură, 1965. Pentru detalii a se vedea studiul introductiv al acestei ediţii, unde cap. VI, *Aspecte filozofice în „Istoria ieroglifică"* este elaborat de subsemnatul.

Ca şi Aristotel, Cantemir consideră că fenomenele (,,lucrurile fireşti'') au patru cauze : formală (cine), materială (din ce), eficientă (în ce chip) şi finală (pentru ce), ultima, după părerea sa, ţinînd numai de etică nu şi de fizică : ,,Lucrurile fireşti... ori cîte de la ceriu pînă la ceriu să văd, să simt şi să înţăleg, cei a firii iscoditori şi cu deadinsul cercători, dzic, precum patru pricini să li să dea. Pricina adecă : cine, din ce, în ce chip şi pentru ce. Deci dintr-aceste patru, cele trii înainte mărgătoare adevărat fizicăi slujesc. Iară cea mai de pre urmă, nici cum cu fizica a să amesteca poate (măcar că grei şi deplin învăţători aşé au slăvit), ce numai ithicăi, adecă învăţăturii obiceinice temeiul şi sfîrşitul ieste'' (*Ist. ier.*, II, p. 172—173).

Dacă în ontologie rămîne în mare măsură un deist, — aşadar, mai mult decît un neoaristotelician — această orientare către lumea fenomenelor naturale îl conduce pe Cantemir la o poziţie de adevărat om de ştiinţă în domeniul gnoseologiei. Fără a fi un sensualist, adevărata cunoaştere trebuie, după părerea lui Cantemir, să se bazeze pe ,,înainte mărgătoarea simţire'' (*Ist. ier.*, I, p. 44), ştiinţa însăşi, pentru a nu greşi, trebuind să fie întemeiată tot pe datele sensoriale : ,,toată ştiinţa din povaţa simţirilor să află'' (*Ist. ier.*, I, p. 44). Prioritatea ce trebuie acordată simţurilor în cunoaştere face insuficientă o cunoaştere întemeiată numai pe operaţiile formale ale gîndirii, prin care, după cum vom vedea, trebuie să înţelegem logica formală, scolastică : ,,experienţia şi ispita lucrului mai adevărată poate fi decît toată socoteala minţii şi argumenturile arătării de faţă mai tari sînt decît toate chitelele'' (*Ist. ier.*, I, p. 64). În cunoaşterea fenomenelor el va face apel mai ales la cauzalitate, înţeleasă însă nu sub forma unor categorii formale, logice, ci sub forma ei naturală, adică în cadrul aceleiaşi ,,filosofii fiziceşti''. Complexitatea problemei adevărului şi a criteriului acestuia, precum şi a adevărului ştiinţific, aşa cum le vede Cantemir, ne-ar obliga la o cuvenită detaliere. Ne limităm însă să menţionăm numai că există, după Cantemir, şi o cunoaştere de sine, de tip socratic (,,tot capul şi sfîrşitul filosofii ieste cineva pre sine ce ieste a să cunoaşte'', *Ist. ier.*, I, p. 79), care trebuie să ducă în final la un ansamblu de cunoştinţe practice, pragmatice, care să servească omului în viaţa de toate zilele.

Logica, alt capitol al preocupărilor filozofice ale lui Cantemir, strîns legată funcţional de gnoseologie, oferă o situaţie şi mai interesantă. Atitudinea negativistă faţă de filozofia laică din *Metafizica* o cuprinde şi pe ea, unde este numită ironic şi sugestiv ,,tencuială pisată mărunt'' [2]. În *Istoria ieroglifică* nu-şi reconsideră această atitudine, ci caută să-i demonstreze ineficienţa, sub forma ei clasică, scolastică. Exprimîndu-se literar, un personaj al *Istoriei ieroglifice* afirmă cu claritate despre incapacitatea logicii formale, scolastice, de a servi ca instrument de cunoaştere filozofică,

---

[2] D. Cantemir, *Metafizica*, trad. de Nicodim Locusteanu, Bucureşti, Edit. Ancora, 1928, p. 19.

Cantemir înţelegînd prin aceasta cunoaşterea intimă a naturii : „. . . cu cheia meşterşugului meşterşugurilor (căci loghicăi acest titlu a-i da, m-am obiciuit), uşile a deschide şi lacăţile a descuia pociu, iară mai înlăuntrurile cămărilor firii nici a intra şi mai nici a căuta pociu" (*Ist. ier.*, I, p. 85). Aşadar, după marele om de ştiinţă, natura nu poate fi cunoscută numai cu ajutorul unor reguli ale gîndirii logice.

După părerea lui Cantemir, datorită preocupării exclusive pentru condiţia formală a adevărului, logica poate deveni, în condiţiile unei societăţi viciate, o simplă „dialectică", adică o logică sofisticată, folosită ca instrument nu pentru aflarea adevărului, ci, în realitate, pentru apărarea unor interese şi poziţii personale : „. . . precum adese a face dialecticii s-au obiciuit, adecă la vreme de strîmtoare cu strofe şi cu sofismate, precum şi oştenii, cînd cu mîna şi sabiia a birui nu pot, cu mihanii şi stratagemate să slujăsc" (*Ist. ier.*, I, p. 86).

Subliniind insuficienţa logicii formale în cercetarea naturii şi posibilitatea pervertirii acestui instrument în condiţiile vieţii sociale prin folosirea ei sofisticată, în sprijinul intereselor subiective (— aceasta este, după părerea noastră, o mare descoperire —), Cantemir nu ajunge totuşi să nege valoarea intrinsecă a logicii clasice pentru aflarea adevărului şi pentru condiţia unei gîndiri cu adevărat logice. Dimpotrivă, în *Istoria ieroglifică* îşi mărturiseşte intenţia de a traduce în limba română un manual de logică, probabil chiar micul său compendiu în limba latină.

El pune sub semnul întrebării atît metodologia cauzalităţii şi silogistica de tip aristotelic, cît şi categoriile porfiriene, numai din perspectiva ştiinţelor naturii şi a vieţii sociale. Fără a ajunge să formuleze un sistem de reguli, Cantemir consideră, tot în *Istoria ieroglifică*, necesară cercetarea lucrurilor, nu prin regulile cauzalităţii formale, ci printr-o metodologie a cauzelor naturale, pe care el le numeşte „pricini fireşti". O asemenea cerinţă metodologică, asociată cu respectarea priorităţii treptei senzoriale în cunoaştere, ar asigura, alături de o corectă folosire a ştiinţei logicii clasice, adevărata cunoaştere a realităţii. Dealtfel, preocuparea pentru o ştiinţă şi o metodologie a adevărului nu este întîmplătoare şi trecătoare la Cantemir : *Hronicul* este o vastă construcţie logico-metodologică şi o impresionantă demonstraţie a adevărurilor fundamentale ale istoriei poporului român.

Obligat, în *Istoria ieroglifică*, operă, cum ştim, literară, să facă pe eroii săi să trăiască, să se mişte, să gîndească, să se bucure, să sufere etc., Cantemir face asupra acestor eroi (care erau persoane reale, pe care le cunoştea personal şi care îi erau fie apropiaţi, fie duşmani) ascuţite observaţii psihologice. Aceste observaţii pot forma un alt capitol important al operei cantemiriene, psihologia : o mai redusă psihologie a cunoaşterii, valoroasă însă prin caracterul ei pătrunzător, dar şi o surprinzător de bogată psihologie a afectelor şi a caracterelor, care, prin justeţea, fineţea şi profunzimea observaţiei, nu poate fi umbrită de psihologia modernă. Valoarea acestor date de psihologie umană mai stă şi în faptul că sînt în mod voit construite şi evidenţiate de Cantemir însuşi ca material distinct de portretele literare de factură psihologică, care sînt şi rămîn elemente de construcţie literară deosebită. De asemenea, elementele de psihologie de care am vorbit conţin destule observaţii de domeniul psihologiei sociale.

În cadrul preocupărilor sale filozofice, Cantemir ajunge să construiască o adevărată antropologie filozofică, în care, cum era şi normal pentru climatul ideologic în care trăia, suferă şi nu se poate detaşa decît într-o neînsemnată măsură de linia tradiţională a gîndirii acelei vremi. Este vorba de probleme, la ordinea zilei atunci, cum am spune astăzi, care se pot exprima în teme ca : natură, om, divinitate, soartă, noroc, asistenţa divină, voinţa şi libertatea umană în faţa voinţei divine, viaţa omului în contextul determinismului natural şi transcendent, în condiţiile relaţiilor umane, ale vieţii sociale, cu structura lor complexă şi plină de surprize, fie că acestea se numesc întîmplări fie că sînt rezultatul conduitei noastre sau a altora. Pentru ilustrare, ne vom mărgini la cîteva elemente. Astfel, în cadrul lumii create de Dumnezeu, omul ocupă un loc special. Pe de o parte, se supune mersului lumii naturale ca orice fiinţă vie, adică se naşte, creşte şi moare, se bucură, suferă, intră în relaţii unul cu altul, iar pe de altă parte, este asemănător, ca substanţă, lui Dumnezeu, creatorul său, întrucît gîndeşte şi posedă acel ,,suflet înţelegătoriu''. Acesta face din el o fiinţă morală, capabilă să-şi judece faptele pe linia binelui şi răului. Pe linia explicaţiei teologice, Cantemir consideră că această calitate ar fi apărut ,,nu din fireasca sa vrednicie'', adică nu ca rezultat al unui efort personal, sau pe baza apartenenţei la lumea materială, firească, ,,ce oarecum împotrivă şi peste fire'', adică împotriva legilor naturii, nefireşti. Această înzestrare nefirească, acordă omului putinţa de a se ridica dincolo de ,,cele fireşti hotară'' şi de a ajunge la cele ,,metafiziceşti, ithiceşti şi theologhiceşti cunoştinţe'' (*Ist. ier.*, II, p. 175).

Privindu-l ca pe o fiinţă morală, Cantemir judecă faptele omului prin prisma liberului arbitru, concept care are însă la el un înţeles teologic, întrucît îl limitează la noţiunea de libertate morală. Astfel, numind autonomia voinţei cu termenul ,,monarhie'', consideră că manifestarea voinţei morale se înscrie pe planul binelui şi răului : ,,într-această mare şi puternică monarhie, carea în pieptul muritorilor să cuprinde, doaî chipuri sau, mai adevărat să dzic, doaî tipare a doaî chipuri a avea aievea şi tuturor cunoscut a fi poate. Adecă unul mai mult decît firesc şi oarece ceresc şi dumnădzăiesc, iară altul mai gios şi mai puţin ceresc decît firesc şi oarece ceriului împotrivă. Cel dintîi binelui, cest de pre urmă răului însoţitoriu şi următoriu şi aşeşi de tot moştenitoriu şi purtătoriu ieste'' (*Ist. ier.*, II, p. 39).

Manifestarea libertăţii de voinţă pe planul binelui apare conformă cu linia de manifestare a divinităţii, iar manifestarea pe planul răului este, după opinia lui Cantemir, chiar împotriva legilor naturii. Binele şi răul nu pot acţiona, însă, ca entităţi spirituale asupra omului, ci libertatea morală a acestuia este total independentă de orice determinare transcendentă. În cazul în care ar exista un astfel de determinism, omul n-ar fi cu adevărat liber şi nici n-ar mai putea avea responsabilitatea morală a actelor sale : ,,dinafară clătitoriul în voia slobodă putere şi biruinţă de ar avea, nici voia slobodă slobodă ar fi, nici de bunătate laudă, nici de răutate hulă cu dreptul i s-ar cădea'' (*Ist. ier.*, II, p. 38 ; aceeaşi idee se întîlneşte şi în *Loca obscura*).

Dar Cantemir nu rămîne numai la o asemenea problematică privind omul, o problematică devenită clasică în cadrul gîndirii filozofice tradiţionale, ci dă o amploare deosebită cadrului social al vieţii omeneşti. În felul acesta, marele gînditor ajunge, mai ales în *Istoria ieroglifică*, să formuleze numeroase idei ce pot alcătui o amplă filozofie socială. O bună parte dintre acestea se referă la viaţa cotidiană, ele putînd alcătui o sumă de sfaturi practice la îndemîna oricui, de felul cum să se poarte, cum să-şi organizeze şi să-şi conducă viaţa, cum să-şi cunoască semenii după gîndurile şi faptele lor, cum să se ferească eventual de ei într-o lume în care, datorită adîncirii dependenţei de Poarta otomană şi a creşterii contradicţiilor sociale interne, ciocnirile de interese se ascuţeau şi vînarea omului de către semenul său erau lucruri obişnuite. În acest context era normal ca Dimitrie Cantemir să abordeze problema virtuţilor şi defectelor umane de caracter. Spre deosebire însă de caracterul abstract şi de perspectiva transcendentală a abordării lor în *Divanul*, în *Istoria ieroglifică* acestea devin valori sociale, pozitive şi negative, sînt discutate şi judecate ca atare în cadrul concret al relaţiilor interumane. Tot în acelaşi sens şi în aceeaşi perspectivă este reluată în *Istoria ieroglifică* şi tema înţeleptului şi a nebunului, subliniind valoarea socială a primului.

În această privinţă, Cantemir se gîndeşte să contureze un model uman, un model complex, potrivit cu specificul epocii şi capabil să facă faţă exigenţelor şi cerinţelor complicate ale vieţii sociale şi mai ales aspectului social-politic al acesteia. Căci în condiţiile adîncirii exploatării otomane şi a creşterii consecinţelor nefaste asupra vieţii interne, Cantemir îşi dădea seama că virtuosul şi înţeleptul *Divanului*, care era un virtuos al ideologiei integral creştine ce profesa supunerea faţă de oprimator, acest model uman era depăşit, învechit, nu putea constitui un model cerut de exigenţele sociale şi politice ale vremii. Fără a renunţa la criteriul virtuţilor tradiţionale, cu respectiva lor funcţionalitate socială şi, de asemenea, pentru a împiedica dezvoltarea unui model negativ, frecvent în mod natural la acea epocă, după cum ne lasă să înţelegem aceeaşi *Istorie ieroglifică*, Cantemir imaginează un nou model uman, axat pe ideea participării active la viaţa socială şi politică, dar corect din punct de vedere moral şi cu simţul echităţii sociale.

Substanţa acestui model uman rămîne omenia, calitate de altfel tradiţională, care cere ca omul să-şi ajute semenul în orice împrejurare : „toată omeniia şi vredniciia omenească într-aceasta să plineşte, ca pre neputincios să ajute şi neştiutorului nu numai cu cuvîntul ce mai vîrtos cu fapta pildă aievea să să arete" (*Ist. ier.*, I, p. 107). Interesant este că spre deosebire de optica *Divanului*, Cantemir consideră — desigur, pentru a satisface rigoarea raţiunii, — că cerinţa omeniei, ca bază a relaţiilor dintre oameni, îşi are ca model natura, „înţelepciunea firii", care face ca între fenomene să existe relaţia de intercondiţionare sub raportul creşterii şi dezvoltării : „Acesta lucru (omenia, *I. V.*) singură înţelepciunea firii pre toţi învaţă, cu îndămănările sale pildă ni să arată de faţă, cîte părţi are, toate în slujba şi agiutorinţa tuturor le întinde... toate în neamul şi chipul său, una spre îndămănarea alţiia neobosit să nevoiesc şi fiecare periodul plinirii sale a plini să silesc" (*Ist. ier.*, I, p. 107).

Interesant este că acest model uman este conceput ca o formulă accesibilă oricui, învăţat sau neînvăţat, boier sau ţăran, însă umanistul şi savantul Cantemir vrea în acelaşi timp un om dublat de inteligenţă şi cultură, capabil să creeze nu numai valori materiale ci şi spirituale, culturale. În acest fel, modelul uman pe care-l întîlnim în *Istoria ieroglifică*, va fi proiectat de Cantemir şi în *Hronic*, unde fiinţa umană va căpăta şi atributele creatorului de valori sociale specifice civilizaţiei greco-latine, ea însăşi vroită de Cantemir ca un model pentru civilizaţia şi cultura românească a epocii.

Prin componenta culturală a modelului său, Cantemir nu se mai adresa, desigur, tuturor, profilul omului instruit fiind o chestiune de viitor. Dar, spirit realist, savantul şi umanistul român îşi dădea seama că mai ales sectorul social-politic al vieţii sociale trebuia, de aci înainte, reprezentat de oameni instruiţi şi cultivaţi. Viaţa politică a ţărilor române, mai ales în condiţiile adîncirii dependenţei faţă de Poarta otomană, nu mai trebuia dată pe mîna unor oameni necultivaţi, care alergau după putere pentru a-şi satisface porniri şi interese personale meschine, egoismul şi lăcomia, fără nici un fel de preocupare pentru soarta maselor şi a ţărilor noastre. Încrederea lui Cantemir în instruire şi cultură pornea din convingerea că acestea formează un factor de schimbare şi înnobilare a naturii omeneşti, anticipînd în această privinţă pe iluminiştii de mai tîrziu [3].

Proiectat însă fundamental pe virtuţile tradiţionale în privinţa structurării caracterului, Cantemir imaginează pentru modelul său uman un sistem educativ pe un conţinut tradiţional, aşa încît între *Divanul*, lucrare moral-religioasă din tinereţe, şi *Locuri obscure în Catehism*, lucrare de pedagogie şi educaţie din epoca sfîrşitului de viaţă, nu există nici o contradicţie. Trebuie scos în evidenţă încă un amănunt — pe care l-am evidenţiat şi cu alt prilej — că sistemul educativ cantemirian, conceput după criteriul vîrstelor, se aseamănă cu ceea ce am denumi astăzi un sistem de educaţie permanentă. Principiul de la baza sistemului său de educaţie poate fi formulat de ideea că omul, de la naştere pînă la moarte, trebuie să se instruiască şi să se educe fără încetare. În această privinţă el formulează ideea, prin care anticipează pe J. J. Rousseau, că metodele şi conţinutul educaţiei şi instrucţiei trebuie să fie diferenţiate după specificul fiecărei vîrste. Anticipîndu-l, de asemenea, tot pe Rousseau, Cantemir consideră că toţi oamenii se nasc egali şi buni de la natură, dar că mediul este cel care poate perverti şi corupe această natură bună iniţial. Înclinaţia spre rău vine mai ales începînd cu tinereţea, cu adolescenţa, cînd sîngele este fierbinte şi tentaţiile sînt numeroase (ştim că Rousseau va numi adolescenţa ,,vîrsta pasiunilor''). Această tendinţă spre rău face necesară educaţia care trebuie începută încă din pruncie. Nu intrăm în detalii, dar putem sublinia că prin elementele pozitive pe care le conţine sistemul său educativ, cu toată orientarea sa în spiritul vremii, Cantemir trebuie considerat primul şi marele nostru pedagog şi educator [4] şi de asemenea un pedagog şi educator de relief european, el situîndu-se, ca epocă, între Comenius şi J. J. Rousseau.

---

[3] Pentru o prezentare mai de detaliu vezi, I. Verdeş, *Modelul uman cantemirian în ,,Istoria ieroglifică''*, în ,,Revista de pedagogie'', nr. 10, 1973.

[4] V. despre această problemă, I. Verdeş, *Probleme de învăţămînt şi educaţie în opera lui Dimitrie Cantemir*, în ,,Revista de pedagogie'' nr. 5, 1970. Tot I. Verdeş, *Dimitrie Cantemir — primul teoretician al educaţiei în ţările române*, în *Istoria pedagogiei din România*, vol. I, partea 2, p. 539—565, machetă editată de Institutul de ştiinţe pedagogice, Bucureşti, 1970.

Între ideile sociale ale lui Dimitrie Cantemir o valoare deosebită au însă cele de natură social-politică. Întrucît le-am abordat şi cu alte prilejuri [5], ne vom mărgini mai ales la cîteva elemente, unele deja cunoscute, altele noi. Optica umanistului şi a savantului, prin care am văzut că priveşte problemele sociale în general, este dublată aci de cea a patriotului şi a domnului sau a pretendentului la domnie. Adept al unei domnii ereditare şi absolute, Cantemir cere însă, asemenea lui Grigore Ureche, ca domnul să fie ca o matcă fără ac, dar mai ales să se identifice cu legea, prin care gînditorul înţelege îndeosebi tradiţia, obiceiul pămîntului, cu scopul evident de a nu face loc tiraniei :,,...sămnul a monarhului adevărat acesta ieste, ca nici cu acul să împungă... ce în greşiţi iertare, în răi pedepsire, în supuşi milă, în străini dreptate şi în hotarele monarhii sale contenire să arete, carile toate în monarhul, matca şi mamca noastră deplin să cuprindă'' (*Ist. ier.*, I, p. 216). După propriul său model, Cantemir cere domnului să fie învăţat şi mai ales un înţelept, pentru a putea conduce ţara prin primejdii aşa cum un corăbier încercat ştie să-şi conducă corabia pe furtună. Subliniind necesitatea cultivării, Cantemir ridiculizează, de pildă, pe Mihai Racoviţă care ,,categoriile loghicăi n-au citit şi în cărţile ştiinţei nu s-au zăbăvit'' (*Ist. ier.*, I, p. 78) şi are cuvinte de laudă pentru Constantin Duca, duşmanul său, care ,,nu puţine făclii topise asupra cărţilor filosofeşti'' (*Ist. ier.*, I, p. 50). Convins de rolul înnobilator pe care îl exercită cultura asupra sufletului omenesc, el demonstrează, în ,,povestea porcariului care au agiuns împărat'' (*Ist . ier.*, II, p. 26) cum un domn necultivat, în loc să ştie cum să se dedice nevoilor şi aspiraţiilor generale, foloseşte puterea pe care o deţine pentru a da frîu liber pornirilor sale animalice şi sentimentelor josnice de care este stăpînit. O serioasă instrucţie şi cultură cere şi boierilor, mai ales boierimii de sfat, criteriul promovării în funcţie de sfetnic fiind acela al inteligenţei, culturii, înţelepciunii şi meritelor personale, Cantemir considerînd o piedică în această privinţă vechile valori ale vieţii social-politice de tip boieresc tradiţional. Faţă de un boier de sfat necultivat, Cantemir preferă un om provenit de jos, cu condiţia să fie înţelept şi instruit : ,,sfatul carile poate da săracul învăţat şi înţelept toţi împăraţii nebuni şi neispitiţi nu-l pot nemeri'' (*Ist. ier.*, I, p. 76). Iar divanul sau sfatul ţării este o instituţie necesară pentru a împiedica arbitrariul în condiţiile absolutismului, dar mai ales pentru că ,,Nime în lume atîta de ascuţit la minte şi iute la giudecată a să afla să poate, carile în toată alegerea (în orice decizie. — *I. V.*) negreşit şi nesmintit să fie'' (*Ist. ier.*, I, p. 75).

În privinţa conducerii de stat, Cantemir imaginează un sistem rigid de organizare, cu relaţii şi responsabilităţi precise între domn şi boierime, şi de asemenea o complexă strategie a conducerii, în care ideea directoare este ca toate acţiunile politice să fie mai întîi bine gîndite, să ţină seama de împrejurări şi de posibilităţi şi mai ales ca totul să fie judecat şi cîntărit pînă la ultimele consecinţe.

---

[5] A se vedea : I. Verdeş, *Ideile filozofice şi social-politice ale lui Dimitrie Cantemir*, în ,,Cercetări filozofice', nr. 4, 1956; *Dimitrie Cantemir, patriot, gînditor şi om de ştiinţă*, în *Din istoria filozofiei în România*, vol. II, Edit. Academiei R.S.R., 1957; Cap. VII : *Ideile social-politice în ,,Istoria ieroglifică''* din studiul introductiv al ediţiei D. Cantemir, *Istoria ieroglifică*, citată mai sus, elaborat de asemenea de subsemnatul.

Răul pe care Cantemir îl denunţă cel mai frecvent în viaţa politică şi în relaţiile interumane este tirania domnilor şi exploatarea internă şi externă. Condamnînd tirania şi arbitrariul, fenomen obişnuit în istoria ţărilor române, Cantemir prefigurează idealul monarhului luminat din formula iluministă de mai tîrziu. În concepţia sa — şi aici se ia ca model pe sine însuşi — este necesară o domnie autoritară, în înţeles absolutist, însă un absolutism întemeiat pe consiliul boierilor şi pe ideea de omenie, lege şi justiţie socială. Aceeaşi omenie o cere şi boierimii în relaţiile din sînul ei şi faţă de masele ţărăneşti ale ţării. Conştient, prin propria experienţă, de consecinţele nefaste ale injustiţiei sociale şi ale conflictelor de interese, pagini întregi din *Istoria ieroglifică* sînt consacrate demascării şi condamnării atitudinii hrăpăreţe a boierimii şi a lipsei ei de patriotism, care, prin meschinele ei preocupări şi intrigi, intensificau exploatarea otomană în ţările române. Nu fără semnificaţie pentru atitudinea şi gîndirea socială a lui Cantemir este şi apelul adresat boierimii de a renunţa la asuprirea socială şi la aservirea ţărănimii : ,,A muştelor (ţăranii de dajdie, birnicii. — *I.V.*) prieteşugul şi frăţiia, iară nu vrăjmăşiia şi vecinia (şerbia. — *I.V.*) să poftim'' (*Ist. ier.*, I, p. 260). Sînt idei prin care se anticipează trăsături ale ideologiei revoluţionare burgheze de mai tîrziu. Dealtfel, după ce a obţinut, în 1710, domnia Moldovei, Cantemir a luat măsuri pentru îmbunătăţirea şi uşurarea situaţiei ţărănimii, desfiinţînd sau micşorînd unele biruri.

Scrierile social-politice ale lui Cantemir conţin nu puţine texte care prin accentele lor îndrăzneţe par să anunţe şi să anticipeze idei care vor constitui mai tîrziu o ideologie revoluţionară. Astfel, sînt demne de reţinut cuvintele prin care Cantemir justifică răscoala supuşilor statului în condiţiile de silnicie şi nedreptate, cuvinte ce sună aproape ca un apel revoluţionar : ,,unde pravila (legea. — *I.V.*) în silă (în abuzuri. — *I.V.*) şi tărie (silnicie, constrîngere. — *I.V.*), iară nu în bună socoteală (rezonabilitate. — *I.V.*) şi dreptate (justiţie socială. — *I.V.*) să sprijeneşte (se întemeiază, se bazează. — *I.V.*) acolo nici o ascultare a supuşilor trebuitoare nu ieste'' (*Ist. ier.*, I, p. 75).

Demne de relevat sînt şi ideile pe care le exprimă cu prilejul descrierii a două răscoale : cea ţărănească din Moldova şi Ţara Românească din 1704 şi cea a ienicerilor din Istanbul în 1703. Astfel, răscoala ienicerilor, care a antrenat şi masele îndelung asuprite şi nedreptăţite, a izbucnit atunci cînd paharul strîmbătăţilor a dat pe dinafară : ,,Deci dintîi pricina groznicei aceştiia clătiri (răscoale. — *I.V.*), nepricepută, iară mai pre urmă tuturor cunoscută fu (că precum picătura cea mai de pre urmă vasul înneacă, aşe strîmbătăţile mari şi mult mai denainte grămădite (acumulate. — *I.V.*) cu una mai de apoi şi necunoscută şi cea cădzută (cuvenită. — *I.V.*) răsplătire (pedeapsă. — *I.V.*) îşi iau, şi precum multe grămădite mai denainte au fost să cunosc'' (*Ist. ier.*, I, p. 225—226). Răscoala din 1704 din Moldova şi Ţara Românească este privită ca un act al disperării, în caz de eşec ţăranii fiind prezentaţi ca neavînd ce pierde : ,,precum orbul de noapte nu să grijeşte (nu-i este teamă. — *I.V.*), aşe cel prea slab de cel prea tare nu să siieşte (nu-i este frică. — *I.V.*), că cel ce n-are de ce să prăda de prădătoriu, ca udul de ploaie, nu să teme'' (*Ist. ier.*, I, p. 248). Lozinca răscoalei conţine în germene teza libertăţii şi dreptăţii sociale şi necesitatea afirmării acestora împotriva privilegiilor boierimii. ,,Sculaţi fraţi — spun ţăranii — şi oriunde acele adunări (de boieri. — *I.V.*) vom putea afla acolea a noastră elefterie (libertate. — *I.V.*) a cunoaşte să le facem (să le silim. — *I.V.*), ca altă dată să priceapă că...nici tot marele pre cel mai mic stăpîneşte (nu cel mai mare stăpîneşte peste cel mai mic. — *I.V.*), nici toată pofta din părere născută să plineşte (nu orice dorinţă subiectivă se şi realizează. — *I.V.*)" (*Ist. ier.*, I, p. 244—245), ultima idee semnificînd că stăpînirea boierilor asupra celor de jos pe scara socială nu are un temei în firea lucrurilor ci reprezintă o simplă dorinţă subiectivă. În acelaşi spirit, răsculaţii sînt puşi să afirme că scopul luptei lor sociale este cîştigarea libertăţii : „Şi cum cu singură numai tăcerea spre robie şi supunere vecinică ne vom lăsa? Ba, fraţilor, o dată cu capul lucrul acesta neizbîndit (nerăzbunat. — *I.V.*) să nu lăsăm..." (*Ist. ier.*, I, p. 218—219).

Recunoscînd importanţa şi locul maselor producătoare de bunuri în viaţa statului, Cantemir enunţă ideea generoasă şi cu totul modernă a dreptului lor de a participa la dezbaterea problemelor care privesc soarta ţării. Reproşînd boierilor că nu i-au chemat la adunările pentru alegerea domnului, ţăranii răsculaţi strigă : „Oare pre noi la adunare cum nu ne-au chemat? ...Au căci micşorimea statului nostru (locul cel mai de jos pe scara socială. —*I.V.*) căutînd, nevoinţa, agonisita şi chivernisala de obşte carea facem a cunoaşte s-au lenevit?" (*Ist. ier.*, I, p. 217). Ideea aceasta este şi mai clar formulată cu prilejul descrierii răscoalei amintite din Istanbul, Cantemir introducînd aci şi nuanţa că clasele privilegiate ale societăţii nu-şi justifică dreptul de a domina parazitar peste cei care stau la baza societăţii. Astfel, numind pe demnitarii otomani, în limbajul cifrat *Istoriei ieroglifice*, „piatra sacă" şi „copaci fără roadă" adică neproductivi, trîntori—răsculaţii strigă : „Pînă cînd, fraţilor, stînca piatră sacă plopul, chiparosul şi platanul, copaci fără roadă, în capul nostru suindu-să, vîrvurile şi creştetele ne vor acoperi? Şi pînă cînd ei înlăţîndu-să şi mărindu-să, ca cum în samă ne-ar fi (ca şi cînd ni s-ar putea asemăna nouă. *I.V.*), ne vor ocărî şi batgiocuri?" (*Ist. ier.*, I, p. 226). Ca atare demnitarii nu se cade să aibă, în societate, o situaţie de privilegiaţi parazitari faţă de păturile producătoare : „şi aşé, precum pururea decît noi mai mici şi precum noi i-am hrănit... vor cunoaşte" (*Ist. ier.*, I, p. 226—227).

Cu tot caracterul înaintat al unor asemenea texte referitoare la relaţiile dintre clase în orînduirea feudală, ele trebuie caracterizate doar ca nişte elemente şi anticipări izolate, deoarece cadrul, contextul în care le formulează Cantemir se defineşte în primul rînd prin lupta sa pentru slăbirea şi subordonarea puterii clasei boiereşti, spre a se putea face loc întăririi puterii domneşti. Perpetuarea puterii arbitrare a boierilor în stat ar fi agravat dependenţa ţărilor române faţă de Poarta otomană şi mizeria cumplită a maselor.

Dealtfel, Cantemir a gîndit totdeauna la realizarea independenţei poporului român şi a căutat chiar să pună în practică acest important deziderat politic. Scurta sa domnie este o dovadă a acestui lucru. Chiar după ce a fost nevoit să ia calea pribegiei în Rusia lui Petru I, Cantemir şi-a consacrat energia intelectuală cauzei problemelor poporului român, precum atestă principalele sale scrieri din această perioadă.

Astfel în *Hronicul vechimii a romano-moldo-vlahilor* Cantemir susţine ideea originii latine şi de limbă a tuturor românilor, a continuităţii neîntrerupte şi a permanenţei lor pe aceste meleaguri. Scopul scrierii *Hronicului* era de a contribui la educaţia patriotică şi politică a poporului român și de a demonstra că acest popor este moștenitorul și continuatorul civilizației antice greco-romane.

Alături de teza latinității și continuității poporului român pe meleagurile sale milenare, se cuvine să înscriem în aportul gîndirii social-politice a lui Cantemir și începuturile abia schițate ale ideii de unire a românilor într-un singur stat, mai ales că acest deziderat formase rațiunea politică a unor domni patrioți dinaintea sa, remarcabil fiind, din acest punct de vedere, Mihai Viteazul, care, în pragul secolului al XVII-lea, unește toate teritoriile românești într-un stat unitar. Ideea lui Cantemir privind unirea își conturează germenul într-o scriere ca *Istoria ieroglifică* și ea transpare chiar din practica și încercările sale politice de a stăpîni Moldova și Țara Românească, prin înlăturarea lui Constantin Brâncoveanu, căruia de altfel nu-i era străină această preocupare întrucît o și pusese în practică sub forma integrării Moldovei în formula politicii muntene.

Prin aceste idei, Cantemir nu rămîne numai o figură strălucită a epocii sale ci și un crainic clarvăzător al vremurilor moderne.

RECITINDU-L PE CANTEMIR

(Însemnări pe teme de filozofie)

DE

M. CIURDARIU

Operă şi personalitate. Deşi într-un ritm nespus de lent, propriu dealtfel şi ediţiei critice a operei inedite a lui Eminescu, scrierile lui Dimitrie Cantemir au început să beneficieze în ultimul deceniu atît de atenţia unor editori cu pregătire cît şi de studii monografice solide datorate unor specialişti. Din proiectul unei ediţii critice integrale în limba română avem deja la dispoziţie, în biblioteci, *Istoria ieroglifică* (1965, sub îngrijirea lui P.P. Panaitescu şi I. Verdeş), *Divanul* (1969, sub îngrijirea lui V. Cândea) şi o nouă ediţie, bilingvă, a *Descrierii Moldovei*. Aceste ultime ediţii, ca şi cele încă în stare de proiect, vor înlocui fără îndoială pe cele apărute anterior, dealtfel destul de puţine, în primul rînd seria „completă" iniţiată şi patronată de Academia Română cu un secol în urmă (sub imboldul altei aniversări), devenită pentru cititorul de azi o raritate iar pentru exeget un instrument în multe privinţe defectuos.

În anul 1923, cu prilejul aniversării unui sfert de mileniu de la naşterea lui Cantemir, tînărul pe atunci Lucian Blaga însemna evenimentul printr-un reproş adresat contemporanilor săi : „Se vede că memoria noastră istorică nu trece de o sută de ani. Academia nu-i dă nici o atenţie întîiului academician român? *S-ar fi cuvenit poate să i se tălmăcească operele, să i se tipărească cărţile, să i se scrie monografia.* N-ar trebui să aşteptăm o eventuală ironie de la Berlin, care ar putea să ne trimită o carte cu titlul : *Dimitrie Cantemir's Leben und Werke*, de vreun profesor neamţ" (s.ns.— *M.C.*). De atunci, adică de jumătate de secol încoace, deşi editarea critică şi tălmăcirea au rămas un deziderat în vigoare, monografiile speciale au luat-o înainte încercînd să suplinească, mediat, informaţia pe care n-o poate da cercetătorului decît lectura nemijlocită a operei. Asupra personalităţii şi gîndirii filozofice a lui Cantemir s-au scris în ultimele decenii studii şi monografii temeinice (P.P. Panaitescu, Dan Bădărău, Petru Vaida), care au cerut ani de documentare ingrată, impusă de lipsa ediţiei

Rev. filoz., 20, *11*, p. 1249–1263, Bucureşti, 1973.

critice științifice. În prefață la cartea sa *Filozofia lui Dimitrie Cantemir* (1964), regretatul profesor Dan Bădărău deplîngea în mod sincer situația aceasta, care l-a oprit în tinerețe să-și realizeze proiectul unui studiu special asupra filozofiei lui Cantemir și care, din aceeași cauză, îl punea la bătrînețe în imposibilitatea de a da lucrării sale, mereu amînate, baza documentară reclamată de exegeza modernă. În legătură cu această lucrare din 1964, pe care a realizat-o totuși cu exigența și probitatea ce îl caracterizau, Dan Bădărău era deplin conștient că studiul său reprezintă doar „o primă încercare", sub unele laturi „condamnată să rămînă imperfectă din cauză că sursele nu sînt toate la îndemîna cercetătorului"; cu alte cuvinte, nu sînt adunate, traduse (cele în limbi străine) și editate cu tot aparatul critic și auxiliar. În ceea ce ne privește, pentru acest „an Cantemir", ne-ar fi bucurat nespus să „recitim" într-o ediție bilingvă — latină și română — manuscrisul cantemirian *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, precum și textul cărții *Loca obscura in Cathechisi*, mărturii explicite ale gîndirii filozofice cantemiriene din tinerețe și de la sfîrșitul vieții.

Personalitatea unui autor se exprimă în faptele și operele sale, atestate documentar. Așa cum gîndirea nu există socialmente decît prin limbaj, personalitatea unui autor din trecut se reconstituie și se valorifică în cultură pe baza a ceea ce a exprimat și formulat în scris, prin părțile și aspectele cunoscute din opera sa. În secolul al XVIII-lea, pe baza unei singure lucrări tipărite, învățații Europei și-au putut forma o idee despre valoarea și mărimea personalității lui Dimitrie Cantemir, implicit despre poporul și mediul de cultură pe care Cantemir le reprezenta. Atributul pe care-l asociem azi cu mîndrie numelui său: „savant de reputație europeană", e fructul unei cunoașteri doar parțiale din ceea ce a constituit fapta și opera lui Dimitrie Cantemir.

Relația dintre *operă* și *personalitate* ridică însă, în cazul special al lui Cantemir, și unele probleme ce depășesc aceste considerente de ordin, să le zicem, pragmatic-editorial. Învățatul principe al Moldovei a trăit și a scris într-o epocă istorică de care ne despart nu numai cifrele rotunde pe care le aniversăm, dar și mari distanțe de „sistem" cultural, de „vîrste" spirituale și chiar de limbaj (în cazul scrierilor românești ale lui Cantemir, *lexicul* limbii noastre vechi și *sintaxa* cu marcă personală). Aceste diferențe istorice de mentalitate creează cititorilor de azi nu puține obstacole în calea receptării și comprehensiunii mesajului operei. Supoziția tacit admisă că Dimitrie Cantemir aparține culturii medievale românești, deci unei lumi istorice de care ne-am distanțat enorm, nu trebuie să ne facă să uităm că opera și personalitatea lui Cantemir reprezintă punctul de culme al unui proces de cultură spirituală inaugurat odată cu Neagoe Basarab și dezvoltat ascendent timp de mai bine două secole. Comparativ vorbind, Dimitrie Cantemir reprezintă pentru cultura noastră medievală ceea ce „perioada interbelică" a fost pentru cultura românească modernă, cu origini în Școala ardeleană. Ca punct de sinteză și încheiere a unei epoci, personalitatea lui Cantemir *trebuia* să deschidă, necesar, orizonturi către vîrstele noi. Oricît ar fi de mari calitățile „înnăscute" ale unei personalități, factorii care conferă operei sale semnificații majore sînt totuși un rezultat al dezvoltării istorice, sînt funcție de gradul *însumării* unui proces cultural. Mărimea personalității stă în raport direct cu mărimea procesului istoric pe care-l însumează exponențial, cu amploarea *deschiderii* acestei însumări către viitor.

De regulă, biografii și cercetătorii marelui umanist român sînt de acord că au de-a face cu o individualitate de profil complex care s-a manifestat în cultură „multilateral" (încă Voltaire sublinia „multitudinea talentelor principelui" : „ reunea talentele vechilor greci, știința literelor și a armelor"). Asupra legăturii dintre „laturile" diverse ce configurează *unitas multiplex* a personalității cantemiriene, asupra „structurii" ei lăuntrice ni se dau imagini destul de diferite. Iată, spre exemplu, un profil memorabil ieșit din pana portretistică a lui G. Călinescu : „Voevod luminat, ambițios și blazat, om de lume și ascet de bibliotecă, intrigant și solitar, mînuitor de oameni și mizantrop, iubitor de Moldova lui, după care tînjește, și aventurier, cîntăreț în tambură țarigrădean, academician berlinez, prinț rus, cronicar român, cunoscător al tuturor plăcerilor pe care le poate da lumea, Dimitrie Cantemir este Lorenzo de' Medici al nostru". Nu e greu să descifrăm în acest profil cîteva note aparținînd portretistului și accentul puternic pe *structura duală* a personalității morale a lui Cantemir. De asemenea, este de reținut sugestia de analogie a figurii lui Cantemir cu ilustre modele renascentiste, afirmate în secolele anterioare. În viziunea lui Blaga, personalitatea lui Cantemir e aceea a unui „polihistor", „e un fel de Leibnitz al nostru, de o multilateralitate în adevăr uimitoare în activitatea lui științifică, literară, artistică și politică", „autor de alegorii filozofice", care însă „ știe să tragă în același timp cu istețime, dar cu nenoroc, sforile politicii în orient". Pentru filozoful stilurilor în cultură, „ marele și ciudatul domnitor al Moldovei" dezvăluie o figură intelectuală dintre „cele mai interesante ale veacului aici în răsărit". Accentul pe apartenența la veacul său, în contemporaneitatea lui Leibniz, pe dimensiunile *culturale* ale figurii lui Cantemir e transparent în schița de profil a lui Blaga.

Nu vom aminti alte portrete datorate unor autori ca N. Iorga, Pompiliu Constantinescu etc., care surprind la Cantemir și trăsături de distanțare de mediul originar sau de savant medieval străin „duhului umanist" etc. Într-o măsură, oscilația aceasta în fixarea portretului cantemirian s-ar putea explica prin insuficienta cunoaștere a operei de către intrepreți, dar e probabil că are la bază dificultăți obiective de situare în cadrul istoriei și de articulare a „laturilor" personalității lui Cantemir într-o structură consistentă.

Cum trebuie să înțelegem, sub raport psihologic și istoric, unitatea și „ multilateralitatea" individualității lui Cantemir? În ce relație „structurală" au stat acele multiple talente remarcate încă de Voltaire? În ce mod s-au îmbinat în unitatea personalității sale, dacă îi recunoaștem o atare „unitate", talentul sau vocația sa *artistică*, vocația *științifică* și *filozofică*, vocația *politică* și „ *domnească*", dispoziția *etică* sau *religioasă*? Departe de a constitui un subiect de speculație gratuită, asemenea întrebări sînt impuse de nevoia aprofundării mesajului operei lui Cantemir, de comprehensiunea cît mai realistă a faptelor și scrierilor sale. E suficient să ne gîndim la accentele diferite ce se pun de obicei pe o „latură" sau alta ale *Divanului* sau *Istoriei ieroglifice* (artă, istorie, etică, filozofie) pentru a înțelege importanța și legitimitatea întrebărilor de mai sus. În ultimă instanță, problema aceasta vizează determinarea gradului de originalitate, de putere creatoare a personalității lui Cantemir. ,,Sinteza'' istorică și culturală ce i se atribuie în general (între Orient și Occident, între cultura română și cea universală, între medievalism și umanism modern etc.) poate fi înțeleasă fie ca o multilateralitate pasiv *eclectică*, avînd o structură mozaicală sau contradictorie, fie dimpotrivă, ca o realizare activ *creatoare*, ca o *unitas multiplex* cu accent pe *unitatea* și *originalitatea* personalității. Scopul principal al însemnărilor de față este acela de a releva prezența și existența unui *nucleu* original (și deci creator) în ,,sinteza'' spirituală realizată de gînditorul Cantemir, nucleu care se revelează, după opinia noastră, tocmai în intenționalitatea sa de a realiza o *unitate* a diversului (contrariilor).

Artist și gînditor. În monografia sa din 1958 : *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, cercetare temeinică și de pionierat asupra marelui umanist român, P.P. Panaitescu propunea o periodizare în trei faze (trepte) pentru evoluția spirituală a lui Cantemir (,,nu s-a încercat o periodizare a activității sale, care ar fi pus în lumină evoluția gîndirii și a formației spirituale a lui Cantemir de la o concepție mistică la una științifică''). În prima perioadă, cuprinzînd scrierile din tinerețe (pînă la 1700), gîndirea și concepția filozofică a lui Cantemir s-ar caracteriza prin ,,fondul mistic al cugetării și forma erudiției teologice'' (,,predomină în spiritul său mistica ortodoxă'', ,,creațiile mistice'' etc.). În a doua perioadă (1700—1711), ,,de tranziție, D. Cantemir dă o singură scriere, *Istoria ieroglifică*, în care ... se îndreaptă spre scrierile istorico-politice, dar nu dobîndește încă limpezimea unui om de știință''. În a treia perioadă, a șederii în Rusia (1711—1723), Cantemir ,,scrie principalele sale scrieri științifice''. Potrivit acestei periodizări, Dimitrie Cantemir ,,*începe ca un mistic și sfîrșește ca un om de știință*''.

Am semnalat la timpul său caracterul impropriu și defectuos al criteriului utilizat în această periodizare, îndeosebi pentru concepția și gîndirea filozofică a lui Cantemir. Schema periodizării lui Panaitescu are de fapt în vedere, ca un criteriu, *genul* și *natura preocupărilor* lui Cantemir (tematica), mai puțin mutații survenite în concepția sa propriu-zis filozofică. Se poate admite, fără îndoială, o evoluție spirituală la Cantemir, aceasta însă mai curînd în sensul unei *dezvoltări* și *aprofundări* a ideilor, căci opera sa filozofică nu confirmă vreo ruptură sau mutație databilă ,,de la o concepție mistică la una științifică''. Ar fi greu dealtfel să se demonstreze temeiul și rațiunea istorică a unor mutații de acest gen pentru un gînditor care a trăit în contextul social *încă feudal* al culturii românești și est-europene. Dorind să sublinieze caracterul pregnant științific al scrierilor de istorie din ultima fază (1711—1723), P.P. Panaitescu înclină, fără voie, către subestimarea scrierilor din tinerețe ale lui Cantemir (,,toate scrieri mistice și destul de obscure ca exprimare''). La originea acestei subaprecieri stă și o reprezentare discutabilă asupra ,,laturilor'' personalității lui Cantemir, asupra modului cum s-au ,, îmbinat'' și manifestat concret, în contextul istoric, talentele și înclinațiile sale multiple.

Deși în forme și proporții diferite, vocația și *intenționalitatea artistică* a lui Cantemir sînt o realitate manifestă în opere ca *Divanul* (morală religioasă), *Știința sacră* (filozofie și teologie), *Istoria ieroglifică* (subiect de

„ istorie”). Modalitatea simbolic-alegorică atît de izbitoare în aceste scrieri cantemiriene ar merita ea însăși un studiu special sub raport gnoseologic, Cantemir oferindu-ne un exemplu grăitor de „sinteză” între spiritul simbolizant de factură și tradiție medievală (*cognitio symbolica*) și reflecția personalizată, conștientizată a cunoașterii de tip artistic. Simbolismul mistic își centrează actul semnificației pe transcendență, cel artistic pe imanența personalității. În scrierile amintite ale lui Cantemir putem decela, alături de indicii ale unei „cunoașteri mistice” (Blaga : „autor de alegorii filozofice”), prezența unui *influx artistic* vizionar, a unei fantezii care e conștientă de propriul ei caracter. Admirabila descriere a stării de extază din *Știința sacră* (1700) dezvăluie la Cantemir o luciditate ce poartă mai curînd marca inspirației poetului decît a „ieșirii din sine” a misticului medieval (ecstasia).

Asemenea poetului-gînditor de mai tîrziu, creator al Luceafărului-Hyperion, autorul *Imaginii de nezugrăvit a științei sacre* își descrie zborul simbolic către divinitate printr-o imagine de izbitoare anticipație eminesciană : „De astfel de gînduri muncit, cu buze mute, cu multe suspine și dese oftări, mă îndoiam cu îngrijorare din fundul sufletului meu. Tîrziu în fine, după atîtea neliniști și zbuciumări punctul intelectual atingînd valurile minții și atingînd nu știu cum momentul înțelegerii intelectuale, parcă mă prefăceam într-o săgeată cerească sau într-un fulger care străfulgeră printre norii întunecoși; mirat, și fără să-mi dau seama, de abia ezitam. Căci nu eram în stare să observ dacă iuțeala extremă a acelei săgeți și vîjîitul impetuos și neașteptat al fulgerului strălucitor a avut vreo durată în locul sau în timpul înconjurător” (*Știința sacră*). Perfect conștient de procesul psihic al „zborului” său, „ pictorul”-filozof (=teosof) accede la Adevărul „*imaginii de nezugrăvit*”, își realizează alegoric „mistica” ascensiune „*de la creatură la creator, de la acum la eternitate, de la accident la esență, de la nimic la Ființă, de la muritor la nemuritor*”. Toate elementele acestei drame a spiritului și a cunoașterii pot fi regăsite, dacă le căutăm, în laboratorul *Luceafărului.*

Surpriza permanentă pe care ne-o dă lectura rîndurilor lui Cantemir, plasticitatea inedită a ideației sale, abundența detaliilor vii și concrete în reprezentarea realului sînt fără îndoială indicii ale unei puternice imaginații artistice. *Divanul*, *Știința sacră*, *Istoria ieroglifică* alcătuiesc dovezi elocvente în acest sens, după cum scrierile istorice de maturitate atestă un admirabil echilibru între obiectivitatea intelectului și autenticitatea realistă, concretă a descrierilor.

Înclinația și aptitudinea *artistică* l-au ajutat pe tînărul Cantemir să-și elibereze spiritul de puterea modelelor, să îndrăznească întru originalitate, l-au îndrumat către afirmarea independenței de gîndire și i-au dat curajul „*monomahiei*”, al luptei de unul singur : cu „Lumea” și cu „Trupul” în numele „Înțeleptului” și al „Sufletului” (în *Divanul*), cu „știința senzitivă”, antică și modernă, în numele unui principiu de Unitate (în *Sacrosanctae*), cu „ adunarea de obște” a rivalilor săi politici în numele ideii de Dreptate (Inorogul din *Istoria ieroglifică*) și, dacă ținem seama de antecedente, cu însăși „ Sublima Poartă” la 1711, în numele „Slobozeniei” patriei sale.

Deus et natura. Dintre scrierile de tinereţe ale lui Cantemir *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* (tradusă în româneşte sub titlul de *Metafizica**, 1928) este considerată în general, de către cercetători, ca avînd un caracter oarecum izolat şi disonant în ansamblul operei cantemiriene. ,, O dorinţă momentană de evadare din viaţa politică, care îi aducea dezamăgiri, a dat naştere acestei cărţi, care este un moment de retragere a lui din viaţa socială" (P.P. Panaitescu, *op. cit.*). Trăsătura aceasta e motivată de obicei prin invocarea caracterului *mistic* şi *teologic* (teosofic) al concepţiei filozofice apărate de Cantemir în lucrare. ,, Cu excepţia lucrării din tinereţe *Sacrosanctae*, opera lui Cantemir manifestă, în diverse ipostaze, o tendinţă care poate fi numită raţionalistă" (*Istoria filozofiei româneşti*, I, 1972). În legătură cu aceste judecăţi de situare şi de caracterizare a *Ştiinţei sacre*, socotim oportune aici cîteva consideraţii istorico-metodologice.

Ştiinţa sacră este unica operă mai întinsă cu o tematică propriu-zis filozofică a lui Cantemir. Ea a fost scrisă la 27 de ani, adică la numai doi ani după *Divanul*. Dacă luăm în consideraţie conţinutul de idei filozofice al *Divanului*, care abordează într-o formă mai accesibilă şi cu destinaţie populară disputa *etică* dintre spirit şi corp (suflet — trup) susţinînd — de pe poziţii religioase — teza fundamentală a supremaţiei spiritului asupra corpului, *Ştiinţa sacră*, în interpretarea noastră, ridică această dispută etică la altitudinea *planului filozofic*, la ,,metafizică", autorul ei străduindu-se să demonstreze, cu argumente, superioritatea şi mai ales *autoritatea* textelor sfinte (invocate în *Divanul*) în raport cu *autoritatea* ştiinţei laice — antice sau moderne. ,,Ştiinţa sacră", afirmă Cantemir, ,,are precădere asupra flecăriei păgîne, *precum spiritul asupra corpului*" (s.ns. — *M.C.*). Problema reală care îl frămîntă şi îl determină pe Cantemir să scrie această lucrare este nu atît afirmarea teologiei oficiale ortodoxe — deşi o atare apărare era cerută politiceşte de *ofensiva catolică* a imperialilor habsburgi după 1699 — cît apărarea şi reafirmarea *autorităţii* şi valabilităţii punctului de vedere al ,,ştiinţei sacre" faţă de pretenţiile şi postulatele *filozofice* ale ştiinţei laice (,,senzitive") în explicarea lumii. Ceea ce Cantemir combate şi respinge în *Sacrosanctae* nu sînt ştiinţele laice ca atare sau valabilitatea lor pentru viaţă, ci tentativa acestora, respectiv a unor reprezentanţi ai lor, de a oferi o perspectivă de totalitate, ,,metafizică", în explicarea lumii, perspectivă opusă textelor biblice. ,,Scepticismul" şi ,,impietatea" (ateismul) pe care le condamnă Cantemir la 1700 au chipul aristocratic şi epicureu al personajului ,,trupului" din *Divanul*. Manuscrisul *Ştiinţei sacre* vrea să înveţe ,,*atît pe teologi cît şi pe fizici că trebuie să respire acelaşi adevăr*" (*teologo-fizica*), cu alte cuvinte încearcă să propună, în pofida caracterului ei polemic şi creştin-militant, o conciliere — de pe poziţii teosofice — a două principii metafizice intrate în conflict, a *teismului* ortodox tradiţional cu *raţionalismul* ştiinţei moderne, a lui *Deus* cu *natura*, a *credinţei* cu *raţiunea*, a *tradiţiei* româneşti încă medieval creştine cu *noutatea* lumii moderne, a unei lumi pornită în Occident pe drumul orînduirii burgheze şi revendicîndu-se de la cercetarea ştiinţifică a Naturii.

---

* Citatele pe care le folosim în prezentele însemnări sînt scoase din această traducere românească.

Relaţia dintre *Deus* şi *natura* („*Deus et natura*") constituie *problema* şi *dilema* fundamentală a gîndirii filozofice a lui Cantemir. În ea se exprimă, de fapt, o alternativă pe care a impus-o gînditorului român timpul şi locul său istoric şi căreia a încercat să-i dea o dezlegare sui-generis, spiritualistă, sub presiunea factorilor istorici, culturali şi personali care i-au determinat gîndirea şi formaţia intelectuală.

Fără *Sacrosanctae*, eruditul şi gînditorul Cantemir n-ar fi putut proba capacitatea şi chemarea sa de filozof, putinţa sa de a privi şi discuta problemele vieţii într-o perspectivă a principiilor fondatoare. Recurgînd la un termen comparativ, se poate spune că pentru formaţia intelectuală a lui Cantemir *Ştiinţa sacră* reprezintă ceea ce *Einiges philosophische* a fost pentru Maiorescu. *Ştiinţa sacră* atestă pentru noi vocaţia şi aptitudinea filozofică a lui Cantemir iar minimalizarea însemnătăţii lucrării se traduce în minimalizarea unei „laturi", practic atestate, a personalităţii lui „multilaterale".

La o cîntărire mai atentă, misticismul atribuit acestui eseu polemic şi creştin-militant se descoperă însă lăuntric diminuat şi subminat, pe de o parte prin influxul de natură *artistică* amintit, pe de altă parte prin demersul în mare măsură *logic-raţional* al discursului teoretic. Judecată sub aspectul *realizării* ei ca operă filozofică, *Ştiinţei sacre* i s-ar putea reproşa mai curînd raţionalizarea pe care o pune în joc decît misticismul viziunii pe care ne-o propune. Cantemir încearcă să demonstreze cu argumente logice ceea ce nu se poate demonstra raţional. „Adevărul" miturilor şi al dogmelor religioase nu se apără, cum încearcă *Ştiinţa sacră*, cu exegeze întemeiate pe canoanele logicii (compară Spinoza, critica exegezei „raţionale" a *Bibliei*, în *Tractatus teologico-politicus*). Cum ar trebui să ne explicăm, de pildă, stăruinţa lui Cantemir de a dovedi caracterul „sofistic" al silogismelor prin care Lucifer îndeamnă pe Eva la păcat (Diavolul „o învaţă logica", „îi adresează o întrebare sofistică — pe care muritorii o numesc dialectică —, şi ia partea pentru tot"). Căderea în păcat a primului om îi apare lui Cantemir şi ca o cădere în *păcatul logic* (nu al logicii propriu-zise), adică în sofistică. Diavolul însuşi, în *Sacrosanctae*, nu e decît un abil dialectician de tip scolastic, aristotelic sau neoaristotelic, care procedează prin inferenţe silogistice, asemenea Hameleonului din *Istoria ieroglifică*.

Din faptul că ştiinţa profană, „senzitivă" a vremii nu putea oferi explicaţii logic-consistente unor fenomene naturale cum sînt „fulgerul, cutremurul de pămînt" etc., Cantemir, pe urma lui van Helmont, scoate o concluzie logică în defavoarea ştiinţei „senzitive" şi în favoarea recunoaşterii „miracolelor" şi intervenţiei divine : „Aşadar, fiindcă un astfel de efect trebuie să caute astfel de cauze naturale şi fiindcă nu se pot găsi de loc, urmează sărăcia minciunii propuse, faţă de adevărul ştiinţei sacre". Definiţiile date de Aristotel timpului, mişcării, locului etc. sînt combătute de Cantemir „respectînd regulele date chiar de filozof pentru definiţii", genul şi diferenţa. „Tribunalul adevărului" la care apelează Cantemir în *Sacrosanctae* („ştiinţa infuză", „scientia intuitiva") nu pare să pună prea des în joc autoritatea lui *credo quia absurdum*. Dimpotrivă, îl surprindem lucrînd după străvechi canoane ale logicii clasice. Ceea ce a generat *Ştiinţa sacră* („scientia", nu „credo") pare să fi fost, alături de dispoziția artistică („deprinderea ritoricească", „licența" poetului-pictor) și o nemulțumire de ordin intelectual, o îndoială rațională provocată de contrazicerile, divergențele și absurditățile logice descoperite în lucrările învățaților vremii : „Despre unul și același adevăr, care e simplu, teologii într-adevăr vorbesc teologicește, iar de altă parte fizicii vorbesc fizicește, și de obicei tratează adevărul cel simplu în felurite chipuri, pe care le numesc științe, dar axiomele lor divergente și doctrinele lor atît de deosebite, nu stau în picioare". *Adevărul*, susține Cantemir strîngîndu-l cu logica pe Aristotel, „*nu tolerează confuziunile și nici nu admite raționamentele conjecturale*". Această imputare adusă „teologilor" și „fizicilor" nu dovedește în niciun caz un suflet mistic. Sarcasmul, ironia corozivă, desele acuzații de „sofistică" sînt mai curînd arme ale poetului și omului de știință decît ale misticului vizionar de tip medieval.

Ceea ce Cantemir combate cu indignare în *Știința sacră* pare să fie nu atît rațiunea veritabilă a omului cît rațiunea ca *advocatus diaboli*, „șarpele viclean", „îndesat sofistic în diferența constitutivă a omului", rațiunea ca „instrument senzitiv adaptat numai la moderarea poftelor trupești", instrument utilizat, se vede, în epocă de „paraziții scolastici și vătășeii dialectici".

„Misticismul" curios al *Științei sacre* ne apare mai puțin ca atare dacă reașezăm lucrarea în contextul spiritual al epocii și al luptelor de idei religioase din preajma anilor 1700. În 1665, teologul protestant Adam Tribbechow edita un opuscul polemic, antiscolastic și anticatolic : *De doctoribus scolasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia liber*, rechizitoriu virulent făcînd uz de argumente împrumutate de la umaniștii Renașterii și atacînd — ca și Cantemir pe neoaristotelici — pe scolasticii medievali care negau „providența divină", „nemurirea sufletului" și alte dogme ale credinței. Cartea a fost retipărită în 1719 și ea constituie un caz elocvent de propagandă teologic-militantă cu arme create de reprezentanții umanismului renascentist. Fără a recurge explicit în cartea sa la arsenalul umaniștilor, Cantemir lansează atacuri violente împotriva „sofisticii" și „dialecticii" de tip scolastic, formulînd cu acest prilej unele observații gnoseologice care merită o reflecție din partea noastră. Există concepte și categorii ale gîndirii, remarcă el, care sînt intrate în uz fără un examen riguros al intelectului, sînt acceptate și invocate „din obișnuință credulă", sînt „inventate de fragilitatea umană", „ficțiuni născocite de creier" spre a-și da iluzia înțelegerii lucrurilor. Există de asemenea „neologi, mai mult inventatori de cuvinte decît descoperitori ai esenței lucrurilor". În *Știința sacră*, Cantemir respinge aplicarea modelului matematic-mecanicist (mașina) la explicarea „orînduirii" naturii. Primul motor al peripateticilor „trebuie atribuit matematicilor aplicate, iar nu naturii sau celor naturale", căci „alta e orînduirea naturii și alta, cu totul diferită, orînduirea matematicilor".

Există în *Știința sacră* nu puține indicii că autorul ei era într-un fel conștient de paradoxul încercării sale de a descrie prin mijloace raționale „imaginea de nezugrăvit a științei sacre" (de a zugrăvi, cum se exprimă el însuși metaforic, „pe pînza foarte neagră a lui Platon... cu culorile întunecate ale lui Aristotel"). El avansează chiar un argument „ontologic" în acest sens (argument ce pare să trimită, comparativ, la o teză a metafizicii lui Blaga, cea relativă la imposibilitatea de a cunoaște adecvat

„misterul central”, pe Marele Anonim). „Creatorul — susţine Cantemir — nu poate înălţa o creatură ca să cunoască simplu ceva, precum cunoaşte el însuşi, pentru că în modul acesta creatul ajunge asemenea celui necreat, adică divinei simplicităţi şi înţelepciuni”. Cantemir „pictează” *indepingibilis imago* a „Celui necreat” cu aplicaţia şi cu mijloacele metaforice puse în joc de Lucian Blaga în „trilogia” sa cosmologică, din care poetul misterelor cosmice ne-a dat numai prima parte (*Diferenţialele divine*). Şi poate să nu fie o pură întîmplare faptul că trilogia *Ştiinţei sacre* a lui Cantemir („teologo-fizica”, „teologo-metafizica” şi „teologo-etica”) s-a realizat ca lucrare scrisă doar în primul tom (teologo-fizica). Problema relaţiei dintre *Deus* şi *Natura*, dintre *credinţă* şi *ştiinţă* s-a dovedit o temă cu carieră îndelungată în evoluţia gîndirii filozofice româneşti de după Cantemir. (Ba fiul lui Dimitrie, poetul şi gînditorul Antioh Cantemir, a introdus-o cu strălucire şi în cultura rusă, prin *Scrisori despre natură şi om* şi prin traducerea, nu lipsită de peripeţii, a lucrării lui Fontenelle : *Convorbiri despre pluralitatea lumilor*).

Atacurile globale ale lui Cantemir la adresa „ştiinţei senzitive”, a creaţiilor de civilizaţie şi cultură laică, antice şi moderne, sînt străbătute pe alocuri de accente şi semnificaţii ce par a trimite, prin subtext, mai curînd la J. J. Rousseau decît la misticii sau iconoclaştii medievali. Contrastul dintre mediul de origine al lui Cantemir, Moldova secolului al XVII-lea, şi mediul cultural constantinopolitan cu luxul, bogăţiile, „pleonexia” şi „*virtuţile vicioase*” ale păturilor care îl constituiau e posibil să fi jucat un anume rol în pledoaria lui Cantemir pentru recunoaşterea şi reamintirea „formei adamice” a omului, pentru reafirmarea calităţilor originare, neviciate şi necorupte, ale existenţei omeneşti. În *Sacrosanctae* Cantemir priveşte la Adamul biblic cu nostalgia cu care va privi Rousseau la „omul natural”. Gînditorul român deplînge în mod sincer „alterarea naturii umane” prin căderea în păcat şi coruperea ei prin „legea” senzitivă : „Aşadar legea senzitivă ocupînd cîrma întregului stat, răstoarnă legile bune şi face altele rele, de unde viţiile, desfrîurile, uitarea condiţiei sale şi a Creatorului, ura în contra aproapelui şi pornirea pătimaşă în contra tuturor, întocmai ca cei mai cruzi tîlhari”. Într-un capitol al *Ştiinţei sacre* Cantemir descrie întreg cortegiul de rele ce au însoţit „progresul creaţiunii” după Adam, evoluţia urmaşilor lui Cain pe drumul civilizaţiei omeneşti. Nu lipsesc dintre aceste rele „bogăţiile, averile, ambiţiunile, slujbele, îngîmfarea, posesiunile, moşiile..., avariţia, întrecerea în rele, neînţelegerile, certurile, procesele, animozităţile şi mîniile cele mai feroce. Fructul lor : blestemele, incriminările, clevetirile,... lovirile, luptele, armatele, flotele, războaiele ; al căror germen era în atacuri, prădări, jafuri, devastări, asedii, răsturnări, omoruri, măceluri şi morţi sîngeroase. Din ele izvorîră : orfani, văduve, calamităţi, mizerii şi toate celelalte genuri de confuzii şi perturbări”.

Păstrînd rezervele de rigoare în această trimitere la Rousseau, cititorul modern al *Ştiinţei sacre* va putea descoperi punctele de comunicare între asemenea fragmente cantemiriene de la 1700 şi celebrul *Discurs asupra inegalităţii* din 1755. („Şi mai dureros — va scrie Rousseau — este faptul că, toate progresele speciei umane îndepărtînd-o neîncetat de starea primitivă, cu cît acumulăm mai multe cunoştinţe noi, cu atît ne privăm singuri de cunoştinţele cele mai importante". În starea de civilizaţie a omului, afirmă Rousseau, „*nu mai găsim cereasca şi majestuoasa simplicitate pe care i-a imprimat-o creatorul lui, ci doar contrastul diform dintre pasiunea care-şi închipuie că raţionează şi intelectul delirant*").

Ştiinţa sacră a lui Cantemir învaţă că *Omul adamic* a fost conceput de creator ca o încununare a formelor de existenţă aduse la lumină în „zilele facerii", că omul „prefigurează în mod enigmatic cele divine" şi este „un fel de portdrapel posterior tuturor prin creaţiune şi întrece pe toate prin nobleţea condiţiei sale". Dintre toate creaturile, singur omului — în „forma sa adamică" — i s-a acordat privilegiul libertăţii şi al poruncii : „Ca să fie mai presus de toate şi ca să domnească liber, i s-a dat facultatea de a comanda celor de sus prin puterea intelectuală şi celor de jos prin actul material".

Condiţia nobilă, originară a primului Om şi privilegiul libertăţii sale sînt adevăruri indiscutabile la autorul *Ştiinţei sacre* şi el pledează pentru afirmarea lor cu atîta convingere încît se arată rece la ironiile contemporanilor mai sceptici : „fie permis celor afectaţi de păgînism să rîdă de filozofia mea, ei care susţin că oamenii au provenit din pietre, sau, ca viermii şi şoarecii, din putreziciuni, şi că formele au ieşit din puterea materiei". Despre geneza de excepţie a omului va teoretiza mai tîrziu, în secolul nostru, filozoful Blaga (ideea „mutaţiei ontologice" şi nu simplu „genetice", naturale).

Viziunea mitic-religioasă a Bibliei, admisă şi apărată de Cantemir ca „Adevăr" al „ştiinţei sacre", ascunde în exegeza sa din *Sacrosanctae* unele „conotaţii" etic-sociale şi filozofice care se dezvăluie mai curînd unei interpretări etice şi axiologice decît analizei stricte, *ad litteram* a „denotaţiilor" textului.

Ceea ce îl interesează pe Cantemir în *Ştiinţa sacră* — încercare polemică teistă de a concilia pe *Deus* cu *Natura* (evul mediu cu lumea modernă) — sînt în primul rînd omul şi condiţia lui sau, spre a folosi limbajul lui Cantemir, „tripla condiţie" pe care *Ştiinţa sacră* i-o determină şi care poartă marca poetică a optimismului leibnizian :

„1. *Că nimeni nu trăieşte decît în viaţa universală.*

2. *Nimeni nu poate străbate periodul vieţii decît în calea universală.*

3. *În fine că nimeni nu este cu adevărat ce este decît în adevărul universal*".

Omenie şi humanitas. În continuarea ideilor despre om din *Ştiinţa sacră*, al cărei text polemic invocînd dogma şi litera sfîntă exprimă un spirit poetic şi filozofic modern, formulăm mai jos cîteva observaţii prilejuite de lectura *Divanului* şi a *Istoriei ieroglifice.*

Se remarcă la unii dintre comentatorii *Divanului* o tendinţă de a valorifica elementele *laice*, de *humanitas* renascentist, prin opoziţie, contrast sau antiteză cu fondul moral-religios propriu acestei lucrări cantemiriene. Ca procedeu interpretativ, calea aceasta nu pare a fi cea mai indicată pentru descifrarea sensurilor, a mesajului etic şi filozofic al *Divanului.* Criteriul şi metoda opoziţiei cer ele însele, spre a putea fi puse în joc, o legitimare prin realitatea istorică, prin factorii sociali, culturali şi ideologici generatori de conflict. Cît timp nu putem indica factorii obiectivi ai conflictului, procedeul determinării noului prin opoziţie şi antiteză rămîne el însuşi problematic.

O ușoară tendință în acest sens vădește pe alocuri studiul introductiv, dealtfel substanțial și bine articulat, la excelenta ediție din 1969 a *Divanului*. ,,Dar în *Divanul* — afirmă V. Cândea — concepția Înțeleptului nu este nici singura, nici cea mai convingătoare. Alături de această poziție tradițională, care acceptă încă argumentele de autoritate, o întîlnim pe aceea a Lumii, strict raționalistă, pe care autorul o înfățișează pentru că ea reprezenta o realitate în gîndirea vremii...". ,,Din punct de vedere filozofic, argumentarea Lumii este negreșit partea cea mai interesantă și nouă din *Divanul*. Lumea este purtătoarea de cuvînt a omului obișnuit, dornic să se bucure de viață, de frumusețile și avantajele ei". ,,Cantemir nu trimite oamenii la mănăstire" etc.

Fără îndoială că autorul *Divanului* nu trimitea pe oameni la mănăstire, după cum nu-i trimitea în epocă nici contemporanul său muntean, mitropolitul Antim Ivireanu. Este totuși îndoielnică ipoteza că, în *Divanul*, purtătorul mesajului etic și filozofic cantemirian ar fi personajul Lumii iar nu al Înțeleptului. Impresia de atitudine ,,neutră" în redarea ,,gîlcevii" dintre cele două personaje e un efect de natură artistică (,,distanța" poetului) și care nu estompează pentru cititor situarea hotărîtă și explicită a lui Cantemir de partea Înțeleptului și împotriva Lumii (care apără, cum afirmă V. Cândea, o ,,atitudine laică, epicureică — în fondul său anticreștină"). Noutatea semnificației *Divanului* nu stă însă nici în prezența personajului Lumii și a elementelor de *humanitas* livresc, nici în simpla apărare de către Cantemir a poziției Înțeleptului.

Lucrarea tînărului Cantemir, care e una de etică religioasă, are ca temă și intenție fundamentală afirmarea autonomiei și superiorității spirituale a Înțeleptului, a ,,omului întreg" și înțelept, în raport cu ,,Lumea" și cu pretenția acesteia la *autoritate* exclusivă. În concluzia sa ultimă, Înțeleptul lui Cantemir nu osîndește Lumea și nici nu propune, în sensul creștinismului medieval, idealul izolării și al negației ascetice (mănăstirea). În viziunea tînărului autor, omul este o ființă trăitoare în lume, ,,într-aceasta", dar el, dacă este ,,întreg", nu trebuie să fie robit ei, adică poftelor ,,Trupului". Gîlceava dintre Înțelept și Lume, dintre Suflet și Trup, va conchide în final Cantemir, este, ca orice învrăjbire, operă a diavolului, ,,nepriatenul omenescului neam". Adevărata ,,vîrtute" (tărie) și ,,virtute" (bunătate) a omului se dezvăluie și se verifică nu prin fuga de lume, nici prin adaptarea pasivă, epicureică la ,,frumusețea" și ,,avantajele" ei, ci prin confruntarea și înfruntarea ,,înțeleaptă", dar și vitejească, cu acest ,,foc curățitoriu". ,,*De vreme ce în lume, într-aceasta, omul născîndu-să și trecătoarelor acestora obștindu-să iaste, aceasta iaste vitejia, aceasta iaste vrednicia, ca prin amestecăturile și neașezările vremii aceștiia*" să aducă un mesaj de ,,*bună alcătuire și aședzare*", temperînd ,,*gîlcevile și nepăciurile*". Fără a fi contrară doctrinei și literei creștine, poziția lui Cantemir aduce o noutate de accent moral și filozofic caracteristic *omeniei* populare autohtone și în consens cu concepția sa ulterioară (teza ,,vieții" și ,,adevărului universal" din *Știința sacră*, ideea ,,înțelepciunii firii" din *Istoria ieroglifică*). Prezența unor motive umaniste în *Divanul* atestă desigur integrarea lui Cantemir în ,,umanismul european", receptivitatea lui la înrîuririle marii culturi, dar nu poate da seamă de ineditul personal și românesc al mesajului său, dacă îi recunoaștem un atare mesaj.

Uneori, cînd polemizează cu dogme catolice în numele celor „pravoslavnice", răsăritene, Cantemir avansează argumente în esență rațional-intuitive care pot dobîndi semnificații și valori filozofice independente de textul lor, tradițional-teologic. Așa, de pildă, respingînd ideea unui *purgatorium* pentru sufletele morților, dogmă admisă de „papistașii" catolici, Cantemir argumentează, „teologic", inconsistența rațională a unui astfel de *purgatorium* : „Așeadară, tu cu cît mai mult în viață, într-aceasta, trăind și pedepsindu-te, ca argintul în foc lămurit să te faci (...) Căci adevărat să știi că alt foc curățitoriu — fără lumea aceasta nu iaste, iară cine că iaste dzice, rău dzice". „Și nu un lătinesc părut *purgatorium* ce o mie macar di-ar fi, ce-ți vor folosi?... Că tu singur pe tine de nu te vei îndrepta, nice singur Dumnădzău nu te va mîntui". Deși argumentul e conform cu litera dogmelor creștin-ortodoxe, înțelesul dobîndește pentru Cantemir și pentru concepția lui de mai tîrziu, o valoare propriu-zis *filozofică*. Răul „Lumii" are și el un tîlc, un sens, pentru „lămurirea" Sufletului și a omului ca ființă morală.

Nu sînt rare în *Divanul* asemenea tîlcuri filozofice care răzbat la suprafață din și prin masa imensă de citate biblice (cărțile a II-a și a III-a). Asemenea sensuri circulă prin întreaga lucrare și ele atestă prezența vie, subtextuală, spontană a cugetătorului Cantemir, a vocației sale filozofice.

Pasionata pledoarie etică a *Divanului* pentru primatul valorilor morale și spirituale întruchipate de Înțelept pare să se fi născut, ca și la Antim Ivireanu, din confruntarea unui temperament de luptător cu unele tendințe sceptic-epicureice manifestate în epocă, desigur la păturile dominante ale boierimii sau la cărturarii vremii („fiii veacului acestuia", „școala fizică", „școala Camilopardalului"). „Iară fiii veacului acestuia acele ce numai cu ochiul trupului privesc, acelea cunosc, și cu aceasta ei în de ei înțelepți și cunoscători să fie li să pare..."; „Și ca cum ar o socoteală pune, precum duhul omului ca aburul dobitocului, muritoriu, și în nemica întorcătoriu să fie".

Ca tînăr cărturar, fiu de domnitor și pretendent la domnie, Cantemir nu putea accepta ca „duhul omului" să fie „*în nemica întorcătoriu*". El se simțea purtător al unui mesaj mai larg decît cel propovăduit în trecut de înțelepții mănăstirilor și, în contemporaneitate, de adepții școlilor cu „atitudine laică, epicureică — în fondul său anti-creștină".

Dialogul etic al *Divanului* (1698) și cel filozofic al *Științei sacre* (1700) n-au fost pentru Cantemir decît un preludiu teoretic la drama practică a confruntării „Înțeleptului" cu „Lumea" și cu istoria reală, dramă zugrăvită de *Istoria ieroglifică* (1705). Aici, Înțeleptul *Divanului* este supus probei „lămuririi" prin „focul curățitoriu" al Lumii. Din toate și prin toate paginile acestei capodopere literare străbate firul roșu al unei puternice hotărîri, al deciziei de a rezista presiunilor pe care „Lumea", conspirația rivalilor politici și adversitățile „fortunei" le fac asupra „vîrtuții" și „virtuții" (*virtus*) Înțeleptului ca om politic, ca pretendent la tronul Moldovei.

Demnă de relevat ni se pare, în această privință, ideea *Istoriei ieroglifice* despre *libertatea* și *demnitatea* omului. În travestiul alegoric al acestei „istorii secrete", Liliacul reprezintă un personaj devenit obiectul disputelor, ironiei și calomniei mai marilor din „adunarea de obște" a boierimii muntene şi moldovene. Pardosul şi Moimîţa, socotindu-l total neajutorat şi sărac, îi oferă cu clemenţă un loc de supus fie în monarhia Vulturului, fie a Leului, „ori în care poală capul singur de sine şi-ar pleca". Dimitrie Cantemir comentează propunerea în obişnuitele „sentenţii filozoficeşti" şi morale cu care şi-a împodobit povestirea: „Însă cine vreodînăoară în lume robiia de bunăvoie au priimit, sau cine supt soare făr'nici o nevoie mînule spre legături ş-au îndoit? (Că pentru slobozenie fornica cu şoarecele, şoarecele cu mîţa, mîţa cu dulăul şi dulăul cu leul războì a face firea îi îndeamnă, măcar că puterile unuia, pre a altuia cu multul mai mult covîrşesc) (ce de multe ori puternicii în puterea sa mai mult decît să cade bizuindu-să şi slăbiciunea slabilor decît ieste încă mai slabă ţiindu-să, preste toată nedéjdea, ce nu nedejduiesc li să tîmplă şi ce nu gîndesc le vine, precum din unghile şoimului porumbul şi din dinţii mîţii şoarecele a scăpa de multe ori s-au văzut)".

Năzuinţa „slobozeniei" e înscrisă în întocmirea „firii" şi a inimii omeneşti şi ea nu poate fi anihilată de nici un fel de cauze externe „atrăgătoare, împingătoare, asupritoare, îngreuitoare, strîmtătoare şi altele asemenea". Spaţiul nu ne îngăduie să reproducem aici integral cuvîntarea simplă, „însă dreaptă" a Liliacului, prin gura căruia Cantemir demască „sfatul" strîmb al „adunării" boierilor din anul 1703. Vehemenţa tonului ne lasă să întrevedem indignarea fiului de domnitor în faţa tranzacţiilor puse la cale de fruntaşii munteni şi moldoveni ai adunării: „Adunarea aceasta de drepte stăpînii, au de cumplite tiranii este?... Fie lăudată dreptatea în veci, şi dinţii vorovitorilor după voie (samavolnici, n.n.) să să drobască, limba vicleană şi mincinoasă să amuţască şi urechea de linguşiri primitoare să asurzască (că la asupriţi şi neputincioşi blăstămul, ca la prădători scutul, sigeata, fierul şi focul ieste)". Puterii, averii, vicleniei şi mîndriei triumfătoare a boierimii de la 1703, Cantemir le opune sentinţele nedezminţite ale înţelepciunii de veacuri: „Mărimea sufletului nu după statul trupului să măsoară"; „*ce duhul, cît de sărac şi slobod, decît împăratul de poftă robit mai bogat ieste, şi robul drept decît tiranul strîmb mai tare ieste, că cela în trup, iară cesta în suflet biruieşte*". Deşi atinşi de acuzaţiile sincere ale Liliacului, preaputernicii adunării îi „dăruiesc" totuşi, mărinimoşi, „voia slobodă", libertatea de a-şi alege după plac locul de trai. Replica pusă de Cantemir în gura Liliacului e demnă de orice principe al filozofiei: „*Voia slobodă nu celor slobozi, ce celor opriţi să dă... Căci eu locul pre carile firea dinceput mi l-au dăruit, nu numai voi, ce nici singură ea a mi-l lua nu poate*".

Aceste cuvinte puse de Cantemir în gura umilului personaj ieroglific exprimă de fapt propria sa gîndire şi atitudine filozofică şi ele pot fi socotite anticipative pentru ideea libertăţii „de la natură" a omului („firea dinceput mi l-au dăruit"). Intransigenţa Inorogului-Cantemir în privinţa demnităţii şi a libertăţii spirituale era binecunoscută adversarilor săi politici care, tocmai din acest motiv, într-un consiliu secret („că voroava prea de taină vicleşugul [pre] supune, iară cuvîntul în faţă a dreptăţii sămn ieste") decid să-l neutralizeze prin surghiun sau moarte: „*Iară Inorogului spre domolire firea nicicum nu i să pleacă. Că în lume frîntura cornului* (= demnităţii) *şi acela de bunăvoie lepădat a videa cuiva rar s-au tîmplat, iară Inorog domolit nici s-au văzut, nici s-au audzit, nici undeva s-au aflat*".

Alături de „hirișia" firească a *Libertății* omului, Cantemir înscrie la loc de frunte, în tabla sa de valori, *Adevărul* și *Dreptatea*. Acestea vor figura, de asemenea, ca „hirișii" (însușiri) ale omului încă de la „facerea" lui, precum se afirmă în *Știința sacră* : Adam, „ca unul ce era făcut după asemănarea lui Dumnezeu, înțelegea tot adevărul și implinea toată dreptatea — *căci de aceea se zice că omul este asemenea lui Dumnezeu, pentru că înțelege și spune ce este adevărat, face și lucrează ce este drept*". Deși căzut în păcatul moital și pedepsit să-și expieze „căderea" în „focul curățitoriu" al acestei lumi, omul nu trebuie să uite „noblețea" sa originară, adamică, ci trebuie să năzuiască și să lupte necurmat pentru redobîndirea și afirmarea ei : „*că oricînd ce ieste adevărat de s-ar grăi și ce ieste drept de la toți de s-ar face și s-ar ținea, nici în lume vrajbă a să scorni, nici asupra nepriatinului a să izbîndi s-ar putea*". Pentru Cantemir, victoria finală a Dreptății și Adevărului era o credință metafizic înrădăcinată, exprima o lege nedezmințită a istoriei și a „vieții universale" : „*Căci dreptății dreptatea a nu face peste putință ieste*", iar „*adevărul, deși tîrziu, însă în deșert și nedovedit a rămînea nu poate*". Rîndurile cu care se încheie „istoria" descrisă de Cantemir în *Istoria ieroglifică* sună ca un laitmotiv, ca o „sentenție" a întregii lucrări : „Și precum toate sfîrșitul său au, *așé și dreptatea — vremea, locul, puterea și biruința își va afla*". Trăsăturile de „ambiție" personală relevate la omul politic Cantemir (G. Călinescu : „intrigant și solitar, mînuitor de oameni și mizantrop") se dezvăluie totuși, la autorul *Istoriei ieroglifice*, ca decurgînd dintr-o concepție etică și filozofică bine aiticulată : Inorogul apără principii încălcate de adversarii săi politici, pentru care „spre biruința [asupra] nepriietenului organul de sfînt și de spurcat nu să cearcă" (adică, scopul scuză mijloacele). Pentru Cantemir — ca și pentru Maiorescu mai tîrziu — această „pravilă" iezuită nu are întemeiere etică, deoarece „*nici un alt sfîrșit* (scop, n.n.) *bun și fericit a să numi și a fi poate, fără numai carele de la dînsul începe, cu dînsul mijloceadză și într-însul să odihnește*". (Extrem de pătrunzătoare însă, ca observație sociologică, este și constatarea făcută de autorul *Istoriei ieroglifice* în legătură cu „neamul dulăilor vînători", cu agenții de care Corbul-Brâncoveanu se slujea în lupta sa împotriva Inorogului : „ce adevărul ieste că toți aceștia folosul privat caută și dobînda chiverniselii hirișe cearcă*, carile cu orice mijloc a le vini ar cunoaște, cu acela a să sluji nu să îndoiesc").

Dacă am insistat în sublinierea prezenței conceptelor *adevărului* și *dreptății* în textul și printre „sentențiile" *Istoriei ieroglifice*, am făcut-o atît spre a releva importanța celor două valori în „filozofia" (și în „axiologia") acestei capodopere literare, ea însăși născută din „asupreala" de a grăi adevărul despre nedreptatea săvîrșită de boierii români la 1703, dar și spre a indica o direcție posibilă în explorarea ulterioară a umanismului cantemirian, în explicarea *diferenței* sale *specifice* în raport cu „umanismul european" de tip renascentist (*humanitas*). Fără prezența celor două valori-principii în centrul filozofiei lui Cantemir, motivele umaniste asimilate de el din cultura europeană ar fi sunat fals. Ca valori și teme ale gîndirii filozofice, *Adevărul* și *Dreptatea* sînt însă dătătoare de seamă, în același timp, despre legătura gîndirii și a personalității lui Cantemir cu înțelepciunea și aspirațiile populare, așa cum le găsim oglindite în literatura noastră populară, dar și cu particularități de concepție afirmate ulterior în cugetarea filozofică și social-politică românească (de exemplu, în secolul al XIX-lea, ideea „Dreptății" la Bălcescu; valorile „adevăr" și „echitate", „inteligență" și „caracter" la Eminescu).

---

* Expresia „*dobînda chiverniselii hirișe cearcă*" înseamnă, în limbajul lui Can-

Prețuirea și admirația lui Cantemir față de cultura antichității și a umaniștilor occidentali nu l-au împiedicat să-și formeze de timpuriu convingerea că meritul adevărat al „omului întreg", și în genere al omului „slobod", începe abia atunci cînd devine el însuși un producător activ de valori, cînd se străduiește să făptuiască lucruri demne de laudă spre „folosul publicăi". Citînd o „sentenție" din Hesiod, care îndeamnă pe om la inițiativă și la faptă independentă, Cantemir îi lărgește înțelesul și sfera de aplicare potrivit cu concepția sa filozofică despre „fapta" și „lucrarea" omenească: „*Ceea ce din mintea noastră a isprăvi vom putea, acéia numai hirișă* (proprie, *n.n.*) *a noastră cinste să va chema. Iară amintrilea, noi totdeauna ucenici și alții meșteri vor rămînea*".

---

temir: agenții „Corbului", cu rol politic strict executiv, încearcă să dobîndească autonomie și conducere proprie („chiverniseală hirișe"), deci putere deliberativă și influență în raport cu factorul politic și statal conducător, decisiv. Spre a dobîndi o atare poziție, „dulăii vînători" nu se îndoiesc a se sluji „cu orice mijloc a le vini ar cunoaște". Aceasta e remarca, pătrunzătoare, de sociologie politică a lui Cantemir.

DISCUŢII

PERSPECTIVE METODOLOGICE PENTRU ISTORIA FILOZOFIEI MODERNE

DE

C. I. GULIAN

Ceea ce încercăm în articolul de faţă este punerea în discuţie a unor puncte de vedere care ar putea lărgi orizontul metodologic al istoriei filozofiei. Problemele pe care le supunem discuţiei se referă la problematica filozofiei moderne (de la Renaştere la Marx), această parte a istoriei filozofiei urmînd a fi înţeleasă ca „exemplu concret'' pentru chipul cum înţelegem aplicarea concepţiei marxiste despre *societate, om şi gîndire*. N-am fi socotit necesară reluarea acestei teme, dacă n-am fi fost ispitiţi să marcăm un anume punct de vedere : dezvăluirea chipului în care problematica filozofică este determinată nu numai de dinamica luptelor sociale, ci simultan de modul în care s-a manifestat *opţiunea gînditorilor* pentru sau contra *unei viziuni despre lume*, adică a unei teorii despre existenţă (societate, om, cunoaştere, natură etc.) cu rădăcini înfipte în *interese sociale, ideologice*, dar reprezentînd şi *valori* (sau nonvalori) *spirituale*. De aceea ne întrebăm dacă, ceea ce se numeşte îndeobşte progresul realizat de istoria filozofiei moderne, n-ar putea să fie interpretat şi valorificat ca un *proces* complex al *dezalienării* omului pe diferitele ei laturi : dezalienare socială, morală şi teoretică.

În articolul de faţă, deşi uneori mărginindu-ne doar la punerea problemelor, ne-am străduit deci să urmărim şi să evidenţiem anume teme, care, pînă acum, nu ştim să fi devenit teme *metodologice* în istoria filozofiei : *problematica social-umană*. Credem că istoria marxistă *contemporană* a filozofiei nu se poate mărgini *să explice* de ce şi cum au apărut şi s-au dezvoltat doctrinele filozofice moderne, ci trebuie *să le valorifice în lumina istoriei contemporane a filozofiei* : să arate cum şi în ce măsură reprezentanţii gîndirii moderne au pus *probleme* sau au iniţiat *răspunsuri*, pe care filozofia contemporană, în primul rînd cea marxistă, urma şi urmează să le rezolve, să le reelaboreze, să le fructifice critic, să le ducă mai departe, cu mijloace noi, în condiţii istorice şi avînd perspective istorice noi. În acest sens numai, cred că se poate vorbi de *actualitatea*

Rev. filoz., **20**, *11*, p. 1265–1274, Bucureşti, 1973.

bogăției de idei care s-au dezvoltat și înfruntat de la Renaștere și Reformă pînă la Marx.

Deși unii istorici contemporani ai istoriei filozofiei moderne și contemporane fac din ce în ce mai mult loc problemelor antropologice, — de pildă, la Kierkegaard și Nietzsche — ei nu leagă problematica omului de condițiile istorice, de faptul că ideile lui Feuerbach, Kierkegaard și Marx au fost răspunsuri diferite la criza istorică din prima jumătate a veacului al XIX-lea, declanșată de apariția mașinismului. Astfel Thomas Landan crede că „apariția unor noi limbaje științifice, apariția unor generații de filozofi orientate în spirit național, creșterea progresivă a profesorilor de filozofie... a creat o nouă situație istorică" [1]. Ni se pare însă evident că toate aceste „cauze" n-au fost decît secundare față de criza istorică despre care vorbea Saint-Simon încă din 1820.

Din punctul de vedere al unei interpretări „contemporane" a istoriei filozofiei, ne-am îngăduit, fiindcă am socotit necesar, să sugerăm schimbarea nu numai a unghiului de abordare — să insistăm și asupra a ceea ce am numi *problematica social-antropologică* în istoria filozofiei, — ci să propunem uneori și schimbări în periodizarea și „locul" tradițional pe care îl ocupă unii gînditori.

*

Obiectul istoriei filozofiei moderne este — în concepția marxistă — dezvoltarea filozofiei de la Renaștere pînă la Marx. S-ar putea spune că această periodizare, care se oprește la Marx, este tot atît de „părtinitoare" sau arbitrară ca și aceea a neokantienilor care, atunci cînd s-au ocupat de istoria filozofiei moderne, au socotit că ea se încheie cu Kant, împărțind-o astfel în două perioade: prekantiană și kantiană (vezi, de exemplu, R. Hönigswald și Windelband). Un hegelian ar putea, de asemenea, socoti firesc să împartă istoria filozofiei moderne în pre- și posthegeliană. Întrebarea este dacă — păstrînd toată admirația pentru marii filozofi care au fost Kant și Hegel — putem socoti că, printr-unul sau celălalt, s-a schimbat fundamental *problematica* filozofiei, cu alte cuvinte, pentru a merge la rădăcina lucrurilor, dacă în epoca lor s-a schimbat hotărîtor *problematica socială* și *antropologică* sau dacă înnoirea și îmbogățirea problematicii gîndirii s-au petrecut de-abia prin apariția marxismului?

Am spus *hotărîtor*, pentru că atît Hegel, cît și adversarul său, Kierkegaard, au îmbogățit — fiecare în alt mod — problematica filozofică. Elaborarea filozofică, modul specific filozofic de a conștientiza problemele pe care le ridică viața în fața unei clase sau a unei societăți este opera personalităților, a gînditorilor; problemele ca atare sînt, după cum a arătat Marx, sarcini pe care le impun dezvoltarea societății, cu cerințele, contradicțiile și modelele ei social-umane.

Dacă vrem să înțelegem *răspunsurile* pe care le-au dat filozofii problemelor sociale, antropologice, filozofice etc., este evident că trebuie să pornim de la *problemele* pe care istoria le-a ridicat în fața gînditorilor. De aceea ne vom strădui să insistăm nu asupra amănuntelor istoriei economico-sociale, ci asupra chipului în care marile transformări istorice au suscitat sau au provocat — dar nu direct, mecanic, ci prin problematica omului — *evoluția problematicii* și a *răspunsurilor* din istoria gîndirii sociale și filozofice. Cu alte cuvinte, vom încerca să luminăm, să reliefăm modul în care *situațiile* social-istorice au provocat în primul rînd conștientizarea cerințelor omului, înțelese și susținute de unii gînditori mai mult sub aspect social, de alții mai mult sub aspect psihologic, etic sau teoretic.

---

[1] În *Recent Philosophy*, Random House, New York, 1966, p. IX.

Prioritatea existențială a problemelor social-umane nu înseamnă un primat valoric, ci doar reflectarea procesului real prin care s-au născut problemele ontologice, gnoseologice, estetice etc. De aceea, din punct de vedere metodologic, vom începe expunerea operei unui gînditor prin expunerea poziției lui în problemele social-umane — așa cum am încercat să arătăm cu alt prilej [2]. La Hegel, evoluția atitudinilor, pozițiilor și concepțiilor lui social-politice și antropologice au stat la rădăcina evoluției ideilor lui ontologice, metodologice, estetice, istorico-filozofice etc., iar nu invers.

Istoria filozofiei moderne de la Renaștere pînă la apariția marxismului *este istoria teoriilor sociale și filozofice care s-au străduit și au reușit să realizeze în primul rînd dezalienarea religioasă*, ca expresie a afirmării sau emancipării omului (rațiunii). Aceluia care nu cunoaște sau nu se transpune istoricește în lumea gîndirii medievale, îi este, nu greu, ci cu neputință să aprecieze eforturile uriașe pe care le-a necesitat constituirea gîndirii moderne raționale, riguroase, atît în știință cît și în filozofie, ca reacție împotriva *alienării religioase*. O idee despre valoarea dezalienării religioase ne-o dă mai ales *perioada genezei filozofiei moderne* în veacurile XV—XVI.

Cu aceasta am atins *problema periodizării* istoriei filozofiei moderne. Spre deosebire de periodizarea obișnuită, credem că este necesară următoarea subdiviziune: 1) de la Renaștere pînă la Rousseau; 2) de la Rousseau și Kant, la Marx. În primul moment, o astfel de subdiviziune (pe care am întîlnit-o doar la Russell, dar nemotivată) poate părea foarte discutabilă: de ce Rousseau, care a fost mai mult scriitor decît filozof, să marcheze alături de Kant o piatră de hotar înăuntrul *istoriei filozofiei*? O astfel de obiecție este ea însăși discutabilă, din moment ce o periodizare a filozofiei depinde de ceea ce înțelegem prin *obiectul* filozofiei. Dacă plecăm de la teza marxistă după care „pînă acum filozofii n-au făcut decît să interpreteze lumea, esențialul este însă de a o schimba”, atunci este evident că ultima etapă importantă în istoria gîndirii moderne — înainte de Marx — o reprezintă gînditorii care au pus *această* problemă: a unei radicale transformări a societății, a omului și a gîndirii. Or, prin alarma pe care a dat-o asupra crizei civilizației moderne, Rousseau reprezintă simbolic împotrivirea conștiinței moderne față de alienarea socială și umană.

---

[2] Vezi C. I. Gulian, *Hegel sau filozofia crizei*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1970.

În lucrarea elaborată în plină maturitate, dar apărută postum, intitulată *Bazele criticii economiei politice*, Marx a definit modelul personalității în societatea comunistă drept „deplina înflorire a tuturor capacităților lui creatoare” .

Iar cultura, civilizația, Marx le-a înțeles ca un proces călăuzit de voința victoriei : victorie sau „dominare plenară a omului asupra forțelor naturale, asupra naturii propriu-zise, cît și asupra propriei sale naturi”[3]. Ca formă a culturii, filozofia nu numai că *face conștient* la nivel conceptual acest țel, dar trezește în om simțul valoric, dorința de a realiza acest țel : de a înfrînge tot ceea ce-i stihinic sau necunoscut în natura externă, tot ceea ce-i antivaloare sau alienare în societate și în sine însuși. Nu-i firesc ca istoria marxistă a filozofiei moderne să urmărească și să reliefeze aceste țeluri și probleme de la Renaștere pînă la Marx?

Din aprecierile pe care le-au făcut Marx, Engels și Lenin asupra marilor filozofi reiese că, acordînd prioritatea cerută de problematica social-politică, ei n-au îngustat cîtuși de puțin obiectul istoriei filozofiei. Cel mai semnificativ fapt este admirația lor (critică) pentru Hegel, care a conceput filozofia în toată extensia posibilă a acestei noțiuni în vremea lui. Admirația lui Marx pentru Aristotel și Hegel ilustrează adeziunea lui la concepția plenară pe care aceștia au avut-o despre filozofie : pornind de la problemele arzătoare ale societății și ale omului, ea nu poate renunța la ontologie, nici la epistemologie, nici la logică, estetică sau teoria culturii.

Cunoscuta formulă pe care a folosit-o Engels despre necesitatea revederii și reelaborării problematicii filozofiei *în pas cu experiența social-istorică și cu descoperirile științelor naturii* ghidează și istoria filozofiei. De aceea, vom încerca să degajăm ceea ce au adus nou gînditorii moderni de seamă : unii prin concepția despre natură sau prin aprofundarea teoriei cunoașterii, alții prin constituirea disciplinelor filozofice moderne, — filozofia istoriei, a culturii, estetica, etica, filozofia politică etc. Istoria filozofiei moderne, în ciuda meandrelor și a limitelor unuia sau altuia dintre sistemele filozofice, în ciuda unor contradicții sau inconsecvențe etc., se înfățișează totuși ca un rîu care și-a umflat continuu apele, deoarece s-a îmbogățit mereu prin *diversificarea problematicii* și prin *aprofundarea* ideilor, proces care a început din veacul al XV-lea.

Într-o lucrare introductivă nu este cu putință cuprinderea și adîncirea tuturor problemelor. Epoca noastră se află în situația dificilă de a împleti visul dintotdeauna spre *totalitate* al filozofiei cu necesitatea de a da *o anume prioritate* problemelor vitale sau existențiale : problemelor sociale și antropologice izvorîte din situația de răscruce istorică în care trăim. O istorie *contemporană* a filozofiei implică o atitudine, o poziție, o finalitate ; ea trebuie să fie pătrunsă de problemele, dilemele, tensiunile și modelele social-umane ale epocii noastre. Dacă marxismul a pus pentru prima oară *problema dezalienării totale* a omului, nu este firesc să căutăm în trecut chipul în care istoria filozofiei moderne a inițiat sau a anticipat, *a pregătit* una sau alta din laturile procesului dezalienării?

---

[3] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, București, Edit. politică, 1972, p. 437.

S-ar putea obiecta că ,,contemporanizăm'' istoria filozofiei moderne, că problema libertății sociale, politice, problema liberei dezvoltări a personalității etc. sînt probleme speciale-sociale, etice, axiologice. Aș da ca replică la o astfel de obiecție, ceea ce a spus despre *libertate* și *dezalienare* Hegel, cel mai de seamă filozof modern înainte de Marx: ,,Adevărul, spiritul, este concret, iar determinațiile lui sînt libertatea și necesitatea. Astfel, este superioară cunoașterea care vede că spiritul este liber în necesitatea lui, găsindu-și libertatea numai în această necesitate, după cum necesitatea se bazează numai pe libertatea lui'' [4].

Istoria filozofiei, ca și istoria spiritului în general, nu se poate mulțumi deci cu descrierea evoluției și îmbogățirii Ideii, ci trebuie să surprindă dialectica necesității și libertății: 1) să dezvăluie chipul în care necesitatea (ca un complex al situației istorice, al cerințelor umane, sociale și individuale) determină (și stimulează) modalitățile libertății sau ale manifestării spiritului; 2) să arate cum necesitatea însăși depinde de libertatea umană.

În prelegerile pe care le-a ținut între 1823 și 1828, Hegel a revenit insistent asupra libertății conștiinței ca sens sau justificare a omului și a *filozofiei*: acolo unde domnește sclavia încetează umanul. Căci pentru om, esențialul este să știe că ,,menirea, natura lui sînt să fie liber'' [5].

Intuițiile lui Hegel despre *necesitate și libertate în istoria filozofiei* cer o reluare și aprofundare nu numai din punct de vedere metodologic — aici de-abia marxismul a stabilit precis sensul necesității ca existență socială, ,,indivizii și situația lor'' — ci și ca principii axiologice călăuzitoare pentru desprinderea sensului istoriei filozofiei universale și cu deosebire pentru cea modernă și contemporană.

,,Spiritul nu poate fi unilateral. Dacă el este înțeles fără necesitate, atunci el este doar arbitrariu, libertate abstractă sau formală, goală'' [6]. Sărbătorind libertatea ca o idee fundamentală, ca fir roșu al evoluției istoriei universale, Hegel a știut să vadă totodată ,,condiționarea istorică'' a libertății gîndirii. Oricît de înalt — cel mai înalt loc — ar ocupa filozofia printre celelalte forme ale ,,Spiritului obiectiv'' (ale conștiinței sociale), oricît de suveran ar dovedi ea libertatea gîndirii, fiind o ,,știință'', adică ,,o dezvoltare a gîndirii, care este necesară în sine și pentru sine'' ea trebuie să dea atenție ,,*necesității cu care are loc realizarea gîndirii în timp*'' [7]. Cu genială pătrundere, Hegel a scos în relief nu numai dialectica raporturilor dintre logic și istoric, dintre adevărurile istoricește determinate și adevărul universal valabil, ci și dialectica necesității și libertății în istoria filozofiei.

Spre deosebire însă de Hegel, noi trebuie să desprindem *sensul* istoriei filozofiei moderne ca *proces al dezalienării*, așa cum a înțeles-o Marx: în toată bogăția aspectelor ei, de pe pozițiile unei noi clase. Va trebui să renunțăm la prezentarea unor gînditori sau la amănuntele analizei intrinseci ale unor părți din marile doctrine filozofice, pentru a ne concentra asupra a ceea ce ni se pare că trebuie să dea o introducere : un fir roşu, un îndreptar în lumina căruia să se dezvăluie, sub „haosul aparent'' (despre care ştia deja Hegel), sub nenumăratele îmbinări de idei subtile, *sensul* fundamental al victoriilor gîndirii moderne în descoperirea structurii autentice, complexe şi contradictorii, a societăţii, a naturii şi a propriei noastre fiinţe, în vederea *dominării de către om* — după cum spunea Marx — atît a naturii, cît şi a societăţii şi a propriei sale naturi.

---

[4] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. I, București, Edit. Academiei R.S.R., 1963, p. 35.

[5] *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hamburg, 1940, p. 105. (Această scriere, netradusă în limba română, reunește tot ce a rămas de la Hegel în problema principiilor istoriei filozofiei).

[6] *Op. cit.*, p. 119.

[7] *Ibidem*, (subl. ns.).

Avînd aceste noi obiective — natura, societatea, omul —, filozofia modernă a părăsit treptat tărîmurile transcendente peste care domnea filozofia religioasă a evului mediu. Îndreptîndu-se în primul rînd spre natură, filozofii moderni s-au văzut obligaţi să-şi consacre o bună parte din energia lor teoretică problemei metodei. Scopul care s-a detaşat ca necesar şi urgent a devenit dobîndirea *certitudinii* cunoaşterii.

Faptul că urmărim în primul rînd *progresul* continuu realizat în istoria filozofiei moderne, nu înseamnă să uităm că speculaţiile filozofico-teologice, scolastice, şi mai ales dogmatismul ca mod de gîndire, nu fuseseră reduse la tăcere prin simpla apariţie a lucrărilor unui Da Vinci, Bruno, Galilei sau Bacon, Descartes, Spinoza, Hobbes. Dar este lipsit de interes să ne irosim vremea expunînd ideile retrograde (deşi uneori nu lipsite de însufleţirea pe care o dă ura) pe care le repetau, le preluau, de la o generaţie la alta, reprezentanţii amalgamului de ideologie şi filozofie speculativă, apărătorii monarhiei de drept divin, ai privilegiilor nobilimii feudale şi ai vîrfurilor clericale. Totodată, în condiţiile social-istorice în care rămîneau active forţele retrograde şi tradiţiile atît teologice, cît şi speculative, chiar concepţiile celor mai de seamă reprezentanţi ai filozofiei moderne mai sufereau de contradicţii şi inconsecvenţe.

Opţiunea. Urmărind progresul gîndirii nu trebuie să uităm că această realizare n-a fost un efect automat al dezvoltării istorice, n-a apărut ca o traducere *nemijlocită* a necesităţii, a dezvoltării forţelor de producţie sau a apariţiei unei noi clase. Această necesitate, istorică, după cum a arătat marxismul, trebuie înţeleasă concret ca *luptă* între poziţii, atitudini şi aspiraţii, etajate de la nivelul economic pînă la cel spiritual, ca o *opţiune* a gînditorilor în cadrul acestei lupte şi ca un *efort* teoretic de a *conştientiza* noile probleme, noile cerinţe social-umane. Împotriva ideologiei moral-religioase şi a filozofiei speculative, filozofia modernă a trebuit să cucerească cunoaşterea obiectivă a naturii şi a omului, a trebuit să elaboreze treptat şi meticulos concepţia materialistă, ştiinţifică despre lume, inclusiv instrumentul însuşi al gîndirii.

Istoria culturii ne dovedeşte că în epocile de ascuţire a poziţiilor de clasă, de ciocnire a atitudinilor sociale, dar şi în perioadele de adîncă frămîntare în jurul modelului social şi uman, în jurul realizării sau deformării modelului trăit şi proiectat ca necesar şi ideal — se înfruntă mai aprig viziunile despre viaţă şi lume, atitudini etice, axiologice, cerinţe, năzuinţe, modele etc. Detaşarea daoistă sau intervenţia activă, etică şi socială a confucianismului originar, renunţarea budistă sau protestul şi atitudinea critică în Orientul antic, ostilitatea dintre stoicism şi epicureism în Grecia şi Roma, între Luchian şi Plotin la începutul erei noastre, între creştinismul primitiv cu nucleu revoluţionar şi religia ulterioară anexată statului (roman sau modern), între mişcările „eretice'' cu substrat antistatal, încărcate de revendicări populare și teoriile justificatoare ale puterii monarhiei, nobilimii sau burgheziei, între proslăvirea „ordinii" sociale ca divină (Bossuet) și teorii contestatare ale ordinii (Morus, Campanella, Meslier, Rousseau etc.), între slavofilismul conservator și democratismul revoluționar în Rusia veacului al XIX-lea, între teoreticieni ai restaurației, ai întoarcerii la absolutism, în deceniile care au urmat revoluției franceze (Joseph de Maistre, Görres) și Fichte sau Feuerbach, între individualismul apolitic și marxism (de la apariția marxismului pînă azi etc.) — toate acestea ne demonstrează *prezența atitudinilor antitetice* și totodată posibilitatea și necesitatea opțiunii *gînditorilor* pentru una din aceste atitudini.

Credem că de abia prin apariția teoriei marxiste a luptei de clasă, dar incluzînd valoarea factorului subiectiv, s-au pus bazele teoriei dialectice a opțiunii. Alegerea între diferitele idei despre univers, societate, cunoaștere etc. s-a transformat dintr-un pur act intelectual și arbitrar într-o angajare a omului total. Este deosebit de relevant faptul că fără să cunoască (sau să recunoască) aceste idei marxiste, Nietzsche, Freud și reprezentanți de seamă ai psihologiei moderne (Piaget) sau ai sociologiei cunoașterii, au atacat teoria gîndirii pure, au relevat faptul că gîndirea, fie individuală, fie a unui grup social, este înrădăcinată în solul a ceea ce Marx numea „praxis". S-a dovedit că gîndirea este inextricabil legată de atitudine, afectivitate, de orientarea conduitei, motivație, acțiune etc. Dar nu în sensul că alegerea unei poziții, lupta pentru o anumită concepție despre viață, pentru o anume viziune despre lume, societate, om sau artă, ar fi un *efect mecanic* al apartenenței de clasă, al psihologiei de clasă etc. Tocmai filozofia, apreciind aportul de date, fapte și argumente pe care i le oferă istoria, sociologia, psihologia etc., trebuie să clarifice faptul esențial că *opțiunea depinde de etos*, că ea este *un aliaj dialectic* în care se îmbină determinismul social, obiectiv și forțele umane interioare : „indivizii și situația lor" (Marx). Cei care au fost umiliți și înjosiți de inchiziție (Galilei) sau de monarhul prusac (Kant), cei care au suferit în închisori, care au fost supuși la torturi, cei care au murit pe rugurile inchiziției, ca Bruno, Campanella, Vanini, Vives, au *ales* riscul, lupta pentru valori ; etosul lor s-a angajat în „lupta de idei", care, după apariția marxismului, mai ales în veacul al XX-lea, a dobîndit noi dimensiuni în profunzime și amploare.

O altă ipoteză metodologică pe care o propunem strîns legată de cea a opțiunii, este aceea a *însemnătății umanismului popular* în istoria gîndirii moderne. Umanismul popular poate părea o noțiune al cărei loc ar fi greu de aflat într-o istorie a filozofiei. Dar această părere este nemotivată și ține de neglijarea temei și de considerarea burgheziei drept singura clasă interesată în promovarea ideilor umaniste, progresiste, științifice etc. (În istoria literaturii, a muzicii și artelor plastice, istoricii și-au îndreptat de mult privirile spre izvoarele lor populare). Lucrurile se prezintă în fond foarte simplu dacă pornim de la întrebarea esențială : care a fost categoria socială *permanentă* de-a lungul întregii istorii moderne? S-a „oprit" vreodată existența maselor, a comunităților populare, a plebei etc. și, implicit, au încetat vreodată manifestările ideologiei populare, ale culturii populare, centrate în jurul ideilor echității și dezvoltării multilaterale a omului?

Dacă răspunsul este : „Evident că nu !" — atunci trebuie să legăm în chip firesc de persistența umanismului popular sau a etosului comunitar — *singura formă de umanism neîntrerupt în istorie* — toate acele teorii etice, juridice, filozofice care s-au nutrit din el, atît prin „erezii", prin Reformă, cît și prin latura *populară* a umanismului, care s-a delimitat sociologic de caracterul burghez-urban și princiar al umanismului[8]. Prin teoria „dreptului natural", a „moralei naturale", a „sociabilității originare", a autonomiei morale, a „poporului suveran" s-au manifestat, în chip variat — prin Da Vinci, Campanella, Morus, Bacon și Grotius, apoi prin Montaigne și Bodin, prin Locke și chiar prin Hume, apoi prin Rousseau, Goethe, Kant, Herder, Fichte, Hegel, socialiștii utopici — dezideratele milenare ale umanismului popular. Acestea s-au vădit în chipul cel mai evident la reprezentanții revendicărilor populare, de la unii „eretici" ca Jan Hus, pînă la socialiștii și comuniștii utopici dinaintea lui Marx.

Împotriva unei practici de mult admise, *dar nediscutate*, considerăm că istoria filozofiei moderne în partea ei social-antropologică progresistă nu poate fi explicată sociologic doar ca o expresie ideologică a ascensiunii burgheziei, ci totodată și ca o *preluare* și *conștientizare a umanismului popular*. Nu se mai poate azi afirma, după ce s-a cercetat cu ochi noi evul mediu, că ar fi existat un *hiatus* între umanismul antic și cel modern. Cultura evului mediu demonstrează și ea existența a două culturi — o cultură a categoriilor sociale dominante și o cultură populară[9]. Totodată, cum am încercat să arătăm cu alt prilej, trebuie redescoperită istoria umanismului popular, de la origini pînă azi[10].

Crezul umanist a fost făurit de la originile societății, ca o expresie sublimată a raporturilor umane gentilice ; el a rămas permanent, deși subteran, izbucnind numai uneori la suprafață prin răscoale, dar și prin doctrine sociale și morale reformatoare ; prin lupta cu armele sau prin utopii, acest umanism popular este prezent de-a lungul întregii istorii a culturii universale.

În ce privește metodologia sau aplicarea *dialecticii marxiste* în istoria gîndirii, ea nu poate consta, după cum ne-am străduit să arătăm și în alte lucrări, în raportarea directă, *nemediată* a ideilor sociale și filozofice la faptele economice și istorice, dar nici în reîntoarcerea, lipsită de orice noutate, la o analiză „intrinsecă", „structuralistă", de fapt idealistă, autonomistă sau factic-pozitivistă, a ideilor. Dialectica marxistă, urmărind să descopere cît mai mult din complexitatea fenomenelor spirituale, nu trebuie să degenereze în economism sau sociologism, dar nici să fugă din fața problematicii angajării, a luptei ideologice, a biruinței sensului și valorilor în regiunile aeriene ale ideilor „pure". Totodată, întregirea metodologică a istoriei filozofiei prin reliefarea problematicii social-umane nu trebuie să însemne o „dizolvare" a analizei ideilor filozofice, ci *o îmbogățire cerută de spiritul dialectic*.

---

[8] A. von Martin, *Geist und Gesellschaft*, Frankfurt, Knecht, 1948.

[9] Vezi remarcabila carte a autorului sovietic Mihail Bactin, *Rabelais et la culture populaire au moyen âge*, Paris, Gallimard, 1970.

[10] *Originile umanismului și ale culturii*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1967, Europa Verlag, Wien, 1973.

Mulţi marxişti au ridicat armele, în ultimele două decenii (alţii mai de mult), împotriva vulgarizării marxismului. Ni se pare că în domeniul istoriei filozofiei, pe lîngă fapta importantă de a înlătura atitudinea depreciatoare, uneori chiar nihilistă, faţă de filozofi de seamă din trecut (şi în ţara noastră realizările ce se pot consemna sînt pilduitoare, atunci cînd ele nu lunecă spre analiza pură, intrinsecă a ideilor), rămîne totuşi deschisă problema concretă a metodologiei istoriei filozofiei, rămîne să precizăm (şi mai ales să dovedim), *de ce* nu pot fi raportate schematic ideile filozofice la infrastructură?

Ipoteza noastră de lucru este, ca de altfel pentru întreaga sferă a culturii spirituale, că *între* infrastructură şi suprastructură trebuie să introducem *veriga antropologică*. *Societatea*, factorul istoric obiectiv, este baza, iar *omul* — capacitatea etosului de a se angaja pentru valori generalumane — ne apar ca factori care numai *împreună* pot să ne explice opţiunea gînditorilor pentru stăpînirea naturii, adică a cunoaşterii şi modelării naturii, a societăţii şi a naturii umane însăşi, aşa cum a înţeles Marx modelul social, uman şi cultural. Chiar Althusser, în ciuda paradoxurilor iritante care constituie ţesătura contradictorie a „antiumanismului teoretic", în ciuda dorinţei lui de a separa filozofia de ideologie (care numai prin această epurare s-ar transforma în ştiinţă !) recunoaşte deschis „caracterul de partid" (deci ideologic) al filozofiei [11]. (Ba mai mult, exagerînd, el îngustează concepţia marxistă despre istoria filozofiei : „. . .filozofia ar fi politica continuată într-o anume manieră . . "[12]) Studiul atent al istoriei filozofiei, ne arată că înfruntarea, ciocnirea sau lupta dintre ideile sociale, antropologice, etice, estetice, gnoseologice etc. a exprimat nu numai lupta politică, ci şi lupta etică, *axiologică* (în ce priveşte modelul uman).

Din punct de vedere metodologic, credem deci că lupta dintre materialism şi idealism, dintre dialectică şi metafizică trebuie ancorată în lupta dintre poziţiile sau atitudinile de clasă în problematica socială şi antropologică, iar nu invers. În opoziţie cu cunoscuta formulare a lui Stalin, care definea materialismul istoric drept o „extindere a materialismului dialectic asupra explicării societăţii", considerăm că, dat fiind primatul existenţei sociale asupra conştiinţei sociale, concepţiile filozofice sînt *urmarea*, iar nu cauza poziţiilor pe care le iau filozofii în problematica social-umană. (Dacă sînt şi excepţii, ele nu cred că permit să se ceară istoriei filozofiei să fie mai exactă decît unele ştiinţe ale naturii. . .)

De problema metodologică se leagă şi chestiunea *aprecierii*. Nu putem să ocolim faptul că destul de mulţi filozofi au îmbinat, din diverse motive, uneori strict *biografice*, idei valoroase cu idei conservatoare (Hegel), idei ştiinţifice despre natură cu idei neştiinţifice despre societate (mai toţi filozofii pînă la Marx), previziuni social-umane geniale cu idei filozofice confuze (socialişti utopici, ca Fourier). Ideile sau măcar intuiţiile cu caracter materialist sau dialectic despre natură, conştiinţă, izvoarele cunoaşterii etc., fie ale oamenilor de ştiinţă, fie ale filozofilor, au constituit linia principală de dezvoltare progresivă a filozofiei. Dar tot atît de importante pentru oameni şi istoria gîndirii au fost şi toate acele idei (presimțiri, licăriri, uneori chiar sub înveliș religios) care au *conștientizat* năzuințele de transformare și modelare a societății și omului, exprimînd năzuințele maselor și ale celor ce li s-au alăturat. *Experiența originară* a umanității, care și-a conturat o tablă de valori, de norme și modele în societatea gentilică, avînd ca pivot echilibrul de drepturi și obligații între individ și comunitate, a fost decisivă pentru istoria socială și spirituală a omenirii. Gîndirea socială și filozofică ulterioară n-a putut să rămînă indiferentă la acea experiență și la acele modele originare, care au continuat să frămînte masele și spiritele generoase, reprezentînd nu o nostalgică visare despre ,,vîrsta de aur'' pierdută, ci dorința și lupta pentru dezalienarea omului. Și întrucît *viziunile despre lume* nu se reduc la *constatări* și *reflectări* ale unei realități *date*, ci se contopesc cu năzuința spre un anume *model social-uman*, concepțiile gnoseologice, ontologice, ideile despre cauzalitate, despre spațiu și timp, despre universul finit sau infinit etc. au fost și sînt, *în chip variabil*, pătrunse de *atitudini* valorizante, așa cum ,,omul total'' nu se reduce la intelect sau spirit pur, ci este saturat și finalizat de interese și modele, de necesități, dar și de valori. O istorie ,,dezumanizată'' a concepțiilor despre lume este astăzi un nonsens nu numai pentru marxiști, dar și pentru oricare om al epocii noastre, care trăiește acut opțiunea și angajarea. Această situație istorică ne cere să alegem între angajare sau indiferență, între voință constructivă și evaziune ; ea ne face să înțelegem și opțiunile din trecut : istoria filozofiei nu ne mai apare ca o pură filiație (sau chiar ciocnire !) între ,,idei'' despre natură, cunoaștere, diverse categorii etc., ci ca o înfruntare între *viziuni despre lume.* Actele istoriei ne arată că ideile moderne despre univers, de la Copernic pînă azi, despre caracterul înnăscut al ideilor sau despre rolul experienței, despre general și particular, despre menirea omului sau artei etc. n-au fost înțelese ca idei pure, ci trăite ca expresii ale unor viziuni despre lume, solidare cu problemele vitale, existențiale *și* axiologice ale diferitelor epoci. De aceea credem că metodologia marxistă trebuie să integreze ideile (despre univers sau categorii, despre îndoială sau dogmă, despre rolul rațiunii sau al experienței, al practicii sau al teoriei etc.) în istoria confruntării și înfruntării viziunilor despre lume.

---

[11] Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, Maspéro, Paris, 1969, p. 52 şi urm.
[12] *Ibidem*, p. 94.

STUDII DE ISTORIA ŞI TEORIA RELIGIILOR

ISTORIA RELIGIILOR DIN 1912 PÎNĂ ÎN ZILELE NOASTRE*

DE

MIRCEA ELIADE (S.U.A.)

Anul 1912 a fost un an important în studiul ştiinţific al religiei. În acest an Emile Durkheim a publicat lucrarea *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Formele elementare ale vieţii religioase), iar Wilhelm Schmidt a terminat primul volum al monumentalei sale scrieri *Der Ursprung der Gottesidee* (Originea ideii de Dumnezeu), care nu va fi încheiată decît patruzeci de ani mai tîrziu, ultimele două volume (11 şi 12) apărînd în 1954 şi 1955, după moartea autorului. Tot în 1912 publică Raffaele Pettazzoni importanta sa monografie despre *La Religione primitiva in Sardegna* (Religia primitivă în Sardinia), iar C.G. Jung lucrarea *Wandlungen und Symbole der Libido* (Transsubstanţieri şi simboluri ale libido-ului), în timp ce Freud făcea corecturile la *Totem und Tabu* (Totem şi tabu), care urma să apară sub formă de carte în anul următor.

Aceste lucrări ilustrează patru modalităţi diferite de studiu al religiei, nici una dintre ele cu adevărat nouă, şi anume : demersul sociologic, etnologic, psihologic şi istoric. Singurul demers potenţial nou, cel al fenomenologiei, nu va fi încercat decît zece ani mai tîrziu. Cu toate acestea, Freud, Jung, Durkheim şi Schmidt aplicau efectiv metode noi şi pretindeau a fi obţinut astfel rezultate mai durabile decît cele ale predecesorilor lor. Este semnificativ de relevat faptul că, în afară de Pettazzoni, nici unul din aceşti autori nu era istoric al religiilor. Teoriile lor vor juca totuşi un rol considerabil în viaţa culturală a deceniilor următoare. Deşi puţini istorici ai religiilor s-au bazat exclusiv pe lucrările lor, Freud, Jung, Durkheim şi Schmidt — şi mai cu

---

* În 1962, redactorii revistei ,,Journal of Bible and Religion" m-au invitat să prezint, în cel mult 7000 de cuvinte, o vedere de ansamblu asupra istoriei religiilor în ultimii 50 de ani. Deoarece alţi autori urmau să discute progresele realizate în studiul *Vechiului* şi *Noului Testament*, aceste părţi au fost excluse din expunerea mea. Pregătind prezentul volum (*The Quest*, The University of Chicago, Chicago, Illinois, U.S.A. 1969; apărut şi în versiunea franceză sub titlul *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard 1971) am revăzut şi completat textul, dar nu am schimbat nimic din planul original, deşi unele tendinţe manifestate în studiile biblice au fost direct legate de descoperiri făcute de istorici ai religiilor care lucrau în alte domenii.

Rev. filoz., **20**, *11*, p. 1275–1298, Bucureşti, 1973.

seamă primii doi — au contribuit mult la *Zeitgeist*-ul generației trecute, iar interpretările lor se bucură încă de un anumit prestigiu printre nespecialiști.

În elaborarea ipotezelor lor, toți acești autori aveau reacții, pozitive sau negative, față de influența predecesorilor lor imediați sau a contemporanilor lor. Cam pe la 1910—1912 cele două școli germane, astromitologică și panbabiloniană, erau în declin. Dintr-o producție destul de abundentă [1], singurele lucrări care vor păstra o anumită valoare pentru generațiile următoare au fost *Die allgemeine Mithologie und ihre ethnologische Grundlagen* (1910) de P. Ehrenreich și *Handbuch der Altorientalischen Geistes Kultur* (1913, ediția a II-a, 1929) de A. Jeremias. Cele mai importante contribuții la istoria religiilor, apărute în Germania între 1900 1912, sînt toate tributare, direct sau indirect, teoriei animismului a lui E. B. Tylor [2]. Totuși, contrar situației existente în ultimii 30 de ani anteriori, această teorie nu mai era universal acceptată. În 1900, R. R. Marett publicase articolul *Preanimistic Religion* [3], care avea să devină celebru și în care încerca să dovedească că primul stadiu al religiei nu era o credință universală în suflete, ci și un sentiment de *teroare misterioasă* și de *mirare* provocată de confruntarea cu o putere impersonală (*mana*). Numeroși savanți au acceptat și au elaborat această teorie, astfel încît această putere impersonală *mana* (sau *orenda*, *wakan* etc.) a devenit aproape un clișeu. Trebuie dealtfel subliniat că, în pofida criticilor formulate de etnologi cu competență [4], se mai consideră și azi în multe cercuri că această *mana* reprezintă primul stadiu al religiei.

Cît despre J. G. Frazer, el propusese, în celebra sa carte *Golden Bough* (ediția a 2-a, 1900), o altă ipoteză preanimistă chemată să aibă o mare popularitate. Acest erudit pornea de la ipoteza potrivit căreia, în istoria speciei umane, magia precedase religia. În aceeași lucrare, Frazer adopta concepția lui W. Mannhardt cu privire la spiritele grîului și dezvolta o bogată morfologie a zeilor vegetației care mor și renasc. Cu toate defectele sale, datorate în primul rînd puținei importanțe pe care o dădea Frazer stratificației culturale [5], adică istoriei, opera sa *Golden Bough* avea să devină o lucrare clasică și să exercite o influență considerabilă asupra unui mare număr de savanți aparținînd unor multiple discipline. Deși mai puțin populară, *Totemism and Exogamy* (4 vol., 1910)[6] este tot atît de importantă şi, fără ea, e greu să ne imaginăm că Freud ar fi putut să scrie *Totem und Tabu.*

---

[1] Mai mult de o sută de volume și articole publicate în vreo 15 ani. Asupra acestor școli, Cf. Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories* (tradus din germană de către H. J. Rose, New York, 1931), p. 91—102.

[2] Ca, de exemplu, A. Dietrich, *Mutter Erde* (Leipzig, 1905); L. von Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rig Veda* (Leipzig, 1908); W. Bousset, *Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte* (Halle, 1903); și W. Wundt, *Mythus und Religion* (3 vol. Leipzig, 1905—1909).

[3] In *Folklore*, 1900, 162—182; reluat în *The Threshold of Religion* (Londra, 1909), p. 1—32.

[4] Cf. P. Radin, *Religion of the North American Indians*, „Journal of American Folk-Lore", 27 (1914): 335—373, îndeosebi p. 344 sq.; Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, p. 160—165; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), p. 30—33.

[5] Pentru o critică a teoriilor lui Frazer, cf. Robert H. Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924), p. 137—147; Lowie, *The History of Ethnological Theory* (New York, 1937), p. 101—104; Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, p. 123—124; Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 312—313. Theodor H. Gaster, în cuvîntul său introductiv la *The New Golden Bough* (New York, 1959), p. XVI—XX, a rezumat principalele puncte în care concepțiile lui Frazer au fost criticate sau modificate. Vezi și discuția între Edmund Leach și I. C. Jarvie, *Frazer and Malinowski*, „Current Anthropology", 7 (1966), p. 560—575.

Durkheim, Freud şi Jung au adoptat şi elaborat din nou ipotezele preanimiste cu privire la *mana* şi la prioritatea magiei, insistînd asupra importanţei totemismului care, pentru primii doi, reprezenta manifestarea iniţială a vieţii religioase. Singurul care a respins toate teoriile general admise în epoca sa — atît animismul lui Tylor, cît şi preanimismul, totemismul şi zeii vegetaţiei — a fost Wilhelm Schmidt, care refuza să vadă, în aceste forme religioase, sursa religiei sau a experienţei religioase celei mai primitive. Cum vom vedea mai departe, Schmidt considera că forma cea mai arhaică a vieţii religioase era credinţa într-un Mare Zeu. El era de asemenea convins că îşi poate demonstra teza, din punct de vedere istoric, datorită unei noi discipline, etnologia istorică.

DEMERSURILE SOCIOLOGICE

Pentru Durkheim, religia era proiectarea experienţei sociale. Studiind aborigenii australieni, el remarcase că totemul simbolizează în acelaşi timp şi sacrul şi clanul. De aici el a tras concluzia că sacrul (sau „Zeul") şi grupul social nu erau decît unul şi acelaşi lucru. Explicarea naturii şi a originii religiei propusă de Durkheim a fost violent criticată de cîţiva etnologi eminenţi. Astfel, A. A. Goldenweiser a relevat că triburile cele mai simple nu aveau nici clanuri, nici totemuri. Atunci de unde deriva religia popoarelor netotemiste? În plus, Durkheim considera entuziasmul colectiv ca origine a sentimentului religios, atmosfera ritualului australian fiind, după părerea sa, un exemplu grăitor; dar atunci, întreba Goldenweiser, dacă într-adevăr adunarea însăşi ar fi cea care ar da naştere sentimentului religios, cum se face că dansurile laice ale indienilor din America de Nord nu s-au transformat în manifestări religioase [7]? Wilhelm Schmidt a criticat, în ce-l priveşte, faptul că Durkheim şi-a limitat informaţia la populaţiile din centrul Australiei, mai ales la indienii Arunta, ignorîndu-i pe australienii din regiunile sud-estice care reprezentau totuşi un nivel mai vechi şi ignoră totemismul [8]. Obiecţii tot atît de serioase au fost ridicate de Robert Lowie [9].

Cu toate aceste critici, *Les formes élémentaires* au continuat să se bucure de un anumit prestigiu în Franţa, datorat cu deosebire faptului că Durkheim era fondatorul şcolii franceze de sociologie şi editorul revistei „L'Année sociologique". Deşi Durkheim identifica religia cu societatea, *Les formes élémentaires* nu reprezentau propriu-zis o contribuţie la sociologia religiei. Totuşi, mai tîrziu, cîţiva dintre cei mai străluciţi elevi ai lui Durkheim au publicat lucrări importante în acest domeniu. Trebuie menţionată cu deosebire interpretarea religiei Chinei antice dată de Marcel Granet [10], ca şi studiile lui L. Gernet asupra instituţiilor religioase greceşti [11].

---

[6] Frazer publicase prima sa contribuţie într-o mică lucrare *Totemism* (Edimburg, 1887), urmată de două articole importante, *The Origin of Totemism*, „Fortnightly Review" (aprilie-mai 1899), şi *The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines*, *ibid.*, (iulie-septembrie 1905).

[7] A. A. Goldenweiser, *Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion*, „Journal of Philosophy", *Psychology and Scientific Method*, 14 (1917): 113—124; *Early Civilization* (New York, 1922), p. 360 sq.; *History, Psychology and Culture* (New York, 1933), p. 373.

[8] Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, p. 115 sq.

[9] Lowie, *Primitive Religion*, p. 153 sq.; *The History of Ethnological Theory*, p. 197 sq.

Cît despre Lucien Lévy Bruhl, poziţia sa este mai deosebită [12]. Filozof prin vocaţie şi prin formaţie, el a devenit celebru prin conceptul său de „mentalitate primitivă". Lévy Bruhl socotea că „primitivul" era angajat într-un fel de *participare mistică* la lumea înconjurătoare şi că, din această cauză, era incapabil de a gîndi corect. Lévy Bruhl credea că înţelegerea acestui tip de mentalitate prelogică va ajuta pe savantul modern să prindă semnificaţia şi funcţia simbolurilor, a miturilor şi, în ultimă analiză, a religiilor primitive şi arhaice. Ipoteza mentalităţii prelogice a avut un mare succes. Deşi niciodată acceptată de către etnologi [13], ea a făcut obiectul unor discuţii pasionate din partea psihologilor şi filozofilor. C. G. Jung credea a fi găsit în participarea mistică una din dovezile existenţei unui inconştient colectiv. Totuşi, în ultimii ani ai vieţii sale, Lévy-Bruhl şi-a reexaminat ipoteza şi, în cele din urmă, a respins-o. El a murit fără să aibă ocazia de a prezenta noile sale concepţii asupra acestei probleme (*Carnetele* sale au fost publicate după moartea sa de către M. Leenhardt, în 1948). Deşi fundate pe o ipoteză greşită, primele opere ale lui Lévy-Bruhl nu au fost lipsite de merite, căci au contribuit să stîrnească interesul pentru creaţiile spirituale ale societăţilor arhaice.

Influenţa lui Marcel Mauss, unul dintre cei mai eruditi şi cei mai modeşti savanţi ai timpului său, a fost mai puţin evidentă, însă mai profundă şi mai întinsă. Articolele sale asupra sacrificiului, asupra magiei şi asupra darului ca formă elementară de schimb se numără printre scrierile clasice de antropologie [14]. Din nefericire el nu şi-a terminat un *opus magnum*, un tratat de etnologie considerată ca ştiinţa *faptului social total*, însă învăţătura şi exemplul său au influenţat un mare număr de istorici francezi ai religiilor. Citez, între alţii, pe Georges Dumézil şi pe Maurice Leenhardt. *Do Kamo*, publicat de acesta din urmă, reprezintă una din cele mai vii şi stimulante contribuţii la înţelegerea mitului şi ritualului la primitivi [15].

Nu trebuie să uităm nici operele africaniştilor francezi şi îndeosebi pe acelea ale lui Marcel Griaule şi ale discipolilor săi [16]. Într-o carte pasionantă, *Dieu d'eau* (1948), Griaule prezenta tradiția mitologică ezoterică a dogonilor. Această carte a avut consecințe considerabile pentru reevaluarea „religiilor primitive", căci dezvăluia o surprinzătoare aptitudine a dogonilor pentru speculația sistematică, iar nu elucubrațiile puerile care ar fi fost de așteptat de la o „mentalitate prelogică". Ea mai dezvăluia, de asemenea, imperfecțiunea informației noastre cu privire la gîndirea religioasă *veritabilă* a primitivilor ; dogonii nu comunicaseră, într-adevăr, doctrina lor ezoterică lui Griaule decît după ce acesta stătuse în repetate rînduri la ei, și chiar și atunci numai în urma unor circumstanțe favorabile. Avem deci dreptul, după *Dieu d'eau*, să bănuim că cea mai mare parte a lucrărilor tratînd despre „religiile primitive" nu prezintă și nu interpretează decît, și în mod aproape exclusiv, aspectele exterioare, deci cele mai puțin interesante ale acestor religii.

---

[10] *La Religion des Chinois* (Paris, 1922); *Danses et légendes de la Chine ancienne* (2 vol., Paris, 1926); *La Civilisation chinoise* (Paris, 1929); şi *La Pensée chinoise* (Paris, 1934).

[11] Cf. L. Gernet şi A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion* (Paris, 1932).

[12] Lévy Bruhl a prezentat ipoteza sa asupra existenţei unei „mentalităţi prelogice" în *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, 1910) şi în *La Mentalité primitive* (Paris, 1922). Totuşi, unele din operele sale ulterioare nu sînt mai puţin importante pentru istoricul religiilor; cf. îndeosebi *L'Ame primitive* (Paris, 1927); *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (Paris, 1931); şi *La Mythologie primitive* (Paris, 1935).

[13] Cf. W. Schmidt, în „Anthropos", 7(1912): 268—269; O. Leroy, *La raison primitive* (Paris, 1927), p. 47 sq.; Raoul Allier, *Le Non-civilisé et nous* (Paris, 1927); R. Thurnwald, în „Deutsche Literaturzeitung" (1928), p. 486—494; Goldenweiser, *Early Civilization*, p. 380—389; şi Lowie, *The History of Ethnological Theory*, p. 216—221. Vezi şi E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford, 1965), p. 78—99.

[14] Cea mai mare parte din aceste studii au fost reluate într-o operă postumă, *Sociologie et anthropologie* (Paris, 1950), publicată cu o importantă introducere semnată de Claude Lévi-Strauss.

[15] Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (Paris, 1947).

[16] Vezi, printre altele, M. Griaule, *Dieu d'eau*; *entretiens avec Ogotemmêli* (Paris, 1948); G. Dieterlen, *Essai sur la religion bambara* (Paris, 1951); cf. şi E. Michael Mendelson, *Some Present Trends of Social Anthropology in France*, „The British Journal of Sociology", 9 (1958): 251—270.

Alți etnologi francezi au adus contribuții importante la înțelegerea vieții religioase a societăților inculte. Trebuie citate studiile lui Alfred Métraux asupra religiilor sud-americane și haitiene, monografiile lui Georges Balandier cu privire la sociologia africană și, mai cu deosebire, lucrările lui Claude Lévi-Strauss asupra totemismului, structurii mitului și operațiilor „gîndirii sălbatice" în general, opere care se bucură de o largă și crescîndă popularitate. De fapt, Lévi-Strauss este singurul care a știut să recucerească interesul publicului cultivat pentru „primitivi", același interes pe care Lévy-Bruhl știuse să-l stîrnească acum cinzeci de ani [17].

Impactul sociologiei religiei *stricto sensu* — adică, așa cum o înțelegeau Max Weber și Ernst Troeltsch, de pildă, — s-a făcut simțit paralel cu influența lui Durkheim ; el a fost resimțit mai întîi în Germania și nu a atins Statele Unite și America de Sud decît după al doilea război mondial. În sensul său propriu, sociologia religiei a pătruns mai tîrziu în Franța, însă a cunoscut, imediat după sfîrșitul ultimului război, o dezvoltare rapidă ; e de ajuns să menționăm aici pe Gabriel Le Bras și grupul tinerilor cercetători care publică „Les archives de sociologie des religions" [18]. În Statele Unite, Talcott Parsons [19], J. Milton Yinger [20] și Joachim Wach au adus importante contribuții. Wach a publicat *Einführung in die Religionssoziologie* în 1931, și opera sa capitală, *Sociology of Religion*, 13 ani mai tîrziu [21].

---

[17] Alfred Métraux, *Le Vaudou haitien* (Paris, 1958) și *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* (Paris, 1967) ; G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (Paris, 1955) ; C. Lévi-Strauss, *Totémisme aujourd'hui* (Paris, 1962) ; *La Pensée sauvage* (Paris, 1962) ; *Le cru et le cuit* (Paris, 1964).

[18] Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse* (2 vol. Paris, 1955—1956) ; „Archives de sociologie des religions", 1 (ianuarie-iunie 1956) și 13 (ianuarie-iunie 1962) ; Vezi și *Sociologie des religions. Tendances actuelles de la recherche et bibliographies* (Paris, UNESSCO, 1956) ; „Current Sociology", 5 :1.

[19] Talcott Parsons, *The Theoretical Development of the Sociology of Religion*, „Journal of the History of Ideas" (1944) : 176—190 ; *Essays in Sociological Theory Pure and Applied* (Glencoe, Illinois, 1949).

[20] J. Milton Yinger, *Present Status of the Sociology of Religion*, „Journal of Religion", 31(1951) : 194—210 ; *Religion, Society and the Individual*: *An Introduction to the Sociology of Religion* (New York, 1957).

[21] Despre Joachim Wach, vezi Joseph M. Kitagawa, *Joachim Wach et la sociologie de la religion*, „Archives de sociologie des religions", 1 (ianuarie-iunie 1956) ; 25—40 ; Henri Desroche, *Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach*, *ibid*, p. 41—63 ; introducerea de J. M. Kitagawa (*Life and Thought of Joachim Wach*) la opera postumă a lui Wach, *The comparative Study of Religions* (New York, 1958), p. XIII—XLVII. Vezi și o bibliografie a lui Wach in „Archives de sociologie des religions", 1 (1956) : 64—69.

Poziţia metodologică adoptată de Wach prezintă un interes deosebit pentru tema noastră. El era în esenţă istoric al religiilor sau, mai precis, specialist în *Religionswissenschaft* (Ştiinţa religiei) din care sociologia religiei nu constituia pentru el decît o ramură (împreună cu istoria religiilor şi cu fenomenologia şi psihologia religiei). Wach s-a străduit toată viaţa să rezolve problema hermeneuticii, iar lucrarea sa în trei volume intitulată *Das Verstehen* (1926—1933) rămîne opera de bază cu privire la acest subiect. Wach a resimţit necesitatea de a lua foarte serios în consideraţie condiţionarea socială a vieţii religioase, ca şi contextul social al diferitelor expresii religioase. El respingea însă concepţia extremistă potrivit căreia viaţa religioasă nu ar fi decît epifenomen al structurii sociale. El s-a străduit să stîrnească interesul sociologilor religiei pentru *Religionswissenschaft*, însă fără prea mult succes, căci cei mai mulţi dintre aceşti specialişti, cu deosebire în lumea anglo-saxonă, aveau tendinţa să creadă că mijloacele lor le erau suficiente pentru a clarifica structurile şi evenimentele religioase. Această atitudine poate fi înţeleasă, într-o anumită măsură, căci fiecare ramură a cunoaşterii tinde să acopere cît mai mult teren posibil. În afară de aceasta, dezvoltarea considerabilă a ştiinţelor sociale în decursul ultimilor cincizeci de ani, mai de grabă încurajează atitudinea independentă a sociologului religiei, deoarece sociologia religiei pare oarecum mai „ştiinţifică” şi mai utilă, cel puţin în contextul civilizaţiei occidentale, decît alte ramuri ale acelei *Religionswissenschaft*.

Oricum însă, sociologia religiei a adus şi continuă să aducă importante contribuţii la ştiinţa generală a religiilor. Documentele sociologice îl ajută pe savant să înţeleagă contextul viu al documentelor sale şi îl apără de tentaţia de a se deda la interpretări abstracte cu privire la religie. De fapt, nu există fapt religios „pur”; faptul religios este întotdeauna şi un fapt istoric, sociologic, cultural şi psihologic, pentru a nu menţiona decît cele mai importante din aspectele sale. Chiar dacă istoricul religiilor nu insistă întotdeauna asupra acestei multiplicităţi de semnificaţii, se presupune că el se concentrează cu precădere asupra semnificaţiei religioase a documentelor sale. Confuzia începe atunci cînd *numai un* singur aspect al vieţii religioase este acceptat ca fiind esenţial şi semnificativ şi cînd celelalte aspecte sau funcţii sînt considerate ca secundare sau chiar iluzorii. O metodă reducţionistă de acest gen a fost aplicată de Durkheim şi de alţi sociologi ai religiei. Iar Freud a dat dovadă de un reducţionism încă mai radical în opera sa *Totem und Tabu*.

PSIHOLOGIA ADÎNCURILOR ŞI ISTORIA RELIGIILOR

Pentru Freud, la originea religiei, ca dealtfel a restului societăţii şi a culturii omeneşti în general, se află un omor primordial. Freud a acceptat concepţia lui Atkinson potrivit căreia comunităţile cele mai primitive erau formate „dintr-un mascul adult şi un anumit număr de femele şi masculi tineri, aceştia din urmă fiind alungaţi de şeful grupului cînd deveneau destul de maturi pentru a-i stîrni gelozia”[22]. În cele din urmă, după

---

[22] A. L. Kroeber, *Totem and Taboo: An Ethnological Psycho-analysis*, „American Anthropologist”, 22 (1920): 48—55, citat de W. Schmidt în *Origin and Growth of Religion*, p. 110.

Freud, fiii alungați și-au omorît tatăl, l-au mîncat și și-au însușit femelele. Freud scrie : ,,Că au mîncat cadavrul tatălui lor, nu e nimic surprinzător în aceasta, deoarece este vorba de sălbatici canibali... Masa totemică, care este poate prima sărbătoare a omenirii, ar fi reproducerea și un fel de sărbătorire comemorativă a acestui act memorabil și criminal care a servit drept punct de plecare atîtor lucruri : organizații sociale, restricții morale, religii'' [23]. După cum subliniază Wilhelm Schmidt, Freud ,,pretinde că Dumnezeu nu este nici mai mult, nici mai puțin, decît sublimarea tatălui fizic al ființelor omenești ; de unde, în sacrificiul totemic, Dumnezeu însuși este omorît și sacrificat. Acest omor al dumnezeului-tată este anticul păcat originar al omenirii. Această vinovăție prin sînge este răscumpărată prin moartea sîngeroasă a lui Hristos'' [24].

Interpretarea religiei dată de Freud a fost criticată în multe rînduri și pe de-a întregul respinsă de etnologi, de la W. H. Rivers și F. Boas la A. L. Kroeber, B. Malinowski și W. Schmidt [25]. Rezumînd cele mai importante obiecții etnologice față de reconstituirile extravagante propuse în *Totem und Tabu*, Schmidt observă : 1) că totemismul nu se află la începutul religiei ; 2) că el nu este universal și că nu toate popoarele au trecut printr-o fază totemică ; 3) că Frazer dovedise deja că dintre sute de triburi totemiste, numai *patru* cunoșteau un rit apropiat de ceremonia omorului și de consumarea ,,totemului-Dumnezeu'' (rit considerat de Freud ca fiind un element mereu prezent în totemism) și că, în plus, acest rit nu are nimic comun cu originea sacrificiului, deoarece totemismul este inexistent în culturile cele mai vechi ; 4) că ,,populațiile pretotemice ignoră canibalismul și că paricidul ar fi, la acestea, o pură imposibilitate, atît sub raport psihologic, cît și sociologic și moral'' ; și 5) că ,,forma familiei pretotemice, și deci a celei mai vechi familii omenești despre care putem spera să cunoaștem ceva datorită etnologiei, nu este nici promiscuitatea generală, nici căsătoria de grup, deoarece nici una, nici cealaltă, nu au existat vreodată, dacă trebuie să credem verdictul celor mai mari etnologi'' [26].

Freud nu a ținut seama de aceste obiecții, însă, din cînd în cînd, anumiți discipoli ai săi au încercat să respingă părerile lui Kroeber și Malinowski, iar unii psihanaliști avînd o formație de antropologi au propus noi argumente etnologice [27]. Nu este necesar să examinăm această discuție. Pentru a judeca în mod valabil contribuția lui Freud la înțelegerea religiei trebuie să distingem între principala sa descoperire, adică elaborarea unei teorii a inconștientului și punerea la punct a psihanalizei, și concepțiile sale teoretice asupra originii și structurii vieții religioase. Cu excepția psihanaliştilor şi a unor diletanţi entuziaşti, lumea ştiinţifică nu a acceptat teoria prezentată în *Totem und Tabu*. Totuşi, elaborarea de către Freud a unei teorii a inconştientului a încurajat studiul simbolurilor şi al miturilor; ea este parţial responsabilă de interesul modern faţă de religii şi de mitologiile arhaice şi orientale. Istoricul religiilor trebuie să fie cu deosebire recunoscător lui Freud, pentru faptul de a fi demonstrat că imaginile şi simbolurile îşi comunică „mesajul" chiar dacă individul nu are cunoştinţă de el. Istoricul este liber acum să-şi conducă opera hermeneutică pe un simbol, fără să trebuiască să se întrebe cîţi dintre indivizii unei societăţi date, într-un moment istoric dat, înţelegeau toate semnificaţiile şi implicaţiile acestui simbol.

---

[23] S. Freud, *Totem et tabou* (tradus din limba germană de S. Jankélévitch, Paris, 1951), p. 195–196.

[24] Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, p. 112.

[25] Vezi W. H. River, *The Symbolism of Rebirth*, ,,Folk-Lore'', 33 (1922) : 14–23 ; F. Boas, *The Methods of Ethnology*, ,,American Anthropologist'', 12(1920) : 311 sq. ; B. Malinoski, *Sex Repression and Savage Society* (Londra, 1927).

[26] Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, p. 112–115. E. Volhard a demonstrat că fenomenul canibalismului este destul de tîrziu în timp ; cf. *Der Kannibalismus* (Stuttgart, 1939).

[27] Cf. Benjamin Nelson, *Social Science, Utopian Mythos, and the Oedipus Complex*, ,,Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review'', 45(1958) : 120–126 ; Meyer Fortes, *Malinowski and Freud*, *Ibid.*, p. 127–145.

Pentru istoricul religiilor, reducţionismul lui Freud este o sfidare, un stimulent în plus. Îl obligă să scormonească adîncurile *psiché*-ului şi să ia în consideraţie presupoziţiile şi contextul psihologic al manifestărilor religioase. Se poate chiar spune că reducţionismul lui Freud a obligat pe istoricul religiilor să facă o distincţie şi mai netă între ceea ce s-ar putea numi „embriologia spirituală" şi „morfologia spirituală". Descoperirile lui Freud au avut repercusiuni atît de însemnate asupra lumii moderne, încît un oarecare timp, convertiţii entuziaşti nu au mai considerat valorile spirituale şi formele culturale decît din punctul de vedere embriologic. A devenit însă evident că starea embrionară nu explica modul de a fi al adultului; într-adevăr, embrionul nu îşi capătă semnificaţia decît în măsura în care este pus în relaţie şi în comparaţie cu adultul. Nu fetusul „explică" pe om, deoarece modul de a fi specific al omului în lume se constituie tocmai în măsura în care nu se mai bucură de o existenţă fetală [28].

Publicarea lucrării *Wandlungen und Symbole der Libido* de către C. G. Jung a vestit separaţia lui de Freud. Spre deosebire de Freud, Jung era impresionat de prezenţa unor forţe transpersonale, universale, în adîncurile *psiché*-ului. Îndeosebi similitudinile izbitoare între mituri, simbolurile şi figuri mitologice ale unor popoare şi ale unor civilizaţii foarte îndepărtate unele de altele au incitat pe Jung să postuleze existenţa unui inconştient colectiv. El a remarcat că conţinuturile acestui inconştient colectiv se manifestau în ceea ce el a numit „arhetipuri". Jung a propus numeroase definiţii ale arhetipului, una din ultimele fiind aceea de „structură a comportamentului" sau de tendinţă făcînd parte din natura omenească. Pentru el, arhetipul cel mai important era acela al Sinelui, acest din urmă concept acoperind noţiunea de totalitate a omului. Jung credea că, în orice cultură, omul tinde — prin ceea ce el numea procesul de individuare — la realizarea Sinelui. După el, simbolul Sinelui în civilizaţia occidentală era Hristos şi realizarea Sinelui, izbăvirea. Spre deosebire de Freud, care dispreţuia religia, Jung era convins că experienţa religioasă are o semnificaţie şi un scop[29] şi că nu trebuie deci să ne dezbărăm de ea prin mijlocirea unei explicații reducționiste. El a insistat și asupra ambivalenței figurilor religioase în inconștient (să ne amintim că Rudolf Otto dădea o importanță asemănătoare ambivalenței în descrierea fenomenelor numinoase). În afară de aceasta, Jung a studiat cu grijă religiile arhaice și orientale, iar contribuțiile sale au stimulat cercetările multor istorici ai religiilor [30].

---

[28] M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères* (Paris, 1957), p. 162 sq.

[29] Principalele scrieri ale lui Jung despre religie au fost grupate în volumul 11 din *Operele complete* ale lui C. G. Jung: *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion* (Zürich, 1963). Vezi şi *Psychologie und Alchemie* (ediţia 11-a, Zürich, 1952); *Gestaltungen des Unbewußten* (Zürich, 1950); *Symbolik des Geistes* (Zürich, 1953); *Von den Wurzeln des Bewußtseins* (Zürich, 1954); *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte* (Zürich, 1951). Despre interpretarea religiei de Jung, cf. Ira Progoff, *Jung's Psychology and its Social Meaning* (New York, 1953); R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung* (Paris, 1955); şi Victor White, *Soul and Psyche* (Londra, 1960).

RUDOLF OTTO

Deși nu a fost opera unui psiholog, celebrul *Das Heilige* (1917) al lui Rudolf Otto ar putea fi menționat în acest context. Cu o mare subtilitate psihologică, Otto a descris și analizat diferitele modalități ale experienței numinoase. Terminologia sa — *mysterium tremendum, majestas, mysterium fascinans* etc. — a devenit o parte integrantă a vocabularului curent. În *Das Heilige* Otto a insistat aproape exclusiv asupra caracterului irațional al experienței religioase. Datorită marii popularități a acestei cărți, există uneori tendința de a-l considera pe Otto ca pe un „emoționalist" — ca pe un descendent direct al lui Schleiermacher. Însă operele lui Otto sînt mai complexe și ar fi preferabil să-l privim ca pe un filozof al religiei care lucrează nemijlocit cu documentele istoriei religiilor și ale misticismului.

Otto a avut o influență mai durabilă asupra publicului cultivat din Occident, în special asupra celui german, decît asupra istoricilor religiilor propriu-ziși sau asupra teologilor. El nu a abordat problema mitului și a gîndirii mitice care avea să stîrnească un interes considerabil după cel de-al doilea război mondial. Poate că din această cauză analizele sale, dealtfel admirabile, cu privire la diferitele „universuri religioase" par incomplete. Dar Otto mai este important și pentru alte motive : el a arătat în ce sens istoria religiilor ar putea juca un rol în reînnoirea culturii occidentale contemporane. El compara „medierea" între rațional și irațional realizată de către De Wette în teologia sa, cu strădiunțele lui Clement din Alexandria și ale lui Origen de a reconcilia filozofia păgînă cu revelația creștină. Este foarte probabil că Otto își atribuia în mod tacit un rol similar, acela de mediator între *revelatio generalis* și *revelatio specialis*, între gîndirea religioasă indo-ariană și semitică, între tipurile oriental și occidental ale misticismului [31].

DE LA *DER URSPRUNG DER GOTTESIDEE* LA ANTROPOLOGIA SOCIALĂ

Cînd a fost terminată, în 1955, un an după moartea autorului, *Der Ursprung der Gottesidee* de Wilhelm Schmidt număra mai bine de 11000 pagini ! Nu este deci de mirare că puțini istorici ai religiilor au citit acest enorm tratat. Cu toate excesele sale polemice (mai ales în primul volum) şi tendinţele sale apologetice, *Der Ursprung der Gottesidee* este o operă magistrală. Orice am gîndi despre teoriile lui Schmidt asupra originii şi dezvoltării religiei, sîntem nevoiţi să admirăm formidabila sa cultură şi prodigioasa sa energie. Wilhelm Schmidt a fost fără îndoială unul din cei mai mari lingvişti şi etnologi ai acestui secol.

---

[30] Cităm între alții pe Heinrich Zimmer,Karl Kerény, Joseph Campbell și Henry Corbin. Cf. și Erich Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins* (Zürich, 1949) și *Die Grosse Mutter* (Zürich, 1956).

[31] Extraordinarul succes al lui *Das Heilige* (*Le Sacré*, traducere franceză de A. Jundt, Paris, 1949) a făcut să se uite oarecum cele două cărți importante ale sale, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident* (tradus din germană de J. Gouillard, Paris, 1951) și *Reich Gottes und Menschensohn* (ediția 2-a, Munich, 1940).

Schmidt a fost puternic impresionat de faptul că Andrew Lang a descoperit Mari Zei printre populaţiile cele mai primitive, şi a fost la fel de surprins de inconsecvenţele metodologice ale acestui strălucit savant scoţian. Schmidt a înţeles că nu putea răspunde la o chestiune atît de decisivă ca aceea a originii noţiunii de Dumnezeu, fără a se folosi mai întîi o metodă istorică solidă care să-i permită să distingă şi să clarifice stratificările culturale în societăţile zise primitive. Schmidt a reacţionat energic împotriva demersurilor anistorice ale lui Tylor, Frazer, Durkheim şi ale majorităţii antropologilor. A fost printre primii care au înţeles importanţa etnologiei istorice a lui Graebner şi, în special, a noţiunii de arie sau de ciclu cultural (*Kulturkreis*). Stratificarea istorică i-a permis să deosebească tradiţiile arhaice, chiar ,,primordiale", de dezvoltările şi influenţele ulterioare. În cazul Australiei, de exemplu. Schmidt a încercat să demonstreze că credinţa într-un Mare Zeu este atestată la cele mai vechi nivele, în timp ce totemismul nu caracterizează decît triburile mai tinere din punct de vedere cultural. Etnologia istorică consideră triburile din sud-estul Australiei, pigmeii, anumite triburi din nordul Asiei şi din America, precum şi pe fuegieni, ca vestigii ale celor mai vechi civilizaţii. Schmidt credea că pornind de la aceste fosile vii s-ar putea reconstitui religia primordială. Pentru el, această *Urreligion* (religie originară) consta din credinţa într-un Mare Zeu etern, creator omniscient, binefăcător şi presupus a trăi în cer. Concluzia lui Schmidt a fost că la început a existat peste tot un fel de monoteism primordial (*Urmonotheismus*), însă dezvoltarea ulterioară a societăţii omeneşti a înjosit şi, în multe cazuri, a şters credinţele originare.

Robert H. Lowie, Paul Radin şi alţi etnologi au autentificat, după aceea, existenţa unei credinţe în fiinţe supreme la popoarele cele mai arhaice [32]. Dimpotrivă, ceea ce nu poate fi acceptat în reconstituirea făcută de Schmidt, este demersul său exclusiv raţionalist. Schmidt pretindea, de fapt, că ceea ce făcuse pe primitivi să descopere noţiunea de Dumnezeu a fost căutarea logică a unei cauze. El neglija faptul evident că religia este un fenomen foarte complex, că ea este înainte de toate o experienţă *sui generis* iscată de întîlnirea omului cu sacrul. Schmidt înclina să creadă că toate elementele iraţionale se datorau ,,degenerării religiei primordiale autentice". În realitate, nu avem nici un mijloc de a studia această ,,religie primordială". Documentele noastre cele mai vechi sînt relativ recente; ele nu ne duc mai departe de paleolitic şi ignorăm totul cu privire la ceea ce a putut gîndi omul prelitic în decursul a sute şi sute de mii de ani de existenţă. Este adevărat că credinţa în nişte fiinţe supreme pare a fi o caracteristică a celor mai vechi culturi, dar găsim şi alte elemente religioase în aceste culturi; de aceea, este mai sigur ca în inventarul cunoştinţelor noastre despre trecutul cel mai îndepărtat, să pornim de la ipoteza că viaţa religioasă a fost, dintru început, destul de complexă şi că concepţii „înalte" au coexistat cu forme „inferioare" de cult şi de credinţă.

---

[32] Cf. R. H. Lowie, *Primitive Religion*, p. VI, 122 sq.; P. Radin, *Monotheism Among Primitive People* (New York, 1924); şi A. W. Nieuwenhuis, *Der Mensch in der Werkelijkheid, zijne Kenleer in denheidenschen Godsdienst* (Leyde, 1920).

Concepţiile lui Schmidt au fost corectate de colaboratorii şi elevii săi [33]. Paul Schebesta, Martin Gusinde şi M. Vanoverbergh au adus importante contribuţii la cunoaşterea religiilor arhaice [34]. În generaţia următoare a şcolii din Viena, trebuie să menţionăm pe Joseph Haeckel, Cristoph von Fürer-Haimendorf, Alexander Slawik şi Karl Jettmar [35].

Mulţi alţi etnologi de orientări diverse au încercat să reconstituie începuturile şi dezvoltarea religiei. K. Th. Preuss a postulat o fază preanimistă din care ar fi derivat, după el, atît magia cît şi ideea de Mare Zeu [36]. Pentru R. Thurnwald credinţa în caracterul sacru al animalelor („theriomism") ar fi generală în culturile aflate în stadiul culegerii, totemismul ar corespunde culturilor bazate pe vînătoare, personificarea divinităţilor (în animism, demonism etc.) ar caracteriza pe primii agricultori, în timp ce credinţa într-un Mare Zeu ar fi specifică popoarelor pastorale [37]. A. E. Jensen a pus noţiunile de Dumnezeu creator celest şi stăpîn al animalelor în corelaţie cu primele culturi de vînători, iar apariţia divinităţilor de tipul *dema* şi a mitologiilor lor dramatice, cu paleo-cultivatorii. După el, în culturile superioare aceste *dema* se transformă pentru a deveni zeii diverselor politeisme. Trebuie adăugat că operele lui Jensen sînt de cea mai mare valoare, în special prin analizele lor pătrunzătoare asupra lumii mitice a primilor cultivatori [38].

Mai avem, de asemenea, despre viaţa religioasă a diferitelor populaţii arhaice, importante lucrări datorate unor etnologi germani şi austrieci, dar care totuşi nu iau parte la dezbaterea asupra originii şi dezvoltării religiei primitive. Menţionăm aici unele scrieri ale lui L. Frobenius şi H. Baumann despre religiile şi mitologiile africane, monografia lui W. E. Mühlmann cu privire la populaţia Arioi din Polinesia, precum şi strălucitele lucrări ale lui Werner Müller despre religiile aborigenilor din America de Nord. A. Friedrich merită o menţiune specială, deoarece a făcut operă de pionierat cu studiul său despre religiile primilor vînători, studiu care a deschis calea unei noi direcţii de cercetare [39].

---

[33] Cf. Wilhelm Koppers, *Primitive Man and his World Picture* (New York, 1952); Joseph Haeckel, *Prof. Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des vorkolumbischen Amerika*, „Saeculum", 7 (1956) : 1—39, *Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie*, în *Die Wiener Schule der Völkerkunde Festschrift* (Viena, 1956), p. 17—90, şi *Zur gegenwärtigen Forschungssituation der Wiener Schule der Ethnologie*, în *Beiträge Oesterreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit* (Viena, 1959), p. 127—147. Vezi şi observaţiile critice ale lui Rudolf Rahmann despre aprecierea asupra Şcolii vieneze („*Wiener Schule*") formulată de Haekel, în „Anthropos", 54 (1959) : 1002—6, de asemenea răspunsul lui Haekel şi replica lui Rahmann în *ibid.*, 56 (1961) : 274—276, 277—278. În legătură cu *Urmonotheismus*-ul lui Schmidt, vezi şi criticile lui W. E. Mühlmann, *Das Problem des Urmonotheismus*, „Theologische Literaturzeitung", 78 (1953) : col. 705 sq., şi replica lui Paul Schebesta în „Anthropos", 49 (1954) : 689 sq. Vezi şi R. Petazzoni, *Das Ende des Urmonotheismus*, „Numen", 5(1958) : 161—163.

[34] Cf. îndeosebi P. Schebesta, *Die Negrito Asiens*, vol. 2, partea 2-a : *Religion und Mythologie* (Mödling, 1957) ; M. Gusinde, *Die Feuerland Indianer* (2 vol. Mödling, 1931 şi 1937).

[35] Vezi bibliografiile în Haeckel, *Zur gegenwärtigen Forschungssituation*, p. 141—145.

[36] K. Th. Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst*, „Globus", 86 (1904—5); *Der geistige Kultur der Naturvölker* (Leipzig, 1914); şi *Glauben und Mystik im Schatten des Höchsten Wesens* (Leipzig, 1926).

[37] R. Thurnwald, *Des Menschengeistes Erwachen, Wachsen und Irren* (Berlin, 1951).

[38] A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948) şi *Mythus und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden, 1951 ; traducere în limba franceză de M. Metzger şi J. Goffinet: *Mythes et cultes chez les peuples primitifs* (Paris, 1954); cf. discuţia din „Current Anthropology", 6 (1965) : 199—214. Vezi şi Kunz Dittmer, *Allgemeine Völkerkunde* (Braunschweig, 1954), p. 73—120 ; Joseph Haeckel, în Keonard Adam şi Hermann Trimborn, *Lehrbuch der Völkerkunde* (Stuttgart, 1958), p. 40—72.

Printre antropologii de limbă engleză care s-au interesat de religie trebuie numit mai întîi Robert H. Lowie şi Paul Radin, căci fiecare dintre ei a publicat un tratat general cu privire la religia primitivă [40]. Cartea lui Lowie este poate cea mai bună operă de care dispunem în prezent asupra acestui subiect. Ea este scrisă fără dogmatism şi discută toate aspectele importante ale religiei arhaice, luînd în consideraţie contextul psihologic şi social, ca şi stratificările istorice. Lucrarea lui Radin este scrisă într-un spirit mai personal, aproape polemic. Autorul insistă asupra factorilor social-economici şi, de asemenea, asupra a ceea ce el numeşte constituţia nevrotico-epileptoidă a şamanilor şi a formulatorilor religioşi. Din impozanta listă a publicaţiilor lui Franz Boas, e bine să cităm aici ultimele sale monografii asupra religiei şi mitologiei populaţiei kwakiutl. Alfred L. Kroeber, Frank G. Speck, Edwin M. Loeb şi alţi etnologi americani au prezentat studii amănunţite asupra vieţii religioase a diverselor triburi, dar nici unul dintre ei nu se înscrie într-o optică comparativă sau în perspectiva istoriei religiilor, cu excepţia unora din lucrările lui Robert Redfield şi Clyde Kluckhohn, ca şi a lucrării *Patterns of Culture* (Modele de cultură) de Ruth Benedict [41].

În Anglia, după moartea lui Frazer, nici un antropolog nu a încercat să acopere toate sectoarele religiei primitive. B. Malinovski şi-a concentrat atenţia asupra locuitorilor insulelor Trobriand, iar demersul său funcţionalist de cercetare a mitului şi a ritualului se bazează pe fapte observate în această regiune. În lucrarea sa *Taboo* (Frazer Lecture, 1939), A.R. Radcliffe-Brown a adus o ingenioasă contribuţie la înţelegerea credinţelor primitive. Două monografii ale lui E.E. Evans-Pritchard (*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937) şi *Nuer Religion* (1956) ca şi *The Work of the Gods in Tikopia* de Raymond Firth (1940), *Lugbara Religion* de J. Middleton (1960) şi *The Religion of the Dinka* de G. Lienhardt (1961), ilustrează orientarea actuală a antropologiei sociale britanice spre problemele religiei primitive. Era unor Tylor, Frazer şi Marett pare definitiv închisă ; antropologia nu mai este considerată ca o cheie a unor probleme atît de vaste şi decisive cum sînt originea şi dezvoltarea religiei. Aceasta este şi concluzia unei cărţi mai recente a lui E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (1965).

---

[39] H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos afrikanischer Völker* (Berlin, 1936) ; W. E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia* (Wiesbaden, 1955) ; W. Müller, *Die Religionen der Waldianer Nordamerikas* (Berlin, 1956) ; A. Friedrich, *Die Forschung über das früzeitliche Jägertum*, „Paideuma", 2 (1941).

[40] R. H. Lowie, *Primitive Religion*; P. Radin, *Primitive Religion* (New York, 1937).

[41] J. M. Kitagawa dă o scurtă dare de seamă asupra istoriei studiilor istorico-religioase în Statele-Unite, în articolul său *The History of Religions in America*, în M. Eliade şi J. M. Kitagawa (editor), *The History of Religions : Essays in Methodology* (Chicago, 1959), p. 1—30. Vezi şi Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System*, în Michael Banton (editor), *Antropological Approchers to the Study of Religion* (Londra, 1966), p. 1—46.

PETTAZZONI ŞI STUDIUL INTEGRAL AL RELIGIEI

Am menţionat la începutul acestui articol monografia lui Raffaele Pettazzoni asupra religiei primitive în Sardinia, nu atît pentru valoarea acestei opere, cît pentru importanţa pe care a dobîndit-o mai în urmă autorul ei. Pettazzoni a fost unul dintre rarii istorici ai religiilor care a luat în serios dimensiunile disciplinei sale. În fapt, el a încercat să acopere totalitatea domeniului ce revine conceptului de *allgemeine Religionswissenschaft* (ştiinţa generală a religiei)[42]. El se considera un istoric, înţelegînd prin aceasta că demersul şi metoda sa nu erau cele ale sociologului sau ale psihologului religiei. El voia să fie, însă, istoricul *religiilor*, iar nu specialistul unui singur domeniu. Aceasta este o distincţie importantă. Mulţi excelenţi savanţi se consideră de asemenea a fi „istorici ai religiilor" pentru că nu acceptă decît metode şi presupoziţii istorice. Cu toate acestea, ei sînt în fapt experţii unei singure religii, uneori chiar numai ai unei perioade sau ai unui aspect al acestei religii. Operele lor au desigur o mare valoare ; ele sînt într-adevăr indispensabile constituirii unei „ştiinţe generale a religiilor". Să ne amintim, de pildă, de tratatele lui O. Kern şi W. Otto cu privire la religia greacă, ale lui L. Massignon şi H. Corbin cu privire la Islam, ale lui H. Oldenberg, H. Zimmer şi H. von Glasenapp asupra religiilor indiene sau de monumentalul *Barabudur* al lui Paul Mus şi de tot atît de fabulosul *Tibetan Painted Scrolls* ale lui Giuseppe Tucci sau de cele douăsprezece volume care alcătuiesc *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, al lui Erwin Goodenough. Aceste opere ne fac să apreciem importanţa acestui tip de cercetare istorică. Istoricul religiilor, în sensul larg al expresiei, nu poate să se limiteze însă la un singur domeniu. Însăşi structura disciplinei sale îl obligă să studieze cel puţin cîteva alte religii, astfel încît să le poată compara şi apoi să le înţeleagă modalităţile de concepţii, de instituţii şi de comportamente religioase cum sînt mitul, ritul, rugăciunea, magia, iniţierea, Marele Zeu etc.

Din fericire, unii dintre cei mai mari specialişti sînt în acelaşi timp competenţi în multe alte domenii : N. Soederblom şi G. F. Moore, care au publicat importante contribuţii în domeniile lor respective (religiile iraniene şi iudaismul), au devenit tot atît de cunoscuţi şi ca „generalişti" ; Nestorul istoricilor religiei greceşti, M. P. Nilsson, a studiat de asemenea folclorul şi credinţele primitive ; marele germanist Jan de Vries este de asemenea o autoritate în ce priveşte religia celţilor, precum şi folclorul şi mitologia în general ; lucrările lui Franz Altheim merg de la istoria religiilor romană şi elenistică pînă la tradiţiile iraniene şi central-asiatice ; Georges Dumézil acoperă toate religiile şi mitologiile indo-europene ; W. E. Albright este un specialist al religiei israelite, însă a publicat importante contribuţii şi cu privire la alte religii din Orientul apropiat antic ; în sfîrşit, Theodor H. Gaster, este un expert în problemele folclorului dar şi ale Orientului Apropiat antic. Şi această listă ar putea fi continuată.

Fireşte, şi alţi savanţi ai generaţiei lui Pettazzoni şi-au propus să acopere în totalitate aria de probleme proprie acestei *allgemeine Religions-*

---

[42] Mario Gandini a publicat o bibliografie a operelor lui R. Pettazzoni în „Studi e materiali di storia delle religioni", 31 (1961) : 3—31.

wissenschaft. Menționăm, de pildă, pe C. Clemen, E. O. James și G. van der Leeuw. Totuși, în timp ce Clemen, deși extrem de erudit și riguros nu depășea, în general, exegeza filologică, iar van der Leeuw se mulțumea uneori cu un demers impresionist, Pettazzoni a tins întotdeauna spre o interpretare istorico-religioasă, în sensul că el articula rezultatele diverselor cercetări într-o perspectivă generală. Cu toată imensitatea lor, problemele centrale nu-l făceau să dea înapoi. Astfel, el nu a ezitat să atace probleme ca originea monoteismului, zeii cerești, misterele, spovedania păcatelor, Zarathustra și religia iraniană, religia greacă etc. Cunoștințele sale erau vaste și precise, stilul său clar, echilibrat și elegant.

Crescut sub influența penetrantă a istoricismului lui Croce, Pettazzoni considera religia ca un fenomen pur istoric. El insista pe drept cuvînt asupra istoricității oricărei creații religioase. „Civilizația greacă, scria el, nu a ieșit din neant. Nu există o grecitate «intemporală» care s-ar fi revelat în timpul istoriei. În forul istoriei, orice *phainomenon* este un genomenon"[43]. Pettazzoni sublinia în această privință necesitatea de a înțelege istoria greacă din punct de vedere istoric pentru a aprofunda conștiința noastră istorică. Nu putem decît să fim de acord asupra necesității urgente de a înțelege din punct de vedere istoric orice religie. Totuși, concentrarea exclusivă asupra „originii" și dezvoltării unei forme religioase — „orice *phainomenon* este un *genomenon*" — ar putea reduce cercetarea *hermeneutică* la rangul de lucrare *istoriografică*. În cele din urmă, aceasta ar avea drept consecință faptul că religia greacă, de exemplu, ar deveni una din numeroasele ramuri ale filozofiei clasice în aceeași măsură ca și istoria, literatura, numismatica, epigrafia și arheologia greacă. Și, cum același lucru s-ar produce în toate domeniile cercetării, istoria religiilor ar dispărea ca disciplină autonomă. Pettazzoni era din fericire pe deplin conștient de acest risc și, la sfîrșitul carierei sale, a insistat stăruitor asupra complementarității „fenomenologiei"' și „istoriei". Pe de altă parte, ca și în cazul lui Freud și al lui Frazer, exemplul personal dat de către Pettazzoni este mai important decît teoriile sale. Lui i se datorește îndeosebi faptul că istoria religiilor este înțeleasă în zilele noastre într-un mod mult mai vast și mai complet în Italia decît în multe alte țări europene. Colegii și discipolii săi mai tineri au reușit să păstreze, cel puțin în parte, ceea ce se poate numi „tradiția pettazzoniană", adică interesul față de problemele centrale ale istoriei religiilor și voința de a face ca această disciplină să devină semnificativă și actuală pentru cultura modernă[44]. O dată cu Pettazzoni a dispărut ultimul dintre „enciclopediști", modelatori ai unei magnifice tradiții instaurată de Tylor și Lang și continuată de Frazer, Soederblom, Clemen, Mauss, Coomaraswamy și van der Leeuw.

---

[43] R. Pettazzoni, *La Religion dans la Grèce antique* (traducere în limba franceză de J. Gouillard, Paris, 1953), p. 18–19.

[44] Printre savanții italieni, vezi Uberto Pestalozza, *Religione mediterranea. Vecchi e nuovi studii* (Milano, 1951) și *Nuovi saggi di religione mediterranea* (Florența, 1964); Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* (Messina-Milano, 1939); Angelo Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso* (Roma, 1958); Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (Turino, 1958); și *La Terra del rimorso* (Milano, 1961); V. Lanternari, *La grande festa* (Milan, 1951); Alessandro Bausani, *La Persia religiosa* (Milano, 1959); Ugo Bianchi, *Il Dualismo religioso* (Roma, 1958).

MYTH AND RITUAL SCHOOL

În legătură cu *Myth and Ritual School* sau „patternism”, a avut loc o dezbatere metodologică extrem de animată. Controversa provenea în esență din faptul că autorii care contribuiseră la două volume editate de către S. H. Hooke (*Myth and Ritual*, 1933 și *The Labyrint*, 1935), precum și savanții scandinavi S. Mowinckel, I. Engnell și G. Widengren, insistau mult asupra elementelor comune culturilor și religiilor din Orientul Apropiat antic. Hooke, de exemplu, sublinia că regele, reprezentînd pe Dumnezeu, era centrul cultului și ca atare era responsabil de recolte și de prosperitatea cetăților. În seria sa de șase volume, *King and Saviour* (1945 — 1955), G. Widengren mergea încă mai departe; pentru el, regele era responsabil de însăși prosperitatea cosmosului. Această concepție a dat mai tîrziu naștere, potrivit părerii lui Widengren, ideologiei iraniene a salvatorului și apoi mesianismului ebraic. Este bine să precizăm că publicațiile savantului suedez nu se limitau la problemele „patternism”-ului. Widengren este, totodată, autorul unei fenomenologii a religiei, al unei istorii a religiilor iraniene și al unui mare număr de monografii asupra diferitelor aspecte ale vieții religioase [45].

„Patternismul” a fost atacat din numeroase părți și în special de către H. Frankfort [46]. Acest eminent savant a susținut că deosebirile dintre formele considerate erau mai mari decît similitudinile. De pildă, el a atras atenția asupra faptului că faraonul era considerat zeu sau devenea zeu, în timp ce în Mesopotamia regele nu era decît reprezentantul unui zeu, Totuși, este evident că diferențele și similitudinile sînt la fel de importante, ori de cîte ori avem de-a face cu *culturi înrudite istoric*. Faptul că portugheza este diferită de franceză și de română nu împiedică pe filologi să le considere pe toate trei ca fiind limbi romanice; din punct de vedere genetic aceste trei limbi provin dintr-o sursă comună, latina. Discuția pasionată care a avut loc cu privire la *Myth and Ritual School* relevă o anumită confuzie pe plan metodologic. Nu mă gîndesc aici nici la exagerările anumitor autori scandinavi, nici la imprudențele lor filologice sau la distorsiunile lor istorice, ci la adevăratul miez al discuției, care era de a se ști dacă avem dreptul să comparăm între ele fenomene religioase ale Orientului Apropiat antic înrudite istoric și analoge din punct de vedere structural. Or, dacă există într-adevăr o regiune a lumii în care se pot face comparații legitime, aceasta este tocmai Orientul Apropiat antic deoarece știm că agricultura, cultura neolitică și, în cele din urmă, civilizația urbană au radiat dintr-un centru situat în Orientul Apropiat.

---

[45] *Religionens värld* (a 2-a ediție, Stockholm, 1953); *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938); *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965; traducere în limba franceză de L. Jospin: *Les religions de l'Iran*, Paris, 1968) etc.

[46] Cf. H. Frankfort, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions* (Frazer Lecture, Oxford, 1951); S. H. Hooke, *Myth and Ritual: Past and Present*, în S. H. Hooke (editor), *Myth, Ritual and Kingship* (Oxford, 1958), p. 1—21; S.G.F. Brandon, *The Myth and Ritual Position Critically Considered*, în *ibid.*, p. 261—291. Vezi, de asemenea, Theodor H. Gaster, *Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East, Myth and Drama in the Ancient Near East* (New York, 1950; o nouă ediție revăzută, New York, 1961).

GEORGES DUMÉZIL ŞI RELIGIILE INDO-EUROPENE

O astfel de îngrijorare şi de nelinişte metodologică explică rezistenţa manifestată faţă de strălucitele studii ale lui Dumézil asupra instituţiilor religioase şi mitologiilor indoeuropene [47]. S-a obiectat, de pildă, că nu pot fi comparate concepţiile social-religioase sau italice cu concepţiile iraniene sau vedice, în ciuda faptului că şi în acest caz cunoaştem cu certitudine existenţa unei tradiţii culturale indo-europene comune, încă posibil de recunoscut sub influenţele exterioare multiple şi diverse.

Această rezistenţă — care este aproape depăşită în numeroase ţări — faţă de demersul lui Dumézil, s-a manifestat probabil din trei motive principale : 1. faptul că studiile de mitologie indo-europeană comparată fuseseră iremediabil discreditate de excesele lui Max Müller şi ale acelora care l-au urmat ; 2. tendinţa, generală în cursul primului sfert al acestui secol, de a interpreta viaţa spirituală şi culturală a popoarelor protoistorice în lumina a ceea ce se considera ca fiind caracteristic „primitivilor" ; astfel, mitologia bine articulată — şi mai cu deosebire sistemul ideologic pe care ea îl implica — pe care Dumézil o atribuia primilor indo-europeni părea prea coerentă şi prea „profundă" pentru o societate proto-istorică ; 3. faptul că specialiştii diferitelor filologii indo-europene erau convinşi că era imposibil ca un singur savant să acopere cîmpul studiilor indo-europene în totalitatea sa [48].

Toate aceste obiecţii se bazează pe tot atîtea neînţelegeri : 1. Dumézil nu a folosit metoda filologică etimologică, a lui Max Müller, ci o metodă istorică ; el a comparat fenomene social-religioase înrudite istoric (anume, instituţiile, mitologiile şi teologiile unor popoare descendente din aceeaşi matrice etnică, lingvistică şi culturală) şi a demonstrat, în cele din urmă, că similitudinile lasă să se presupună existenţa unui *sistem* originar şi că nu sîntem în prezenţa unor supravieţuiri fortuite de elementele eterogene ; 2. cercetările moderne au arătat eroarea concepţiei evoluţioniste după care „primitivii" ar fi incapabili de a gîndi raţional şi „sistematic" ; în plus, departe de a fi „primitivă", cultura proto-indo-europeană era deja îmbogăţită de influenţa continuă, deşi indirectă, a civilizaţiilor urbane mai dezvoltate din Orientul Apropiat antic ; 3. postulatul după care este imposibil ca un singur om să stăpînească atîtea filologii este eronat ; el se bazează pe experienţa personală sau pe informarea statistică, însă nu e mai puţin lipsit de valoare deoarece singurul argument convingător ar fi să se demonstreze că interpretarea dată de Dumézil unui text sanscrit, celtic sau caucazian, de pildă, trădează o cunoaştere inadecvată a limbii în chestiune.

---

[47] Introducerea cea mai comodă la opera lui Dumézil este *l'Idéologie tripartite des Indo-Européens* (Bruxelles, 1958). O nouă ediţie a celor trei volume *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941—1945) este în pregătire. O bibliografie a operelor lui Dumézil aflăm în *Hommages à Georges Dumézil* (Bruxelles, 1960), p. XI—XXIII. Despre Dumézil, vezi M. Eliade, *La Souveraineté et la religion indo-européenne*, „Critique" (1949) : 342—349, şi *Pour une histoire générale des religions indo-européennes*, „Annales" 4 (1949) : 183—191 ; Hughette Fugier, *Quarante ans de recherches sur l'idéologie indo-européenne : la méthode de M. Georges Dumézil*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses", 45 (1965) : 358—374 ; C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology : An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (Berkeley şi Los Angeles, 1966).

[48] Acest scepticism a fost provocat, probabil, mai mult de reconstituirile sistematice ale lui Dumézil, decît de prodigioasa sa erudiţie. Într-adevăr, alţi specialişti contemporani cu o cultură fantastică au fost respectuos acceptaţi de cercurile academice ; dar aceşti savanţi n-au fost tentaţi să depăşească erudiţia filologică şi istoriografică.

Într-o impresionantă serie de monografii şi de cărţi publicate între 1940 şi 1960, Georges Dumézil a studiat ceea ce el a numit concepţia indo-europeană tripartită a societăţii, adică împărţirea ei în trei zone suprapuse, corespunzînd la trei funcţiuni : suveranitate, forţă şi fecunditate. După el, fiecare funcţie este plasată sub responsabilitatea unei categorii social-politice (regi, luptători, producători de hrană) şi se află în legătură directă cu un tip specific de divinitate (Jupiter, Marte, Quirinus în Roma antică, de exemplu). Prima funcţie se împarte în două roluri sau aspecte complementare, suveranitatea magică şi suveranitatea juridică, ilustrate de Varuna şi Mitra în India vedică. Această configuraţie ideologică fundamentală a proto-indo-europenilor a fost dezvoltată şi reinterpretată în diferite feluri de către fiecare dintre popoarele indo-europene în cursul istoriei. Dumézil a arătat, de pildă, într-un mod convingător, că geniul indian a elaborat schema originară în termeni cosmologici, în timp ce romanii au „istoricizat" datele mitice, astfel încît mitologia romană cea mai veche — şi singura autentică — trebuie descifrată în personajele şi evenimentele „istorice" descrise de Titus Liviu în prima carte a *Istoriilor* sale.

Dumézil şi-a desăvîrşit studiul aprofundat al ideologiei tripartite în mai multe monografii asupra ritualurilor indo-europene şi asupra unor zeiţe vedice şi latine, iar mai recent (1966), într-un masiv volum privitor la religia romană [49]. Specialiştii acceptă şi folosesc din ce în ce mai mult metoda şi rezultatele lui Dumézil. Dincolo de importanţa operei sale — care este, pentru moment, singura contribuţie importantă la înţelegerea religiilor indo-europene — *exemplul* lui Dumézil este capital pentru istoria religiilor ca disciplină. Dumézil a arătat, într-adevăr, cum se poate completa o minuţioasă analiză filologică şi istorică a textelor, cu cunoştinţe luate din sociologie şi din filozofie. El a demonstrat, de asemenea, că numai descifrînd sistemul ideologic fundamental, care serveşte drept bază instituţiilor sociale şi religioase, poate fi înţeleasă în mod corect o figură divină particulară, un mit sau un ritual dat.

VAN DER LEEUW ŞI FENOMENOLOGIA RELIGIEI

Numele lui Gerardus van der Leeuw este legat în mod curent de fenomenologia religiei. Acest autor a scris într-adevăr primul tratat important asupra acestui subiect, dar — ca şi în cazul lui Rudolf Otto — multilateralitatea operei sale nu permite o clasificare prea strictă. Deşi a studiat, în tinereţe, limbile orientale şi a obţinut doctoratul cu o teză asupra religiei egiptene, van der Leeuw a publicat mai tîrziu două cărţi excelente cu privire la religia primitivă şi numeroase articole şi monografii despre diferite alte religii, despre problema monoteismului primordial şi psihologia religiei. În plus, era poet, muzician, om al Bisericii şi autor al unei importante lucrări asupra sacrului în artă [50]. Totuşi, curiozitatea sa nesăţioasă şi interesele sale multiple nu aveau să folosească în cele din urmă operei sale. Van der Leeuw era în acelaşi timp un scriitor extrem de înzestrat; el scria magnific şi întotdeauna cu o claritate cristalină. Cărţile sale pot fi înţelese uşor şi nu cer comentarii elaborate. Însă este evident că într-o epocă în care stilul uscat, dificil şi enigmatic a devenit aproape o modă în cercurile filozofice, claritatea şi calităţile artistice riscă să fie confundate cu superficialitatea, dilentantismul sau cu absenţa unei gîndiri originale.

---

[49] *Rituels indo-européens à Rome* (Paris, 1954) ; *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (Paris, 1955) ; *Déesses latines et mythes védiques* (Bruxelles, 1956) ; *La Religion romaine archaïque* (Paris, 1966).

În *Phänomenologie der Religion* a lui van der Leeuw (1933) [51], găsim puţine referinţe la Husserl, dar destul de multe la Jaspers, Dilthey şi Spranger. Van der Leeuw a fost mult influenţat de rezultatele obţinute de *Gestaltpsychologie* şi *Strukturpsychologie* [52]. A rămas totuşi fenomenolog, în măsura în care, în descrierile sale, respectă datele religioase şi intenţionalitatea lor proprie. El a subliniat imposibilitatea oricăror reduceri ale reprezentărilor religioase la funcţiuni sociale, psihologice sau raţionale şi a respins preconcepţiile naturaliste care caută să explice religia prin altceva decît prin ea însăşi. În concepţia sa, principala sarcină a fenomenologiei religiei era de a lumina structurile interne ale fenomenelor religioase. El credea, în mod greşit, că va putea reduce totalitatea fenomenelor religioase la trei structuri fundamentale (*Grundstrukturen*): dinamismul, animismul şi deismul. Cu toate acestea, el nu era interesat de istoria structurilor religioase şi tocmai aici se află cea mai serioasă imperfecţiune a demersului său, deoarece chiar expresia religioasă cea mai înaltă (extazul mistic, de exemplu), se prezintă prin structuri şi expresii culturale care sînt condiţionate istoric. În fapt, van der Leeuw nu a încercat niciodată să elaboreze o morfologie sau o fenomenologie genetică a religiei. Totuşi, trebuie să repetăm acest lucru, o astfel de lacună nu micşorează importanţa operei sale. Deşi geniul său universal nu i-a permis să desăvîrşească şi să sistematizeze o nouă hermeneutică religioasă, el a fost un pionier entuziast.

„FENOMENOLOGI" ŞI „ISTORICIŞTI"

Interesul crescînd pentru fenomenologia religiei a creat o oarecare tensiune printre cei ce se consacră *ştiinţei religiilor*. Diferitele şcoli istorice şi istoriciste au reacţionat puternic împotriva pretenţiei fenomenologilor care afirmă că pot sesiza *esenţa* şi *structura* fenomenelor religioase. Pentru istoriciști, religia este un fapt exclusiv istoric, fără nici o semnificație sau valoare trans-istorică, iar a căuta „esența" echivalează cu a recădea în vechea eroare platoniciană (istoriciștii au neglijat, în mod evident, pe Husserl).

---

[50] Publicată în traducere engleză sub titlul *Sacred and Profane Beauty* (New York, 1963).

[51] Apărută în ediţie franceză, retopită şi adusă la zi de autor cu colaborarea traducătorului J. Marty, sub titlul de *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion* (Paris, 1955).

[52] Vezi Fokke Sierksma, *Phaenomenologie der Religie en Complexe Psychologie* (teză de doctorat prezentată la Universitatea din Groning, în decembrie 1950; Assen, 1951). Lucrările lui Friedrich Heiler nu sînt mai puţin importante pentru fenomenologia religiei, îndeosebi monografia sa, devenită clasică, intitulată *Das Gebet* (Munich, 1929; traducerea în limba franceză de E. Kruger şi J. Marty: *La Prière*,Paris, 1931), ca şi cartea sa mai recentă,*Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart, 1961). Alte contribuţii fenomenologice au fost prezentate de G. Mensching, W. Brede Kristensen şi C. J. Bleeker. Vezi şi Eva Hirschmann, *Phänomenologie der Religion* (Wurzburg-Anmuhle, 1940).

Am mai făcut anterior aluzie la ireductibilitatea acestei tensiuni între „fenomenologi" și istorici sau „istoriciști". Totuși, există și semne indicînd că numeroși savanți sînt în căutarea unei perspective mai vaste în care să se poată integra ambele atitudini. Pentru moment, diferitele demersuri metodologice și presupoziții teoretice își demonstrează în esență validitatea și utilitatea, prin contribuțiile lor — pe planul hermeneuticii — la acest progres. Putem accepta sau nu convingerea personală a lui Ananda Coomaraswamy cu privire la *philosophia perennis* și la „tradiția" primordială universală care ar inspira, în concepția lui, toate culturile premoderne; importantă, în cele din urmă, este lumina neașteptată pe care acest autor o proiectează asupra creației religioase vedice și budiste. De asemenea, nu putem împărtăși „antiistoricismul" lui Henry Corbin, dar nici nu putem nega faptul că, datorită acestei concepții, el a reușit să dezvăluie o importantă dimensiune a filozofiei mistice islamice, aproape ignorată pînă atunci de savanții occidentali.

În ultimă analiză, opera unui autor este apreciată după aportul său la înțelegerea unui tip specific de creație religioasă. De aceea, numai în măsura în care istoricul religiilor va reuși, prin hermeneutică, să transpună materialele sale în mesaje spirituale, el își va îndeplini rolul în cultura contemporană. Din nefericire, lucrurile nu se petrec întotdeauna astfel, din motive și cu consecințe pe care le vom discuta cu alt prilej.

(Traducere efectuată în cadrul redacției)

SEMNIFICAȚIILE SECULARIZĂRII. TEZE ȘI ANTITEZE

DE

PETRU BERAR

I. În caracterizările și definirea spiritualității contemporane, cu deosebire a trăsăturilor sociale inedite ale culturii, propulsoare de noi valori, noțiunea de *secularizare* [1] revine tot mai frecvent, cu o gamă variată de semnificații și în contextul unor interpretări teoretice dintre cele mai divergente. Nu se poate nega, fără îndoială, existența unor semnificații aproape unanim acceptate ale secularizării, indiferent de faptul că ele se înscriu în aria sociologiei, filozofiei sau altei discipline, semnificații consemnate în termeni cvasiidentici în dicționare și rezumate astfel într-o asemenea lucrare : „Procesele în cadrul cărora realitățile aparținînd domeniului religios, magic sau sacru, trec în domeniul profan și natural" [2]. În alte dicționare, sensul opoziției exprimate de secularizare este gradat, ceea ce nu introduce însă note discordante radicale. Astfel : „În sensul cel mai radical al folosirii sale în sociologie, termenul se referă la ceea ce este lumesc, non-religios, distingîndu-se de ceea ce este spiritual și eclesiastic. Secularizat este ceea ce nu-i dedicat unor întrebuințări și scopuri religioase" [3]. Prin sintetizarea raportului dintre secularizare și cultură, tot aici se menționează „În acest sens secularizarea („secular") se opune tuturor semnificațiilor sacrului... Astfel, cultura este secularizată cînd sensurile sale se bazează pe considerente raționale și utilitare mai degrabă decît pe Venerație" [4].

---

[1] Este regretabil că majoritatea dicționarelor apărute în țara noastră în ultimele decenii consemnează în dreptul termenului de *secularizare* doar semnificația de *etatizare a bunurilor materiale bisericești și mânăstirești* (vezi, de pildă, *Dicționarul limbii române moderne* din 1958, *Dicționarul enciclopedic român* ș.a.) Fără să mai vorbim de faptul că lucrări ca *Micul dicționar filozofic* nici nu consemnează conceptul de *secularizare*, deși acesta este comun mai multor discipline: filozofia, etica, sociologia etc.

[2] Alain Birou, *Vocabulaire pratique des sciences sociales,* Editions „Economie et Humanisme", p. 248.

[3] *A Dictionary of Social Sciences*, edited by Julius Gould and William L. Kolb, The Free Press, 1965, p. 625.

[4] *Ibidem.*

Rev. filoz., 20, *11*, p. 1295–1306, București, 1973.

6–c. 3498

Dincolo de primul palier al semnificaţiilor, de o claritate adesea înşelătoare, căci învăluie şi ascunde un noian de contradicţii, apare domeniul propriu-zis al investigaţiilor şi confruntărilor teoretice. Iar, în acest sens, nu este lipsită de interes însăşi etimologia termenului, ale cărui rădăcini se întind pînă la latinescul *„saeculum”* (veac, mileniu, epocă, fel de viaţă, moravuri ale unei epoci etc.) şi de aici adjectivul-substantiv al latinei medievale *„saecularis”*, în sensul de lumesc, laic. (*„Vivere saeculariter”* — a trăi în mod laic, de unde apariţia substantivului *„saecularitas”*, ce redă trăsăturile vieţii de „*secolari*-laici”, în opoziţie cu cea monastică, trăită de *regolari*-monahi”). În accepţiunea *Bibliei*, „saeculum” relevă un conţinut divergent : indică o lume de provenienţă divină dar, totodată, o lume opusă divinităţii, o lume ce trăieşte sub semnul păcatului şi al efemerităţii.

Printr-un îndelungat proces lingvistic, în care aportul latinei ecleziastice este de prim ordin, din „saeculum” derivă o întreagă familie de cuvinte, îndeosebi în limbile occidentale, cu diferenţe de nuanţe, uneori foarte mari, dar care exprimă totuşi sensul general de opoziţie între cele două serii : pe de o parte, religios, sacru, monastic, canonic etc., iar pe de altă parte, profan, lumesc, laic etc.

Lumea ce se naşte sub ochii noştri este o lume secularizată — iată o afirmaţie comună gînditorilor atei şi celor religioşi, atîta timp cît nu se iau în consideraţie divergenţele profunde de interpretare. Astfel, de pildă, pentru prima dată în istoria catolicismului, în documentele Conciliului Vatican II (1962—1965) termenul de *„secolare”* a pierdut nuanţele negative tradiţionale, devenind o constatare pur şi simplu. Pentru prima dată *„negotia saecularia”* (afacerile temporale) nu mai semnifică o realitate doar tolerată, opusă în mod absolut perenităţii valorilor spirituale, conţinute de *„negotia eclesiastica”* [5].

Este necesară însă, fără îndoială, o apreciere lucidă a semnificaţiilor multiple pe care le degajă această schimbare de accent destul de evidentă în interpretările teologice ale societăţii contemporane. Cert este că nici într-un caz nu poate fi vorba de vreo abandonare a poziţiilor spiritualiste în favoarea ateismului. Recunoscînd şi acceptînd secularizarea, doctrinarii spiritualişti formulează şi argumentează explicaţii şi soluţii nu odată divergente, dar care rămîn religioase în esenţa şi finalităţile lor, în pofida oricăror aparenţe.

Fără să reprezinte o poziţie teoretică complet omogenă, pe deplin unitară, punctele de vedere spiritualiste se situează, în panorama teoriilor secularizării, la una din extremele posibile de interpretare, care în acest caz o constituie apologetica, o trăsătură inerentă, dealtfel oricărei orientări religioase. La cealaltă extremă se situează, prin radicalitatea negaţiei sale faţă de religie, poziţia teoretică marxistă. Existenţa acestor două direcţii polare în investigarea, interpretarea şi definirea conţinutului secularizării reprezintă, la rîndul său, o stare de fapt care, şi numai prin simpla luminare a extremelor, poate deveni revelatorie şi pentru înţelegerea mai clară a altor aspecte şi tendinţe din sociologia şi filozofia religiei. Ceea ce reprezintă şi unul din motivele pentru care, în cele ce urmează, ne vom restrînge analiza la aceste două direcţii de maximă tensiune ideologică şi de opoziţie reciprocă absolută.

---

[5] O asemenea problemă religioasă teoretică s-ar putea pune, probabil, într-o relaţie cauzală şi cu încercările conciliare de a postula între biserică şi laici relaţii mai adecvate din punctul de vedere al intereselor sale. Şi sub raport teoretic, şi sub raport practic, asemenea reforme degajă însă unele ambiguităţi ideologice, relevate îndeosebi de către reprezentanţii altor religii : „Despre Vatican II, se spune, uneori, că ar fi fost primul conciliu care s-a ocupat de laici... Dacă laicii intră în calculele conciliare, aceasta se întîmplă numai în măsura în care pot constitui adevărate instrumente de care se foloseşte papalitatea, ca să-şi extindă influenţa ei asupra lumii. Dat fiind că Biserica romano-catolică nu mai poate recurge la mijloacele condamnate de istorie pentru a-şi extinde dominaţia ei asupra lumii, se recurge la laici. Transformaţi în cap de pod între o Biserică, identificată cu ierarhia, şi lume, laicii sînt chemaţi să aducă lumea la supunere faţă de „Împăratul” care nu slujeşte fără să domnească. Mijloacele se schimbă, dar scopul rămîne acelaşi”. (Dumitru G. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican şi ecourile ei în teologia contemporană,* în revista „Ortodoxia”, nr. 3 din 1972, p. 372.

II. Există actualmente un interes deosebit pentru aspectele şi implicaţiile sociologice [6] ale secularizării.

Declarată sau nu, în majoritatea studiilor despre secularizare există, pe de altă parte, o corelare permanentă, la diferite nivele ale explicaţiei şi în diferite forme de prezentare a acesteia, a momentului de cercetare, empirică sau teoretică, cu cel de valorizare şi de interpretare generală a elementelor secularizării. Structura acestei corelări, sursă a unei fluidităţi specifice a conceptelor cu care se operează în sociologia religiei, ne dezvăluie, la rîndul ei, nu odată, tocmai prezenţa deghizată a filozofiei.

Conflictul dintre materialism şi spiritualism, dintre tendinţele laice şi cele religioase în explicarea secularizării este ireconciliabil, iar acesta contribuie şi el, credem, printre altele, la interferenţele continue dintre cele două planuri majore ale explicării destinului religiei în societate : cel al sociologiei şi cel al filozofiei.

Care sînt principalele caracteristici ale orientărilor fideiste în cercetarea şi interpretarea fenomenului secularizării în lumea contemporană?

1. Înaintea oricărei alteia, se situează caracterul *apologetic* al interpretărilor religioase. Recunoscînd şi acceptînd secularizarea, doctrinarii religioşi formulează şi argumentează explicaţii şi soluţii numeroase, uneori chiar divergente între ele, dar care rămîn religioase în esenţa şi finalităţile lor, în pofida oricăror aparenţe.

Una dintre cele mai răspîndite metode ale orientărilor filozofice teologale este aceea de a distinge între *secularizare* şi *secularism* [7]; pe cînd primul concept, se susţine, proclamă doar autonomia realităţii mondane în confruntarea ei cu religia şi biserica, cel de-al doilea ar exclude însuşi acest raport, neagă existenţa divinităţii şi proclamă pe om ca valoare singulară şi supremă. După americanul H. Cox, secularismul, „ca orice alt *ism*, această deschidere ameninţătoare este libertatea produsă de secularizare”[8]; iar episcopul anglican J.A.T. Robinson, unul din reprezentanţii modernismului religios şi ai dialogului marxist-creştin, consideră secularismul „o formă de naturalism ce exclude orice modalitate de referire la Dumnezeu şi transcendenţă", o concepţie „ce reţine ca reală numai această lume"[9]. În general, teologii argumentează ideea că procesul de secularizare a statului, a culturii, ştiinţei, care începe încă în secolul al XIII-lea, este însoţit cam din aceeaşi perioadă de stafia secularismului, fenomen ce ar putea fi definit şi ca un fel de materie reziduală a emancipării umane.

---

[6] Locul principal al secularizării în tematica sociologiei religiei contemporane poate fi relevat şi de faptul că acest fenomen a constituit tema secţiei de sociologie a religiei, în cadrul celui de-al VII-lea Congres mondial de sociologie (Varna, septembrie 1970).

[7] Sub semnătura lui Giuseppe de Rosa, revista „La Civiltà Cattolica” a publicat în ultimii ani mai multe studii în care se argumentează această teorie : *Secularizare şi secularism* (nr. 2 873, din martie 1970), *Credinţa creştină şi lumea secularizată* (nr. 2 875, din aprilie 1970), *Secularizarea creştinismului* I—II (nr. 2 877 şi 2 878 din 1970).

[8] H. Cox, *The Secular City*, New York, 1965, traducerea italiană, 1968, p. 21.

Pentru a demonstra caracterul apologetic al unor asemenea teorii este mult prea elocvent textul propriu-zis al acestora, ca să mai fie necesare un plus de argumente. Fideismul acceptă secularizarea, dar nu secularismul! Într-o asemenea viziune, secularizarea ar trebui să stea sub controlul credinţei şi al autorităţii religiei. Căci, fapt şi mai semnificativ, fenomenele de secularizare rămîn, în aprecierile gînditorilor religioşi, elemente suspecte, secularizarea şi secularismul fiind termeni cu uşurinţă convertibili. Iată, de pildă, concluzia teologului catolic Giuseppe de Rosa : „De aceea, creştinul va spune „da" secularizării. Dar acest „da" al său nu va putea fi niciodată absolut şi total. În realitate, secularizarea tinde să devină secularism. Lumea şi realitatea intramondană tind spre o închidere în ele înseşi, tind să se înalţe în absolut şi astfel să respingă orice referire şi orice deschidere spre Dumnezeu şi mai ales raportul de dependenţă al creaturii cu creatorul ei"[10].

Caracterul înalt speculativ al raţionamentelor fideiste în jurul secularizării, cu vădită tensiune apologetică, poate fi considerat ca fiind şi sursa apariţiei unei noi şi reale supleţe teoretice în sînul ideologiilor religioase. Desigur, recunoaşterea acestei tendinţe spre o oarecare maleabilitate doctrinală nu înseamnă şi o apreciere a ei pozitivă, de pe poziţiile raţionalismului ateu. Ne aflăm, de fapt, în prezenţa unui fenomen tipic de modernizare a religiei. Cel puţin aşa după cum reiese din lucrările teologilor creştini, mai ales protestanţi dar şi catolici, se tinde spre despărţirea conţinutului spiritual al religiozităţii de aspectele instituţionale şi cultice ale acesteia; se exaltă proprietăţile misionaristice ale credinţei religioase şi se preconizează, în forme variate ce exclud principial orice posibilitate de acord unanim sau majoritar, eliberarea religiei de contingentul istoriei.

2. O altă trăsătură tipică a orientărilor fideiste în studiul secularizării, alături de caracterul lor deschis apologetic, constă în predominanţa absolută a viziunilor filozofice — evident, spiritualiste, subordonate teologiei — în definirea a ceea ce se consideră că ar reprezenta secularizarea pentru spiritualitatea contemporană. Semnul evident al acestei caracteristici îl denotă, printre altele, chiar şi fenomenul deja întîlnit pînă acum al înclinaţiei spre rafinate discuţii în jurul terminologiei, în care îşi fac locul subtile disecări speculative în cîmpul sensurilor reale şi posibile ale secularizării. În treacăt fie spus, acest fenomen contribuie, credem, în primul rînd, la situaţia oarecum paradoxală că, dacă ar trebui să ţinem seama de toate multele şi gravele divergenţe de sens, create nu odată în mod nejustificat, în interiorul conceptului de secularizare, folosirea în continuare a termenului ar deveni aproape nejustificată căci o asemenea folosire presupune, în mod logic, existenţa unui fond semantic comun, inalienabil.

---

[9] J.A.T. Robinson, *Exploration into God*, London, 1967, p. 27, 96.

[10] Giuseppe de Rosa, *Secolarizzazione e secolarismo*, în „La Civiltà Cattolica", nr. 2879, martie, 1970, p. 446.

Preponderenţa filozofiei în explicarea secularizării reprezintă de fapt indiciul mărturisit sau nu al *pan-teologismului*, fenomen a cărui cunoaştere devine, la rîndul său, absolut necesară pentru a putea înţelege adevăratele dimensiuni teoretice şi adevăratele tendinţe ale unor fenomene, din sînul ideologiilor religioase contemporane, ce pot părea la prima vedere paradoxale.

Un asemenea fenomen îl poate constitui, de pildă, teama manifestată şi teoretizată a doctrinarilor catolici faţă de orice sociologie a religiei care ar încerca să depăşească nivelul empiric al cercetării şi să devină o sociologie explicativă, cu caracter teoretic. Căci, „. . . cea mai mare parte a catolicilor rămîn prudenţi faţă de elaborarea de teorii sociologice generale"; „printre specialiştii catolici în sociologie persistă o anumită neîncredere faţă de orice sociologie care nu se degajează net de ideologie. Neîncrederea va creşte încă, dacă, în numele sociologiei, se pretinde a se impune o nouă ştiinţă a omului, capabilă să înlocuiască morala sau religia"; „sociologul catolic ştie dinainte că ştiinţa sa nu oferă o explicaţie exhaustivă a realului. În calitatea lui de catolic, el admite realităţi spirituale şi ştie că teologia şi filozofia îi pot oferi aceste explicaţii ulterioare"; „catolicii se reconciliază cu sociologia în măsura în care aceasta. . . devine o ştiinţă strict pozitivă, o disciplină de observaţie şi inducţie"[11].

Din asemenea consideraţii, comune în general tuturor gînditorilor spiritualişti, reiese clar că în investigarea secularizării rolul studiilor sociologice cu caracter religios este programatic restrîns. Sociologiei religiei nu i se admit enunţuri care să vizeze semnificaţiile secularizării. Aplicată la studiul comportamentului religios, această sociologie îşi restrînge investigaţiile exclusiv la aspectele exterioare ale acestuia, ce nu comportă nici o complicaţie, urmînd apoi ca interpretarea materialului sociologic cules să revină teologiei şi filozofiei fideiste.

3. Anistorismul reprezintă o altă principală trăsătură caracteristică a raţionamentelor fideiste în jurul secularizării. Deşi, cel puţin la prima vedere şi pentru cine a parcurs literatură fideistă pe tema secularizării, constatarea de mai sus poate părea oarecum bizară şi chiar neadevărată. Avem în faţă un subiect cu vădite substraturi istorice, iar în discursurile spiritualiste pe marginea secularizării abundă, nu odată, referirile la istorie. Desigur însă că, vorbind de anistorismul fideismului, vizăm un aspect mai profund al problemei în cauză şi nu simpla prezenţă a istoriei, care devine în cadrul raţionamentelor apologetice o prezenţă exclusiv exterioară, redusă, de regulă, de fiecare dată cînd apare, la o calitate şi o funcţie de argument al teologiei. Căci istoria rămîne „mută" de fiecare dată cînd teologii apelează la serviciile ei. Or, aceasta reprezintă o carenţă metodologică ce singularizează locul concepţiilor religioase despre secularizare în cadrul dezbaterilor teoretice contemporane; mai mult chiar, care le opune structural oricăror teorii laice asupra secularizării şi face cvasiimposibil orice dialog teoretic cu acestea.

Pentru teologii creştini, istoria devine, în raţionamentele lor, o istorie creştină, cu o extensie spaţio-temporală şi cu semnificaţii creştine, semnificații în general prestabilite și antecunoscute ; o istorie care niciodată, chiar în tentativele sale cele mai temerare, nu depășește paginile *Bibliei*. Or, și numai o simplă comparație metodologică exterioară a dizertațiilor religioase asupra secularizării, cu investigațiile științifice ce vin din partea istoricilor religiilor, antropologilor, psihologilor ș.a. relevă contrastul imens dintre dimensiunile spațio-temporale, într-un anume sens cosmice, ale lumii supusă cercetării de către aceștia din urmă, și universul limitat și principial finit, lipsit de orice deschidere spre necunoscut, în care își vehiculează teologia raționamentele sale.

---

[11] Hervé Carrier, Emile Pin, *Essais de sociologie religieuse*, Ed. Spes, Paris, 1967, p. 32–33.

În pofida aparențelor, cunoașterea de tip religios aplicată secularizării devine funciar dogmatică, restrictivă, sectară. Dimpotrivă, ceea ce animă — mărturisit sau nu — cele mai prețioase contribuții ale contemporaneității în domeniul investigației religioase, indiferent de planul determinat al disciplinei în care se realizează acestea (istoria religiilor, etnologia, antropologia filozofică ș.a.) îl reprezintă orientarea umanistă, în semnificațiile sale plenare : dezvăluirea unor noi aspecte și semnificații ale conștiinței umane, prin intermediul cercetării religiei și, implicit, cultivarea unui respect, fără limite, al nobleței ființei umane. Astfel, de pildă, dincolo de interpretările filozofice diferite pe care un marxist le-ar putea da, de exemplu, acelorași fenomene supuse cercetării de către un specialist de reputația consacrată a lui Mircea Eliade, nu ar putea fi negată, prezența, în lucrările sale consacrate istoriei religiilor, a unui substrat umanist demiurgic, ca și a preocupărilor sale teoretice de a degaja, de sub straturile materialului brut și nu odată derutant al istoriei, trăsături și semnificații noi ale ființei umane. Tentativă explicit și deosebit de clar argumentată, de pildă, și în *Cuvîntul înainte* la ediția franceză a binecunoscutei sale lucrări *Sacrul și profanul*, cînd scrie : „Nu poate fi vorba de a demonstra pur și simplu că un australian sau un african nu sînt totuși bietele animale semisălbatice (incapabile de a număra pînă la cinci etc.), imagini cu care ne-a întreținut folclorul antropologic pînă acum mai puțin de un secol. Noi urmărim să argumentăm ceva în plus : logica și grandoarea concepțiilor lor despre lume, cu alte cuvinte comportamentele lor, simbolismele lor și sistemele lor religioase. Cînd se pune problema de a înțelege un comportament străin sau un sistem de valori exotic, doar a le demistifica nu servește la nimic. Este futil a argumenta, pe marginea credinței atît de multor «primitivi», că satul lor și casa lor nu se află în centrul Lumii. Doar în măsura în care se acceptă această credință, în cadrul căreia poate fi înțeles simbolismul Centrului Lumii și rolul său în viața societății arhaice, se poate ajunge la descoperirea dimensiunilor unei existențe ce se constituie ca atare tocmai prin faptul că se consideră situată în Centrul Lumii"[12].

III. În ce măsură putem vorbi de o teorie specifică a secularizării în cadrul marxismului, elaborată pe baza premiselor teoretice generale ale acestei doctrine și pornind de la semnificațiile cercetărilor de sociologie empirică a religiozității, efectuate de către sociologii marxiști ?

Punînd o asemenea întrebare, poate înaintea oricărui răspuns, se impun două precizări : înțelegem aici marxismul în sensul său literal, cu

---

[12] Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, Paris, 1965, p. 9.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

alte cuvinte vizăm textul clasic, căci, fără să i se opună acestuia, interpretările marxiste actuale merg totuşi, de regulă, mai departe decît acest text, în prelungirea lui, nemaiputînd fi identificate, întotdeauna, cu ipostaza originară a ideilor lui Marx despre religie ; în al doilea rînd, apoi, avem în vedere că, prin semnificațiile sale moderne, noțiunea de secularizare, cu întreaga sa reverberație conceptuală, ce poate deveni punct de sprijin pentru o teorie generală a secularizării se situează, cronologic, după Marx, încît dintr-o confruntare între ateismul marxist şi ideologia contemporană a secularizării nu decurge întotdeauna şi cu necesitate o identitate sau o similitudine de poziții teoretice şi metodologice.

În marxologia contemporană se insistă, de fiecare dată cînd se aduc în discuție concepțiile lui Marx despre religie, mai ales asupra tezei : religia = opiu pentru popor, creindu-se, astfel, intenționat sau nu, o imagine deformată a filozofiei marxiste. Dintre principiile marxiste clasice, cu un substrat evident filozofic şi care devin absolut indispensabile în constituirea unei orientări marxiste actuale în interpretarea fenomenului secularizării ni se pare că două se impun în primul rînd : principiul caracterului istoric necesar al religiei, prin care Marx se distanțează de ateismul tradițional, iar, în al doilea rînd, viziunea lui Marx asupra dispariției religiei ca fenomen social, care demonstrează cît de departe a fost, în realitate, acest gînditor, de schemele simpliste şi vulgarizatoare care i se pun azi în seamă de către unii dintre criticii săi.

În celebrul său studiu *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere,* Marx scrie : ,,Fundamentul criticii religioase este : *omul creează religia*, nu religia îl creează pe om. Şi anume : religia este conştiința de sine şi simțămîntul de sine al omului care sau nu s-a găsit încă pe sine, sau s-a pierdut din nou. Dar *omul* nu este o ființă abstractă, situată în afara lumii. Omul este *lumea omului*, statul, societatea. Acest stat, această societate produc religia, o concepție *răsturnată despre lume*, pentru că însuşi statul, societatea constituie o *lume întoarsă pe dos*. Religia este teoria generală a acestei lumi, compendiul ei enciclopedic, logica ei în formă populară, al ei *point d'honneur* spiritualist, entuziasmul ei, sancțiunea ei morală, întregirea ei solemnă, temeiul ei general de consolare şi de justificare. Ea este *realizarea fantastică* a esenței omeneşti, pentru că *esența omenească* nu posedă o realitate adevărată. Lupta împotriva religiei este, prin urmare, lupta indirectă împotriva *acelei lumi* a cărei *aromă* spirituală este religia.

Mizeria *religioasă* este *expresia* mizeriei reale şi totodată *protestul* împotriva mizeriei reale. Religia este suspinul creaturii chinuite, sensibilitatea unei lumi lipsite de inimă, după cum este şi spiritul unor orînduiri lipsite de spirit. Ea este *opiu* pentru popor" [13].

Atît din argumentarea istoricității religiei, cît şi a funcției sale în societate, pe primul plan apare, în raționamentele lui Marx, *natura socială* a religiei, element care poate fi considerat ca adevărată piatră unghiulară a concepției marxiste despre religie. Spre această concluzie converg, dealtfel, şi mult citatele cuvinte din celebra sa operă de maturitate *Capitalul* : ,,În general, reflexul religios al lumii reale nu poate să dispară decît atunci cînd relaţiile din viaţa practică de zi cu zi vor fi relaţii clare şi raţionale între oameni şi între oameni şi natură"[14].

---

[13] Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. I, Bucureşti, 1957, p. 413–414.

Ne aflăm, cum spuneam, în prezenţa a două citate decisive atît pentru înţelegerea esenţei concepţiilor lui Marx despre religie şi ateism ca fenomene sociale, cît şi, implicit, pentru caracterizarea fizionomiei specifice a unei sociologii a religiei de esenţă marxistă.

Or, se poate justificat deduce că pentru o sociologie construită în prelungirea unei asemenea concepţii filozofice, materialist-deterministe şi atît de radicală în viziunea sa asupra religiei, secularizarea devine tema fundamentală de cercetare şi reflecţie teoretică. Ceea ce, dealtfel, practica cercetărilor sociologice şi cu caracter teoretic, dar mai ales empiric, confirmă întru totul. Preocuparea primordială a reprezentanţilor sociologiei marxiste a religiei din ţările socialiste o constituie cercetarea dialecticii specifice a raportului : religiozitate — ireligiozitate în condiţiile socialismului, a dinamicii permanent favorabile creşterii ireligiozităţii maselor ; pe scurt, investigarea proceselor sociale ce reliefează creşterea în dimensiuni şi adîncirea continuă a secularizării în condiţiile socialismului. Rezultatele inedite, valoroase şi multiplu semnificative ştiinţific ale unor asemenea cercetări sociologice au şi condiţionat, dealtfel, atenţia sporită cu care au fost urmărite comunicările ştiinţifice ale sociologilor marxişti în plenul secţiei de ,,sociologie a religiei", din cadrul celui de al VII-lea Congres mondial de sociologie (Varna, 1970), ce avea ca tematică principală tocmai problema secularizării în lumea contemporană.

O analiză detaliată a problemelor cu care se confruntă sociologia marxistă a religiei, a succeselor şi perspectivelor de dezvoltare ce i se pot întrevedea depăşeşte în mod cert obiectivele acestor rînduri, ce nu intenţionează a trece dincolo de cadrul unor simple însemnări marginale, cu un caracter oarecum global, de intenţionată neglijare a referirilor concrete şi a amănuntului, în măsura în care prezenţa acestora nu este considerată ca fiind absolut necesară.

Faptul că porneşte de la o concepţie filozofică-socială deterministă şi îşi afirmă deliberat antropocentrismul său, de o esenţă umanistă superioară, este de natură să-i asigure sociologiei marxiste a religiei un loc privilegiat în cîmpul cercetărilor sociologice contemporane şi să reprezinte punctul de pornire spre generalizări teoretice relevante pentru locul şi perspectivele religiei în societăţile contemporane. Din contextul actual al cercetărilor marxiste asupra religiei — în cadrul cărora, ca un specific al lor, nu întotdeauna poate fi, azi, separată ipostaza filozofică de cea sociologică — par să reiasă, însă, şi cîteva direcţii mai clar determinate spre care trebuie să se îndrepte (şi întrucîtva a şi început acest proces) atenţia omului de ştiinţă marxist preocupat de aprofundarea cunoaşterii multilaterale a fenomenului religios.

1. După cum s-a putut vedea, nu numai pe plan sociologic, ci şi general filozofic, *socialul* reprezintă un concept privilegiat în cadrul teoriei marxiste a religiei. Trebuie observat însă, totodată, că, atît în citatele redate mai sus, cît şi, dealtfel, în celelalte texte marxiste clasice, acest *social* îşi determină esenţa sa la nivelul *macro*-societăţii, că este deci un

---

[14] Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, 1966, p. 94.

macro-social, cu semnificaţii predominant filozofice, lucru explicabil, printre altele, prin însuşi specificul naturii şi gradului de dezvoltare a cunoaşterii ştiinţifice a societăţii în veacul al XIX-lea, cînd a apărut marxismul.

Fără îndoială că semnificaţiile raportului dintre *social* şi *religie* sînt de o valoare teoretică şi metodologică excepţională, atît la nivelul filozofiei religiei, care operează cu abstracţiuni de maximă generalitate, cît şi la nivelul sociologiei empirice, de pildă, ale cărei concepte însă nu mai pot prezenta, din numeroase şi fireşti motive, nici pe departe o atît de suverană extindere epistemologică. Or, cel puţin potenţial, ne aflăm deci, în zilele noastre, ca rezultat al diversificării tematice şi al aprofundării categoriale a cercetărilor sociale, în prezenţa mai multor registre de semnificaţii ale socialului, de cele mai multe ori chiar neconceptualizate, ca semnificaţii conexe, fiinţînd în parteneri de drum deghizaţi ai altor concepte. Or, în aceste condiţii, se impune, printre altele, credem necesitatea de a dezvolta — în primul rînd prin legitimizarea particularizărilor socialului deja existente, dar, fireşte, nu numai pe această cale — însăşi concepţia despre social a sociologiei marxiste a religiei.

Numeroase exemple ar putea fi aduse în sprijinul acestei idei, dar ne vom limita la unul singur care pune în evidenţă, credem, cel mai bine, varietatea şi complexitatea semantică ce poate despărţi cei doi poli amintiţi ai socialului în raport cu religia : cel al filozofiei şi cel al sociologiei empirice. Este vorba, în această privinţă, de locul şi ponderea pe care o deţine în definirea esenţei socialului ideea luptei de clasă, a opoziţiilor sociale antagoniste, sens de o importanţă majoră în conturarea accepţiunilor marxiste ale conceptului de alienare religioasă. Or, dacă la nivelul macro-socialului şi cu deosebire în accepţiunea filozofică a acelui social ce intră în relaţii cauzale cu religia, prezenţa acestui element este funcţional obligatorie, la palierul empiric al cercetărilor sociologice asupra religiei nu este obligatoriu ca acest element să intervină în mod direct, ca parte constitutivă inalienabilă a raţionamentului ştiinţific. Ceea ce poate fi considerat valabil, pe de altă parte, chiar şi pentru alte tipuri de societate decît cea socialistă. Cauzalitatea însăşi a secularizării — în semnificaţiile ei dezvăluite de investigaţiile contemporane, constituite dincolo de polemicile care restrîng încă mult fondul comun de idei acceptate — nu poate fi în întregime identificată cu semnificaţiile socialului ce descind direct din sfera noţiunii antagonismului de clasă. Este un adevăr unanim acceptat, de exemplu, că asupra crizei actuale a religiilor istorice se răsfrîng influenţe destructive ce vin atît din partea transformărilor cu caracter eminamente social, din viaţa individului şi a colectivităţilor, cît şi din partea „bombardamentelor" exercitate asupra conştiinţei umane, atît în ţările socialiste cît şi în cele capitaliste, de către acţiunea inedită istoric a informaţiei ştiinţifico-culturale, descinzînd din actuala revoluţie ştiinţifico-tehnică, informaţie tot mai copleşitoare şi prin cantitate şi prin perfecţionarea mijloacelor sale de difuzare în masă.

Ar mai rămîne de precizat un aspect. Discernerea în interiorul *socialului* a unor multiple falii, ce pot dobîndi o existenţă autonomă, o existenţă care, pe de altă parte, devine chiar esenţială pentru raţionamentul specific sociologiei empirice a religiei, nu reprezintă doar o problemă de terminologie. Sau poate şi de terminologie, dar numai în măsura în care se admite realitatea că numeroşi termeni de bază ai sociologiei contemporane necesită un surplus de elucidare şi de detaliere a tuturor semnificaţiilor acumulate în interiorul lor, pentru a le putea ordona, clasifica şi „boteza". O operaţie ştiinţifică absolut necesară evitării oricăror ambiguităţi în raţionamentele sociologice.

2. În captarea fenomenelor contemporane de ireligiozitate şi în evaluarea semnificaţiilor lor, nu odată sociologii exaltă virtuţile disciplinei lor. Şi, în mare măsură, pe bună dreptate. Pentru prima dată în istorie, prin sociologia empirică, omul de ştiinţă de azi se întîlneşte cu un asemenea fenomen ca religia — pînă în zilele noastre obiect exclusiv al celor mai înalte speculaţii teoretice, de regulă teologale — înarmat cu instrumentele atît de ispititoare ale unei analize concrete, asemănătoare, nu odată, cu analizele proprii aşa-numitelor „ştiinţe pozitive".

Ne aflăm neîndoielnic în prezenţa a încă unui indiciu al marilor transformări de creştere prin care trece azi ansamblul ştiinţelor sociale. Înregistrînd însă efectele pozitive ale progresului cunoaşterii sociale în ansamblul său pe planul sociologiei empirice a religiei, nu ar trebui, pe de altă parte, să ţintuim aceste succese obţinute în decodificarea socială a fenomenului religios într-un tablou static şi perfect. Căci, s-ar putea spune că şi în cazul acestor succese se întîmplă, ca în cazul ascensiunilor montane : o înălţime cucerită dezvăluie ochilor nu numai un orizont mai larg, ci şi o firească nemulţumire de sine, trezită de realitatea apărută şi vizibilă a unor noi înălţimi, a căror cucerire se impune prin forţa lucrurilor, prin însăşi legea nescrisă a ascensiunilor.

Nu vom răscoli materialul metodologic conceptual sau rezultatele sociologiei marxiste a religiei, dintr-un loc sau altul, şi nici nu ne vom opri asupra diferenţelor de opinii între aceşti sociologi asupra unor probleme teoretice sau metodologice fundamentale ale ştiinţei lor. Ne vom referi doar la un singur exemplu şi doar cu singura intenţie de a dovedi că un plus de cercetări şi meditaţii asupra fenomenului religios pot îmbogăţi şi perfecţiona implicit conţinutul şi metodologia sociologiei empirice a religiei de orientare marxistă. Este ştiut, de pildă, că în cercetările sociologice ale procesului de secularizare în condiţiile socialismului, specialiştii pleacă, în general, de la deviza metodologică : „de la morfologie la tipologie", şi deci că ei, într-o anumită etapă avansată a cercetărilor lor, sistematizează şi sintetizează materialul informativ cules prin intermediul tipologizării comportamentelor umane în raport cu religia. Se mai cunoaşte, de asemenea, că, dincolo de deosebirile de metodă, terminologie etc., de la unii sociologi la alţii, la o extremă a scărilor tipologice vom găsi tipul „ateu", iar la cealaltă extremă, despărţită de prima printr-un număr variabil de stadii intermediare, în dependenţă de stilul metodologic al unui sau altui cercetător, vom găsi tipul de „habotnic", ce întruneşte la maximum posibil toţi indicii obiectivi şi subiectivi ai religiozităţii. Nu mai intrăm în alte amănunte, importante în sinea lor, dar nu neapărat necesare aici şi acum, cînd întrebarea care se pune este alta : este oare capabilă sociologia empirică a religiei să sesizeze ştiinţific, exact şi integral, ceea ce ar corespunde în realitatea socială unor asemenea concepte ca cel de „ateu" sau de „intens religios"? Căci, la urma urmelor, este de precizat şi faptul că un concept ca cel de „ateu" este de sorginte filozofică, pe care sociologia empirică doar l-a împrumutat. Or, aşa după cum se ştie, în asemenea cazuri nu este posibilă o asimilare perfectă, unele valenţe ale conceptului iniţial rămînînd iremediabil fie pierdute, fie deghizate în textura altor frînturi de sensuri.

Un simplu *da* sau un simplu *nu* ar constitui răspunsuri inexacte şi neadecvate la o asemenea întrebare ca cea de mai sus. O asemenea întrebare ne invită, desigur, mai întîi la o reflecţie asupra cantităţii de informaţie sociologică veridică pe care o putem obţine prin tipologizările amintite, dar, totodată, şi la o reflecţie asupra imperfecţiunilor de ordin metodologic ale stadiului actual de investigare a secularizării în cadrul sociologiei empirice a religiei. Iar multiplele controverse ce le poate stîrni deciderea asupra tipului uman de ateu, pe calea exclusivă a sociologiei empirice, la nivelul unor mase mari şi eterogene de oameni, demonstrează tocmai necesitatea unor noi progrese metodologice. Căci, oricît şi l-ar fi făcut concept propriu, sociologia empirică a religiei nu-i poate conferi, totuşi, sensului de ateu virtuţi şi funcţionalităţi care să poată lichida întreaga complexitate semantică pe care conceptul o deţinea în planul filozofiei sau al psihologiei.

Iată de pildă, un exemplu care ni se pare suficient de ilustrativ. Este ştiut, de pildă, că din punct de vedere antropologic şi psihologic nu se poate pune semnul identităţii între starea de „ateu", rezultat al unei spiritualităţi reduse, al absenţei unor preocupări morale elevate, şi — ca să forţăm lucrurile ! — „ateismul" lui... Sartre. Dincolo de abisul ce desparte aceste extreme sub raportul valorii tipologiilor umane în cauză, sociologul se va ciocni inerent şi de relativitatea măsurării şi surprinderii cantitativiste, cu mijloacele sociologiei empirice, a tipului de „ateu" — care poate apare, concomitent, şi ca o structură umană *tipică*, dar şi ca una *atipică*, irelevantă la nivelul sociologiei, mai ales pe măsură ce înaintăm în clar-obscurul profunzimilor fiinţei umane.

3. Asemenea consideraţii critice, ca cele de mai sus, ar putea lăsa şi impresia că rîndurile de faţă îşi propun să nege însăşi legitimitatea sociologiei religiei ca disciplină ştiinţifică, să nege, în primul rînd, capacitatea şi utilitatea punctului de vedere empiric — sociologic, în surprinderea semnificaţiilor secularizării. O impresie care nu ar fi însă justificată nici de intenţia şi nici de substanţa propriu-zisă a raţionamentelor formulate şi argumentate pînă acum.

Lăsînd la o parte absurditatea însăşi, evidentă de la sine, a unui demers teoretic ce şi-ar propune negarea unei ştiinţe, cum este de astă dată sociologia religiei, ceea ce se pune în discuţie nu este nicidecum legitimitatea unei asemenea discipline, căreia îi pot fi prevăzute neîndoielnic progrese, în primul rînd în perspectivele sale de orientare marxistă, ci doar anumite aspecte legate de statutul de ştiinţă al sociologiei empirice a religiei şi a căror elucidare teoretică şi metodologică va contribui la progresul cunoaşterii fenomenelor sociale în ansamblul lor.

Una dintre concluziile fundamentale ce se pot desprinde în etapa actuală din dezvoltarea cercetării fenomenului religios constă, credem, în existenţa unei necesităţi ambivalente : aceea de a releva însemnătatea sociologiei, implicit a cercetărilor empirice în investigarea religiei, dar şi aceea de a nu absolutiza valoarea sociologiei și de a nu considera că punctul de vedere al acestei discipline ar fi, prin sine însuși, superior perspectivelor celorlalte discipline aplicate la religie (filozofia religiei, antropologia filozofică, psihologia religiei, istoria religiilor, etnologie ș.a.) sau mai mult chiar, că ar face de prisos acestea din urmă[15].

Din faptul că în cadrul teoriei marxiste a religiei locul central îl reprezintă concepția despre religie ca fenomen social-istoric, provenind dintr-o viziune deterministă, materialist-istorică a societății — concepție cu multiple consecințe teoretice și metodologice în fundamentarea oricărui studiu al religiei în perspective marxiste — nu decurge logic absolutizarea sociologiei ca modalitate de abordare a fenomenului religios. Căci vizînd însuși *socialul*, atît de preponderent în raționamentele marxiste clasice, semnificația acestui social nu trebuie redusă la ideea de număr, la ceea ce se opune în mod absolut individualului.

Oricare dintre frazele lui Marx despre religie deschide principial căi de acces la studiul religiei oricărei discipline științifice, cu singura condiție ca ea să dispună, în acest sens, de autentice posibilități teoretice și metodologice. Iar, din acest punct de vedere, secularizarea, ca temă de investigație, nu face excepție. Dimpotrivă, ea solicită, credem, un studiu interdisciplinar pentru a se putea ajunge la concluzii de maximă extindere și valoare teoretică.

---

[15] Asemenea afirmații hazardate pot fi întîlnite, de pildă, și în studiul, foarte valoros dealtfel, al lui H. Culea : *Implicații ale analizei sociologice a fenomenului religiozității — pornind de la o investigație concretă* („Viitorul Social", nr. 1 din 1973). Referindu-se la polivalența și varietatea fenomenului religios, la interpătrunderile dintre religie și o seamă de laturi ale vieții socio-culturale, H. Culea conchide : „Toate aceste împrejurări au făcut cu atît mai necesară, în locul unei filozofii abstracte a religiei, o teorie sociologică asupra esenței și devenirii complexului fenomen religios" (p. 200). Că nu poate fi vorba însă de o substituire a filozofiei prin sociologie, cum pare a reieși din afirmația de mai sus, o demonstrează chiar autorul, doar cu o pagină mai departe, cînd scrie : „Numai că ambiționînd tipologii nuanțate de înalt rafinament, sociologia religiei se află din nou confruntată cu problema filozofică a esenței religiei și religiozității" (p. 201).

CENTENARUL MORŢII LUI JOHN STUART MILL

JOHN STUART MILL ŞI TENTATIVA DE A RAŢIONALIZA INDUCŢIA

DE

ION DIDILESCU

În acest an, în luna mai, s-a împlinit un secol de la moartea lui John Stuart Mill, personalitate marcantă în viaţa spirituală a timpului său, a cărui gîndire a înrîurit puternic filozofia engleză şi constituie pînă astăzi un punct de referinţă obligatoriu pentru oricine cercetează logica sau metodologia ştiinţei, gnoseologia sau filozofia socială. Importanţa pe care problematica acestor domenii ale cunoaşterii o are în ansamblul ştiinţelor zilelor noastre, conferă operei filozofice a lui John Stuart Mill o mare actualitate şi face din comemorarea lui un caz privilegiat.

John Suart Mill a fost empirist; el continuă direcţia dominantă în filozofia engleză, după care sursa unică a tuturor cunoştinţelor noastre este experienţa. Cu toate acestea, unii dintre contemporanii săi l-au considerat raţionalist, iar Gladstone, care-i admira moralitatea inflexibilă, l-a denumit ,,sfîntul raţionalismului''. Chiar dacă cele două etichete se aplică unor laturi diferite ale personalităţii lui Mill, faptul pare a arăta că încă în timpul vieţii a fost sesizat caracterul dual al gîndirii sale.

În rîndurile ce urmează vom examina tentativa făcută de John Stuart Mill, filozoful empirist, de a raţionaliza inducţia, adică de a o aşeza în structuri logice şi sub concepte de natură raţionalistă.

Meritul de a fi făcut din inducţie una din problemele centrale ale filozofiei moderne revine lui Francis Bacon. Plecînd de la faptul că ştiinţa urmăreşte să descopere raporturile generale dintre lucruri şi fenomene, în timp ce experienţa nu ne oferă decît fapte individuale circumscrise de *hic et nunc*, Bacon a pus problema capitală a inducţiei: pe ce bază se poate trece, cu garanţii de valabilitate, de la ceea ce am observat, la ceea ce n-am observat încă, de la cazurile individuale limitate, la generalitatea lor?

Teoria baconiană a inducţiei cu toate criticile adresate aristotelismului şi cu toate ideile îndrăzneţe pe care le avansează, nu reuşeşte

Rev. filoz., 20, *11*, p. 1307–1318, Bucureşti, 1973.

să se desprindă însă complet de conceptele filozofiei care dominase gîndirea medievală. Este și firesc pentru o primă încercare de a întemeia un *Novum organum.*

Este îndeosebi surprinzător faptul că Bacon nu folosește ideea de cauză, decît accidental. Celebrele tabele de prezență, absență și de grad nu servesc în teoria baconiană la aflarea cauzelor, ci la aflarea ,,formelor'', care par a avea sensul de *natura naturans*, adică procesele reale, ascunse, care apar simțurilor noastre sub aspectul diferitelor calități perceptibile. Mișcarea este ,,forma'' căldurii.

Cînd John Stuart Mill va relua, peste două secole, teoria inducției, el își va propune drept scop să întemeieze o logică a descoperirii și demonstrării legăturilor cauzale, pentru a așeza pe o bază solidă generalizările științelor de observație și experimentale. Cum s-a ajuns la această situație? Cum a devenit cauzalitatea obiectul logicii inductive? Cel care a făcut din studiul relațiilor cauzale obiectul teoriei inducției a fost David Hume. El este în același timp primul filozof care a supus ideea de cauzalitate unei analize aprofundate, obligînd orice curent filozofic de după el să se pronunțe *pro* sau *contra* soluției sale.

David Hume se angajase să răspundă la o serie de probleme fundamentale : de ce considerăm că un anumit fenomen produce un altul și pe ce bază inferăm din prezența primului existența celui de-al doilea? Ce evidență posedă raționamentul prin care văzînd o flacără, inferăm că este căldură, deși n-o percepem, și ce evidență au, în general, raționamentele privitoare la fapte?

Primul rezultat al analizelor lui Hume este că toate inferențele noastre referitoare la fapte se bazează pe presupunerea că între ele există o conexiune cauzală. Numai presupunînd că între ceea ce cunoaștem, de exemplu flacăra, și ceea ce nu cunoaștem, de exemplu căldura, există o conexiune cauzală, putem trece de la una la alta și infera ceea ce nu cunoaștem din ceea ce cunoaștem [1].

Dacă însă tot ceea ce gîndim despre fapte se bazează pe relația de cauzalitate, atunci toate inferențele noastre despre fapte vor purta valoarea de cunoaștere pe care o posedă această relație însăși. În această privință Hume precizează cu toată fermitatea empirismului său consecvent : cunoașterea relației cauzale se obține ,,în întregime din experiență''[2]. Rațiunea nu ne poate furniza nici o cunoștință despre fapte și, deci, nici despre relația cauzală. Dar experiența nu ne spune nimic despre acțiunea unui corp asupra altuia. Producerea unui fenomen de către altul nu apare niciodată simțurilor. Singurul lucru pe care-l observăm este că anumite evenimente succed constant altora. Conjuncția constantă în experiența noastră a unor evenimente este faptul de cea mai mare însemnătate gnoseologică, deoarece pe baza ei omul ,,infereează imediat toată existența unui obiect din apariția celuilalt. Totuși el nu a dobîndit, prin toată experiența sa, nici o idee sau cunoștință despre puterea secretă prin care un obiect produce pe celălalt; şi nici *nu* un raţionament îl face să ajungă la această inferenţă" [3].

---

[1] David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, traducere S. Căteanu, București, Societatea Română de Filozofie, p. 24. Folosim această lucrare pentru referințe deoarece Hume atrage atenția în *Înștiințarea* care o însoțește, că numai paginile acestei lucrări să fie considerate ca expunînd părerile și principiile sale filozofice.

[2] *Idem*, p. 25.

Aşadar, din punct de vedere obiectiv, relaţia cauzală nu constă în nimic mai mult decît în succesiunea repetată, în experienţa noastră, a aceloraşi fenomene. Această repetare are drept consecinţă că noi inferăm existenţa unui fenomen din apariţia celuilalt. Despre ce fel de inferenţă este însă vorba? Hume precizează că nu un raţionament stă sub această inferenţă. Dar fără raţionalitate relaţia cauzală este lipsită de necesitate, iar fără suportul experienţei, care nu ne arată producerea unui fenomen de către altul, este lipsită de obiectivitate, devenind un simplu fapt psihic subiectiv. Ne găsim, după cum se vede, foarte departe de poziţia raţionalistă a lui Descartes şi Spinoza, pentru care cauza se identifică cu raţiunea logică — *causa sive ratio* —, astfel că efectul urmează din cauză în mod necesar, aşa cum urmează concluzia din premise. *Ex data causa determinata necessario sequitur effectus*", spune Spinoza. În concepţia raţionalistă cauza apare ca o legătură obiectivă, eficientă şi necesară.

Dar întrebarea care declanşează consideraţiile revoluţionare ale lui Hume apare abia acum. Experienţa trecută ne-a dat cunoştinţa directă despre o anumită succesiune de fenomene: prin ce proces mintal transferăm această experienţă asupra viitorului şi ce valoare are acest transfer? Cînd vedem *a* şi inferăm că există *b*, inferăm asupra unui fapt care nu aparţine nici experienţei trecute şi nici celei prezente. Cum rezultă concluzia asupra viitorului din experienţa trecută?

Hume arată că concluziile noastre despre viitor nu sînt scoase nici prin raţionament şi nici prin vreo altă evidenţă de natură intelectuală, ci datorită unui „principiu" şi acest „principiu" este *obişnuinţa* sau *deprinderea.* Conceptul de obişnuinţă reprezintă cheia de boltă a doctrinei humeiene. Hume analizează acest concept în termeni de psihologie, pentru a-i stabili, în final, originea în natura omenească. „. . . totdeauna, spune el, repetarea unui act sau a unei operaţiuni particulare produce o tendinţă de a reînnoi acelaşi act sau operaţiune, fără ca să fim determinaţi la aceasta de vreun raţionament sau act al intelectului şi totdeauna zicem, că această tendinţă e efectul obişnuinţei" [4].

Obişnuinţa este un „principiu al naturii omeneşti" şi anume „principiu ultim, pe care îl putem determina, al tuturor concluziilor noastre trase din experienţă" [5], şi aşa cum s-a accentuat de către Hume, el este de natură extraintelectuală, este o tendinţă, adică o înclinare sau trebuinţă spontană a fiinţei omeneşti.

Aprofundînd analiza mecanismelor psihice care dau naştere la generalizările scoase din experienţă, Hume ajunge la introducerea altor noţiuni neîntrebuinţate pînă la el, în legătură cu fundamentarea ştiinţei. „. . . dacă s-a constatat în multe cazuri că două feluri de obiecte — flacăra şi căldura, zăpada şi frigul — au apărut întotdeauna împreună, dacă pe urmă flacăra sau zăpada din nou se prezintă simţurilor, spiritul e îndemnat de *obişnuinţă* să aştepte căldura sau frigul, şi să *creadă* că aceste calităţi există şi ni se vor manifesta, cînd le vom cunoaşte mai bine" [6]. Şi pentru a nu se strecura nici o îndoială asupra naturii acestor procese, Hume precizează : ,,Toate aceste operaţiuni sînt un fel de *instincte* naturale, pe care nici un fel de raţionament sau procedeu al gîndirii şi intelectului nu le poate produce sau împiedica" [7].

---

[3] *Idem*, p. 38—39.

[4] *Idem*, p. 39.

[5] *Idem, ibidem.*

Rezumativ, procesul inductiv se prezintă astfel: repetarea aceleiaşi succesiuni de fenomene generează, datorită principiului natural al obişnuinţei, aşteptarea şi credinţa că în cazul nou va avea loc aceeaşi succesiune dată în experienţa trecută. Tot acest mecanism este înţeles ca un lanţ de reacţiuni instinctive, în afara oricărei participări a intelectului. În fond, cauzalitatea nu este decît un caz particular al conexiunilor între idei, alături de asemănare şi contiguitate. În toate aceste cazuri avem de-a face cu asocierea, în toate, ,,trecerea de la un obiect prezent dă putere şi soliditate ideii care e în raport cu acest obiect" [8], ceea ce dealtfel constituie tocmai natura credinţei despre care s-a vorbit.

Mecanismul prin care se produce ideea de cauzalitate explică, după Hume, rolul covîrşitor pe care aceasta îl are în asigurarea existenţei speciei umane : relaţia cauzală, îndreptînd gîndirea de la obiectul perceput spre ideea celui asociat cu el, ,,evidenţiază un fel de armonie prestabilită între cursul naturii şi succesiunea ideilor noastre", asigură desfăşurarea ideilor noastre pe aceeaşi linie cu fenomenele naturii şi orînduirea conduitei noastre în toate împrejurările vieţii. Tocmai de aceea principiul obişnuinţei a fost statornicit de ,,înţelepciunea naturii", ,,printr-un anumit instinct sau tendinţă mecanică, care poate fi infailibilă şi se poate manifesta la prima ivire a vieţii şi gîndirii şi poate fi totodată independentă de toate deducţiile trudnice ale intelectului" [9].

Hume şi-a propus să explice formarea ideii de cauzalitate pe care se întemeiază generalizările inductive ale ştiinţei şi ajunge la concluzia că relaţia cauzală este produsă de obişnuinţă şi credinţă — care-şi au originea în zonele obscure ale instinctelor, în mecanismele elementare ale vieţii. În fond, rezultatul analizei lui Hume este desfiinţarea relaţiei cauzale aşa cum a fost înţeleasă în ştiinţă şi filozofie pînă la el. Ea pierde caracterul obiectiv fiind redusă la o simplă asociaţie de idei produsă în spiritul nostru. Pierde eficienţa, devenind o simplă succesiune de fenomene, fără *nexus*. Ea pierde şi caracterul de necesitate, totdeauna putîndu-ne imagina, fără vreo constrîngere, că un alt efect urmează unei cauze date. Singurul fapt obiectiv care corespunde relaţiei cauzale este unirea repetată în experienţă a fenomenelor denumite cauză şi efect.

Cu Hume empirismul se disolvă în iraţionalism. Imm. Kant va căuta o ieşire din această situaţie în filozofia critică. John Stuart Mill, respingînd apriorismul filozofiei critice, va căuta să facă dovada că empirismul este capabil să fundeze obiectivitatea şi necesitatea cauzalităţii şi dispune de mijloace pentru a o legitima.

Mill nu-şi propune să explice inducţia cercetînd mecanismele ei psihologice, ci s-o întemeieze logic, construind o logică a inducţiei, radical deosebită, după el, de logica tradiţională a deducţiei. Logica deducţiei are drept scop consecvenţa în gîndire. Dacă logica urmează să contribuie la progresul ştiinţei, ea trebuie să fie o logică a inducţiei, fiindcă prin inducţie se realizează progresul ştiinţei. ,,În consecinţă, spune Mill, problema naturii inducţiei şi a condiţiilor care o fac legitimă este incontestabil problema fundamentală a logicii"[10].

---

[6] *Idem*, p. 42—43.
[7] *Idem*, p. 43.
[8] *Idem*, p. 49.
[9] *Idem*, p. 49.

Este semnificativ pentru modul cum Mill concepe logica inducţiei, chiar subtitlul logicii sale : *Expunere a principiilor probării şi a metodelor cercetării ştiinţifice*. Logica inductivă e ştiinţă a probării şi în acelaşi timp a descoperirii, şi anume a metodelor de descoperire a relaţiilor cauzale, a ,,legilor cauzaţiei". ,,... a determina care sînt legile cauzaţiei care există în natură; a determina efectele fiecărei cauze şi cauzele tuturor efectelor, aceasta este principala problemă a inducţiei; şi a arăta cum se realizează aceasta, este obiectul capital al logicii inductive"[11]. În acest sens logica inducţiei este ,,ştiinţa însăşi a ştiinţei"[12]. Chiar dacă pe parcursul lucrării teoria probării relaţiilor cauzale pare să dobîndească un rol predominant, ideea de care Mill este călăuzit în elaborarea logicii este ,,să generalizeze modurile de investigare a adevărului şi de estimare a probei prin care atîtea mari legi ale naturii au fost adăugate la tezaurul cunoaşterii umane, în diferite ştiinţe"[13].

Prin chiar scopul logicii pe care vrea s-o întemeieze, Mill admite că între fenomenele lumii există relaţii cauzale şi existenţa lor poate fi descoperită şi demonstrată. Este vizibil că ne găsim în alt climat filozofic decît acela al lui Hume.

Se poate spune că scopul pe care şi-l propune Mill este tot atît de măreţ ca şi acela pe care şi l-a fixat făuritorul logicii deductive. Într-un anumit fel, ceea ce vizează Mill este chiar mai pretenţios şi mai dificil, în cazul inducţiei nemaifiind vorba de relaţii între propoziţii determinate, ci de relaţii ce trebuiesc decupate într-o lume ce ne apare haotică şi în permanentă mişcare. ,,Cursul naturii, în fiecare clipă, nu oferă, la prima vedere, decît un haos, urmat de alt haos"[14].

Dar Mill este empirist. El neagă existenţa ideilor înnăscute şi consideră experienţa ca unica sursă a cunoştinţelor noastre adevărate[15]. Definind metoda empirică de cercetare, Mill precizează că aceasta procedează ,,încercînd diverse combinaţii de cauze, operate artificial sau întîlnite în natură şi ţinînd seama de efectul care se produce... Trebuie înlăturat tot ceea ce ar aparţine într-un fel oarecare deducţiei''[16].

---

[10] John Stuart Mill, *Système de logique deductive et inductive*, t. I, trad. L. Peisse, Paris, Alcan, 1889, p. 318.

[11] *Idem*, p. 414.

[12] Într-o scrisoare adresată lui Sterling, în octombrie 1831, Mill îşi mărturisea preocupările sale pentru metodologia ştiinţei : ,,Dacă există o ştiinţă pe care sînt capabil s-o dezvolt, cred că aceasta este ştiinţa ştiinţei însăşi, ştiinţa investigaţiei — a metodei" (H. O. Pappe, *The Earlier Letters of John Stuart Mill*, ,,Mind", nr. 303, iulie 1967, p. 443).

[13] *Idem*. XIX. Este de remarcat că, spre deosebire de Mill, logica inductivă contemporană, prin curentul reprezentat de pozitivismul logic, refuză să se ocupe de problema descoperirii. Descoperirea este privită ca o chestiune de invenţie, de inspiraţie, concretizată în ipotezele omului de ştiinţă şi cade în atribuţiile psihologiei. Logica inductivă în această concepţie este ştiinţa verificării ipotezelor.

[14] *Idem*, p. 415.

[15] Mai mult chiar, Mill consideră că cunoştinţele elementare constau în ,,impresiile" imediate ale simţurilor şi că orice fenomen de conştiinţă e reductibil la elemente psihice atomare. Aceasta îl determină pe E. Nagel să-l aşeze pe Mill printre reprezentanţii ,,fenomenalismului" în ştiinţă, ilustrat în secolul nostru de B. Russell (o perioadă din viaţa sa), E. Mach, P. W. Bridgman ş. a. Cf. *The Structure of Science*, Hartcourt, Brace & World, New York, Chicago, and Burlingame, 1961 p. 120.

Se pune, din capul locului, problema : cum va reuşi Mill să facă inducţia demonstrativă, probantă, fără să apeleze la operaţii şi procedee care aparţin deducţiei? Cum va raţionaliza Mill inducţia, rămînînd în acelaşi timp empirist consecvent? În ce mod va împăca necesitatea cerută de demonstraţie cu poziţia empiristă care nu ţine seama decît de ceea ce ,,se produce'', adică de ceea ce este dat în experienţă?

Este de presupus că, în măsura în care va reuşi să facă inducţia demonstrativă, Mill va fi obligat să recurgă la procedee şi evidenţe proprii raţionalismului şi să combine nu numai cauze ci şi concepte şi propoziţii generale după regulile raţionamentului discursiv. Fiindcă unde pătrunde logica se produce *ipso facto* separarea de datele sensibile şi apar produsele proprii raţiunii : conceptul, legea, necesitatea.

Considerăm că tentativa lui John Stuart Mill de a raţionaliza inducţia se exprimă în special în modul în care el prezintă trei din componentele esenţiale ale construcţiei sale :

— conceptul de ,,cauză'' ;
— metodele cercetării experimentale ;
— principiul uniformităţii cursului naturii.

Definiţia cauzei este dată de Mill în termeni strict empirişti : cauza este ,,antecedentul sau ansamblul antecedenţilor căruia fenomenul efect îi urmează în mod invariabil şi incondiţional''[17]. Cauzalitatea este definită ca *succesiune* de fenomene supusă anumitor condiţii. Cauza e antecedent, efectul e consecvent. Mill nu spune că între cauză şi efect este un raport logic, astfel încît cauza fiind dată efectul să urmeze în mod necesar.

Definiţia lui Mill nu se referă nici la *producerea* efectului de către cauză, la acţiunea prin care cauza produce efectul, astfel încît efectul să poată fi inferat din cauză. Cauza nu este *ratio*, ceea ce explică sau dă seama de producerea fenomenului efect, în sensul cartezian sau leibnizian. Cauzalitatea constă într-un anumit raport de succesiune şi nu într-un raport de cauzaţie. Şi aceasta fiindcă succesiunea este obiect de experienţă, pe cînd cauzaţia, *causa efficiens*, nu. ,,Singura noţiune de cauzalitate de care are nevoie teoria inducţiei este aceea care poate fi dobîndită prin experienţă''[18]. Mill, care cunoaşte opera lui A. Comte şi a corespondat cu el, îşi consideră sistemul logic ca aparţinînd stării pozitive a dezvoltării istoriei şi, prin urmare, în elaborarea lui caută să elimine tot ce ar putea fi atribuit înrîuririi stării metafizice.

Este evident că făcînd din cauzalitate o succesiune care îndeplineşte anumite condiţiuni, Mill are în vedere şi reţine concluziile lui Hume. Cauzalitatea nu posedă nici eficienţă, nici necesitate ; definiţia lui Mill nu include aceşti termeni care aparţin limbajului raţionalist. Înseamnă că Mill adoptă punctul de vedere al lui David Hume? Numai aparent.

---

[16] *Idem*, p. 505.

[17] *Idem*, p. 381. În acelaşi sens : ,,Antecedentul invariabil este denumit cauză ; invariabilul consecvent efect'', p. 370. Ulterior el adaugă şi cea de a doua latură, incondiţionalitatea (Cartea a III, par. 5).

[18] *Idem*, p. 369.

Fiindcă Mill impune succesiunii, pentru a fi considerată cauzală, două condiții : invariabilitatea și incondiționalitatea. Dar antecedent invariabil înseamnă antecedentul care precede totdeauna fenomenul efect, iar consecvent invariabil înseamnă consecventul care urmează totdeauna cauzei. Cu alte cuvinte, cauza este antecedentul a cărui prezență este *suficientă* pentru ca efectul să apară, după cum prezența efectului este suficientă pentru a fi siguri că a intervenit cauza corespunzătoare. În ceea ce privește caracterul incondițional al cauzei, acesta nu exprimă altceva decît ideea că antecedentul denumit cauză este *necesar* pentru apariția efectului. Cauza este acel antecedent invariabil, în absența căruia efectul nu se produce ; este antecedentul *sine qua non*, care *trebuie* să fie, sau, în termeni modali, care e *imposibil* să nu fie, dacă efectul s-a produs. Mill însuși precizează : „Ceea ce autorii vor să exprime cînd spun că noțiunea de cauză implică ideea de necesitate este că secvența fenomenelor nu trebuie să fie numai invariabilă dar și incondițională". Și, de asemenea, „dacă este o semnificație care să convină incontestabil cuvîntului necesitate, aceasta este *incondiționalitatea*, ceea ce e necesar, ceea ce *trebuie* să fie... oricare ar fi supoziția pe care am putea-o face despre toate celelalte lucruri" [19]. Traducînd în limbajul logicii formale terminologia lui Mill, cauza reprezintă condiția (antecedentul) suficientă și necesară pentru producerea efectului. Sau, altfel spus, definind cauza, Mill traduce în limbaj empirist concepte proprii raționalismului. Cauza, antecedent suficient și necesar, devine sub denumirea de antecedent invariabil și incondițional obiect de experiență. Invariabilitatea și incondiționalitatea pot fi observate sau constatate experimental. În acest mod, consideră Mill, se pot stabili proprietățile logice ale cauzalității fără a știrbi natura ei empirică. Dar dacă incondițional înseamnă „ceea ce *trebuie* să fie", cum spune Mill, adică ceea ce nu poate să nu fie, ceea ce e imposibil să nu fie, este o iluzie că ne mai găsim pe terenul strict al experienței. Faptele singulare, așa cum se prezintă simțurilor, nu-s nici necesare, nici imposibile, nici posibile, nici contingente, ele n-au modalitate, ci numai existență. „Afirmarea faptului, dat în singularitatea sa, spune cu drept cuvînt R. Blanché, rămîne pe planul asertiunii pure și simple, obiectul gîndirii empirice" [20]. Realitatea sesizată cu ajutorul sensibilității nu comportă modalitate, ea este totdeauna asertorică. Modalitatea intervine numai la nivelul rațional al ideilor. Vizînd o logică a inducției, Mill era obligat să stabilească statutul logic al conceptului fundamental cu care avea să opereze, cauzalitatea. Prin chiar aceasta însă, el era condus să se desprindă de planul strict al empiricului și să recurgă la noțiuni care țin de planul rațiunii, de raționalism [21].

---

[19] *Idem*, p. 380. Desigur, se poate pune problema dacă pentru a defini relația cauzală mai este necesară adăugarea caracterului incondiționalității pe lîngă acela al invariabilității. Mill analizează pe larg această problemă. El arată că deși noaptea premerge zilei în mod invariabil, ea nu este totuși cauza luminii. Și fără ca noaptea să preceadă, poate fi lumină. Noaptea este un antecedent invariabil, dar nu incondițional. Dimpotrivă, faptul că soarele să se găsească deasupra orizontului este un antecedent nu numai invariabil, dar și incondițional, fiindcă fără această împrejurare nu este lumină.

[20] Robert Blanché, *Raison et Discours*, Paris, Vrin, 1967, p. 140.

[21] Tratînd problema cauzalității, Mill adoptă ideea unicității cauzei, deși admite că pot fi și cauze multiple. Datorită poziției pe care o adoptă, relația cauzală apare ca o relație *exclusivă* între un antecedent și un consecvent. Unicitatea cauzei reprezintă însă doar un caz, poate cel mai rar, al raporturilor cauzale.

Aspectele raţionaliste ale teoriei inducţiei elaborate de John Stuart Mill apar tot atît de pregnant şi în modul în care este stabilită valoarea probantă a „metodelor de cercetare experimentală".

Urmînd deviza lui Bacon *Major est vis instantiae negativae*, Mill consideră că descoperirea relaţiilor cauzale se poate face numai în mod *indirect*, prin eliminarea succesivă a antecedenţilor care nu pot fi cauze (sau a consecvenţilor care nu pot fi efecte), declarîndu-se cauză antecedentul rămas neeliminat [22]. Referindu-se la metoda concordanţei şi la aceea a diferenţei, Mill spune : „Ele sînt amîndouă metode de *eliminare*... : excluderea succesivă a diverselor circumstanţe care însoţesc fenomenul dat, pentru a constata care sînt acelea a căror absenţă este compatibilă cu prezenţa fenomenului" [23]. Dar nu numai metodele concordanţei şi diferenţei folosesc procedeul eliminării ci şi metoda rămăşiţelor, aşa cum arată chiar numele dat de Mill (se elimină succesiv cuplurile de efecte şi cauze cunoscute, pînă cînd se ajunge la efectul a cărui cauză urmează să fie descoperită) şi metoda variaţiilor concomitente (în care se elimină succesiv antecendenţii care nu variază).

Din textul citat s-ar părea că excluderea circumstanţelor care nu pot fi cauza fenomenului studiat (sau efectul cauzei studiate) se face oarecum mecanic prin simpla juxtapunere a cazurilor, adică printr-o operaţiune care se desfăşoară la nivelul sensorial. Dar Mill concepe structura metodelor şi aplicarea lor cu totul altfel. În paragraful 1 din capitolul VIII (al Cărţii a III-a) în care expune cele „patru metode de cercetare experimentală" [24], Mill face cîteva consideraţii de ordin general — peste care se trece adeseori —, arătînd că structura şi folosirea metodelor implică anumite raţionamente riguroase. Socotindu-l important pentru înţelegerea metodelor lui Mill, dăm textul respectiv *in extenso*. În el se analizează metoda concordanţei. „Fie *A* un agent, o cauză, şi să presupunem că cercetarea are ca obiect să determine efectele acestei cauze. Dacă putem întîlni sau produce agentul *A* în cadrul unor circumstanţe variate, şi dacă diferitele cazuri n-au nici o circumstanţă comună, exceptînd pe *A*, atunci efectul care se produce în toate experienţele este semnalat ca efectul lui *A*.

„Să presupunem, de exemplu, că *A* este unit cu *B* şi *C*, şi că efectul este *a b c* : apoi că *A* fiind unit cu *D* şi *E*, dar fără să fie (prezenţi) nici *B* nici *C*, efectul este *a d e*. Acestea fiind date, *iată cum vom raţiona* (s.n.) ; *b* şi *c* nu sînt efectele lui *A*, fiindcă ele n-au fost produse în experienţa a doua ; nici *d* şi *e* nu sînt, fiindcă ele n-au fost produse în prima. Efectul real al lui *A*, oricare ar fi el, trebuie în mod necesar să fi fost produs în ambele cazuri : or, această condiţie nu este îndeplinită decît de circumstanţa *a*. Fenomenul *a* nu poate fi efectul lui *B* şi nici al lui *C*, fiindcă el se produce în absenţa lor, nici al lui *D* sau *E*, pentru aceeaşi raţiune. Deci el este efectul lui *A*" [25].

---

[22] Fr. Bacon privea procedeul eliminării drept „fundament al cercetării experimentale". *Novum Organum*, Bucureşti, Edit. Academiei R.S.R., 1957, p. 132.

[23] *Op. cit.*, p. 430–431.

[24] În realitate Mill expune cinci metode. Unii au văzut în această nepotrivire între titlul capitolului şi conţinutul lui, intenţia lui Mill de a opune cele patru metode inductive celor patru figuri silogistice din logica deductivă tradiţională.

[25] *Idem*, p. 426.

Textul citat lasă să se vadă că aplicarea metodei concordanţei se bazează pe procedeul eliminării, realizat cu ajutorul conceptelor de invariabil şi incondiţional (necesar). Cînd Mill spune ,,*b* şi *c* nu sînt efectele lui *A*, fiindcă ele n-au fost produse în experienţa a doua", el elimină pe *b* şi *c* ca efecte posibile ale lui *A*, întrucît experienţa a doua arată că aceşti consecvenţi nu urmează incondiţional lui *A*. Eliminarea lui *b* şi *c* se face printr-un silogism în *Camestres*, care urmînd argumentarea lui Mill ar avea forma :

Orice efect al lui *A* se produce în mod incondiţional cînd apare *A* ; *b* şi *c* nu se produc în mod incondiţional cînd apare *A* ; Deci *b* şi *c* nu sînt efectele lui *A* [26].

O dată eliminaţi consecvenţii care nu pot fi efectele lui *A*, circumstanţa rămasă neeliminată este în mod necesar efectul căutat. S-a ajuns prin eliminare la ceea ce Bacon numea *instantiae solitariae*, coincidenţa unui singur antecedent cu un singur consecvent.

Analiza logică a metodei concordanţei şi a aplicării procedeului eliminării poate fi condusă mai departe, urmînd textul lui Mill. Dar nu aceasta ne interesează, şi nici analiza logică a fiecărei metode ; ceea ce era de scos în evidenţă cu toată puterea este faptul că *metodele inductive aşa cum le-a conceput Mill sînt în fond deductive.* Mill a criticat logica deductivă şi în special silogismul, dar îşi structurează metodele silogistic. Mill consideră că numai metoda rămăşiţelor are, în parte, un caracter deductiv, întrucît prin această metodă antecedentul căutat, cauza, este mai întîi dedus şi apoi constatat ca fapt [27]. În realitate toate metodele sînt deductive, fiindcă toate sînt mijloace de probare prin raţionamente deductive.

Este adevărat că Mill, elaborînd instrumentul de descoperire şi probare a relaţiilor cauzale, nu lasă loc pentru intervenţia ipotezei, nu socoteşte necesară şi nici măcar utilă contribuţia gîndirii creatoare în progresul cunoştinţelor ştiinţifice despre lume. Absenţa ipotezei din corpul central al teoriei metodelor lui Mill nu schimbă însă fondul ei raţionalist. Această absenţă a determinat totuşi, în mare măsură, pe numeroşi interpreţi ai lui Mill să vadă în metodele sale expresia celui mai consecvent empirism. În monumentala sa *L'Expérience humaine et la causalité physique* [28], Léon Brunschvicg scrie : ,,Nicăieri el (Mill — n.ns., I. D.) n-a făcut să intervină vreo funcţie care să aparţină în mod specific inteligenţei şi care ar atesta o activitate originală a gîndirii. El a lăsat experienţa să se depună ea însăşi în spiritul nostru, natura să se înscrie ea însăşi în ştiinţă". Este evident că, exprimînd acest punct de vedere, Brunschvicg face abstracţie de faptul că Mill consacră un capitol întreg (Cap. IX din cartea III-a) ,,Metodei deductive" destinată cazurilor în care efectul rezultă din combinaţia mai multor cauze, metodă care implică raționamentul, adică ipoteza și verificarea [29]. Este evident, de asemenea că Brunschvicg face abstracție de accepția pe care experiența o are la Mill. Folosind distincția pe care o face însuși filozoful francez între „experiența *în sens empirist*" și „experiența *în sens raționalist*" [30], este incontestabil că Mill, în teoria metodelor, nu operează cu experiența în sens empirist, adică cu experiența *absolută* care respinge ca pură subiectivitate orice contribuție a gîndirii, ci cu experiența în sens raționalist, adică interpretată și ordonată prin intermediul „simbolurilor sau cifrelor, măsurilor sau ecuațiilor". Or, tocmai această funcție gnoseologică o îndeplinesc schemele raționale pe care le reprezintă metodele. Natura nu se înscrie singură în știință, în concepția lui Mill, ci numai în urma judecării ei de către gîndire, care selecționează succesiunile-legi din noianul succesiunilor accidentale.

---

[26] Majora silogismului e dată de Mill însuşi : ,,Efectul real al lui *A*, oricare ar fi el, trebuie în mod necesar să fie produs în ambele cazuri. . ." Mill foloseşte ,,necesar" pentru ,,incondiţional".

[27] *Idem*, p. 437. Această particularitate a metodei rămăşiţelor impune raţionamente în *fiecare caz* de aplicare a ei, pe cînd celelalte metode pot fi aplicate ca simple *teste* pe baza canoanelor lui Mill : se declară cauză prin metoda concordanţei antecedentul în care concordă toate cazurile observate, prin metoda diferenţei antecedentul care e coprezent şi coabsent în cele două cazuri examinate etc. Dar această deosebire se referă la momentul aplicării metodelor, nu la structura lor logică, structură care le conferă forţa probantă şi care este deductivă.

[28] Paris, Alcan, 1922, p. 64.

Metodele lui Mill au făcut obiectul a numeroase analize. Unii le-au considerat fără utilitate pentru omul de știință, alții indispensabile; unii le-au contestat forța probantă, alții le-au privit ca indiscutabile [31]. Vom încheia citînd părerea unui eminent metodolog contemporan, Russell L. Ackoff: Mill a făcut „primul efort sistematic pentru a preciza condițiile în care și operațiile prin care un lucru *A*, poate fi considerat cauza altuia, *P*" [32].

Hume se întrebase: Cu ce drept inferăm că dacă în toate cazurile constatate în experiența trecută prezența flacării a fost însoțită de prezența căldurii, atunci și în cazul nou ivit, prezența flacării va fi însoțită de prezența căldurii? Răspunsul său era că intervine *credința* produsă de mecanisme de natură instinctuală. Pentru Mill, inferențele asupra viitorului, privind relația cauzală au un caracter rațional, sînt inferențe deductive, fundate pe principiul uniformității cursului naturii. Principiul uniformității cursului naturii este generalizarea maximă a experienței pe care se sprijină toate celelalte generalizări inductive, mai speciale. „Supoziția că cursul naturii este uniform, este principiul fundamental al inducției", spune Mill [33]. Acest principiu întemeiază orice extrapolare cauzală asupra viitorului. Formularea pe care Mill o dă principiului uniformității este următoarea „Există în natură cazuri paralele; ceea ce se întîmplă odată se va întîmpla din nou în circumstanțe suficient de asemănătoare" [34].

Ceea ce este deosebit de interesant și de semnificativ pentru teoria inducției lui Mill este relația dintre principiul uniformității cursului naturii şi inferenţele speciale, particulare asupra viitorului. Mill consideră că această relaţie este silogistică : orice extrapolare a cauzalităţii este concluzia unui silogism a cărui majoră (apropiată sau ultimă) este principiul uniformităţii. Cînd de la constatarea cazurilor singulare că ,,Ion, Petru etc. sînt muritori'', conchidem la universala ,,Orice om este muritor'', această inducţie poate căpăta formă silogistică dacă adăugăm ca majoră propoziţia ,,Ceea ce e adevărat despre Ion, Petru etc. e adevărat despre orice om''. Adevărul acestei majore este probat, spune Mill, prin aceea că ,,o supoziţie diferită ar fi inconciliabilă'', adică în contradicţie cu principiul uniformităţii cursului naturii [35]. Cu alte cuvinte, majora în consideraţie, care este o inducţie, rezultă direct, sau printr-o suită de silogisme, din principiul uniformităţii, majora ultimă a tuturor inducţiilor.

---

[29] *Système de logique*, p. 509 și urm.

[30] *Idem*, p. VI.

[31] A. Lalande, în *Les Théories de l'Induction et de l'Expérimentation*, Paris, Boivin & Cie, 1929, p. 186—198, formulează o bună parte din criticile aduse metodelor lui Mill.

[32] Cf. *Scientific Method*: *Optimizing applied research decisions*, New York and London, John Wiley & Sons, 1962, p. 312.

[33] *Idem*, p. 348. Legea uniformității cursului naturii se identifică cu legea cauzalității, întrucît legea uniformității se poate enunța în termeni cauzali „fiecare consecvent are un antecedent invariabil".

[34] Desigur expresia „circumstanțe suficient de asemănătoare" este vagă. În mod practic, cum observă E. Nagel, circumstanțele vor fi considerate asemănătoare, dacă sînt urmate de același consecvent. *Op. cit.*, p. 317—318.

Inferenţele inductive asupra viitorului capătă astfel rigoarea deductivă a silogismului.

Dar John Stuart Mill este autorul celei mai răsunătoare critici ce s-a făcut silogismului în logica modernă. Este bine cunoscută teza sa că orice silogism închide o *petitio principii* : majora unui silogism nu poate fi asertată fără a presupune adevărul concluziei. Nu poate fi admisă ca adevărată propoziţia ,,Toţi oamenii sînt muritori'', fără să admiţi că şi ,,Socrate este muritor''. Dar atunci silogismele la care este reductibilă inducţia nu-s şi ele vicioase? Majora ultimă — principiul uniformităţii cursului naturii—, pe care se întemeiază logic toate inducţiile speciale, nu este şi ea o inducţie generală care presupune adevărul inducţiilor particulare? Răspunsul lui Mill caută să salveze silogismele în care el transpune inferenţele inductive asupra viitorului : Silogismele de acest fel nu constituie din acest punct de vedere cercuri vicioase deoarece inducţiile speciale sînt ştiinţifice, adică rezultă din aplicarea metodelor experimentale, pe cînd principiul uniformităţii cursului naturii este rezultatul unei generalizări de altă natură şi anume a inducţiei prin simplă enumerare [36].

Consecvent empirist cînd critică silogismul în teoria deducţiei, Mill apare mai concesiv cînd apreciază silogismele în care transpune inducţia. În orice caz, această deductivizare a inferenţelor asupra viitorului reprezintă poate cea mai hazardată încercare şi, în acelaşi timp, cea mai semnificativă pentru teoria inducţiei a lui Mill, de a asigura validitate logică extrapolărilor în ştiinţă. După ce a deductivizat metodele descoperirii şi probării cauzelor, Mill adoptă o soluţie şi pentru a deductiviza previziunile. Înseamnă că Mill a reuşit să aşeze integral inducţia sub rigorile raţionalităţii? Evident că nu. Inducţia nu poate fi transpusă integral în inferenţe deductive. Pe lîngă incertitudinile care rămîn din chiar aplicarea metodelor experimentale, principiul însuşi al uniformităţii cursului naturii, de care depind toate inferenţele inductive, stă, teoretic, sub semnul întrebării. El nu este nici demonstrabil, nici logic necesar. Iar caracterul lui probabil se transmite tuturor inferenţelor care depind de el.

---

[35] *Idem*, p. 349.

[36] *Système de Logique*, t. II, p. 98.

John Stuart Mill, folosind cunoştinţele timpului său, şi alegînd operaţiile care se pretează, a făcut o remarcabilă încercare de a da complexului proces al inducţiei o maximă raţionalitate. Propunîndu-şi să întemeieze o logică a inducţiei, Mill a fost constrîns să iasă din graniţele empirismului şi să recurgă la soluţii şi mijloace care aparţin raţionalismului. Logica deductivă poate fi tratată strict empirist şi Hobbes realizase aceasta foarte bine, înaintea lui Mill. Logica inductivă, însă, ca logică a faptelor, este obligată să iasă din planul acestora pentru a se constitui în ştiinţă, deoarece orice teorie a unui domeniu trebuie să conceptualizeze şi să legifereze. Mill însuşi, cînd expune teoria silogismului, susţine, consecvent empirist, că noi nu operăm cu judecăţi universale, că aceste judecăţi sînt simple sumaţii ale cazurilor întîlnite şi că în fond noi nu raţionăm de la general la particular, ci de la particular la particular. În logica inductivă însă, el vorbeşte frecvent de lege şi de adevăruri universale. „Este o lege, spune Mill, că orice fenomen depinde de o lege" [37] sau „de universalitatea acestui adevăr (legea cauzalităţii. — *I.D.*) depinde posibilitatea de a supune procedeul inducţiei la reguli"[38]. Dar conceperea universalităţii legii este prerogativa raţiunii.

Logica inductivă a lui John Stuart Mill constituie o strălucită ilustrare a tezei că empirismul, redus la resursele sale, nu poate fi suportul unei construcţii teoretice asupra lumii. Ea dobîndeşte astfel valoarea unui document al gîndirii omeneşti de o deosebită însemnătate pentru rezolvarea unor vechi dispute filozofice pe tărîmul gnoseologiei.

---

[37] *Idem*, t.I, p. 368.
[38] *Idem*, p. 370.

TEORIA NUMELUI PROPRIU LA MILL ŞI DEZVOLTĂRILE ULTERIOARE

DE

DRĂGAN STOIANOVICI

Unul dintre capitolele tratatului de logică al lui John Stuart Mill care reţine şi în prezent atenţia logicienilor, a filozofilor şi a lingviştilor deopotrivă este acela consacrat analizei şi clasificării termenilor. Nu însă în aceeaşi măsură prin întreg conţinutul lui. Parte din ceea ce spune Mill despre felurile şi funcţiile logice ale cuvintelor şi expresiilor era de largă circulaţie, parte reinstituia unele distincţii importante introduse de scolastici şi apoi neglijate sau impropriu interpretate în secolele următoare. Elementul nou îl reprezintă *teza neconotativităţii numelor proprii* [1], care — contestată de unii autori de mai tîrziu iar de alţii acceptată cel puţin în ce priveşte sensul general, dacă nu şi formularea pe care el i-a dat-o, — a rămas unul din punctele de vedere principale în teoria semnificaţiei termenilor singulari. Ne vom opri în rîndurile care urmează asupra conţinutului tezei lui Mill şi a argumentelor pro- sau contra ei, iar aceasta ne va conduce şi spre încercări mai noi de clarificare a problemei semnificaţiei numelor proprii.

Caracteristicile pe care Mill le dă ca definitorii pentru numele proprii rezultă, în cartea sa, în urma unei triple clasificări a termenilor pe care logicienii scolastici îi numeau „categorematici" iar el îi numeşte „nume [2] propriu-zise", desemnînd astfel termenii ce pot figura singuri ca subiect sau ca predicat al unei propoziţii. Este mai întîi clasificarea în nume *generale* şi nume *individuale* sau *singulare*. ,,Numele general — scrie el — se defineşte în mod obişnuit ca un nume susceptibil de a fi aplicat în chip adevărat şi în acelaşi sens la oricare dintr-un număr indefinit de lucruri. Numele individual sau singular e un nume ce nu poate fi afirmat în chip adevărat în acelaşi sens decît despre un singur lucru'' [3]. Astfel, în timp ce 'om', exprimînd anume însuşiri, poate fi afirmat în chip adevărat despre diferiţi indivizi umani în acelaşi sens, adică pentru a enunţa despre fiecare din ei că posedă aceste însuşiri, şi este, astfel, general, nume ca 'John' sau 'regele care i-a succedat lui Wilhelm Cuceritorul' sînt nume singulare, pentru că nu satisfac o asemenea condiţie.

---

[1] Întîlnim în literatura de specialitate şi sugestia că originea tezei s-ar putea să urce pînă la stoici, dar dovezile în acest sens sînt prea puţine (cf. H. S. Sorensen, *The Meaning of Proper Names*, G. E. C. Gad Publisher, Copenhaga, 1963, p. 36). Oricum însă, Mill n-a preluat ideea de la vreun înaintaş, şi cercetările mai noi în problematica numelor proprii au fost stimulate de cartea lui. „Interesul modern pentru numele proprii — se apreciază într-un studiu recent — îşi are punctul de plecare în faimoasa analiză a lui Mill" (R. Campbell, *Proper names*, în „Mind", nr. 307, iulie 1968, p. 329).

[2] În scrierile logice şi filozofice mai noi se evită folosirea cuvîntului 'nume' într-o accepţiune atît de largă. Se preferă în această funcţie cuvîntul 'termen', în timp ce 'numele' se rezervă pentru desemnarea termenilor singulari sau chiar în exclusivitate a numelor proprii. Reajustarea

A doua mare clasificare împarte numele în *concrete* şi *abstracte*, aceşti doi termeni fiind luaţi aici în înţelesul pe care li-l dădeau scolasticii şi pe care Mill îl consideră cu adevărat relevant pentru analiza logică, în opoziţie cu înţelesul psihologizant care a precumpănit în literatura logică începînd din secolul al XVII-lea. Concrete sînt cele ce denumesc lucruri, obiecte ('casă', 'Londra', 'John') iar abstracte cele ce denumesc atribute ('umanitate', 'bătrîneţe').

În fine, potrivit celui de-al treilea criteriu, avem nume *conotative* şi nume *neconotative*. Această clasificare e socotită de Mill ,,una din cele mai importante, una din cele ce pătrund cel mai adînc în natura limbii'' — şi aprecierea sa anticipează accentul covîrşitor pe care unii autori de mai tîrziu (îndeosebi Russell şi Wittgenstein) îl vor pune pe un contrast similar celui vizat în textul său. Un nume neconotativ nu face decît să desemneze un lucru sau un atribut, pe cînd un nume conotativ desemnează un lucru, dar totodată ,,implică'' sau ,,conotează'' un atribut. Termenul 'virtuos', bunăoară, este conotativ, pentru că desemnînd pe toţi indivizii virtuoşi, implică sau conotează totodată că acestor indivizi le aparţine atributul virtuţii. Aşa sînt toate numele generale concrete, nume ce se pot enunţa despre mai multe lucruri, în acelaşi sens, pentru a spune că ele posedă cutare atribut sau atribute. Numele abstracte nu se grupează toate laolaltă în clasificarea după criteriul conotativităţii, dar ele pot fi lăsate de-o parte aici, unde ne interesează situaţia ,,numelor individuale concrete''.

O importantă categorie de ,,nume individuale concrete'', ce ar putea fi exemplificate prin termeni ca 'autorul *Iliadei*', 'tatăl lui Socrate', 'primul împărat al Romei' 'cel mai lung fluviu din lume' etc. sînt, evident, conotative : ele desemnează cîte un singur individ, dar îl desemnează *întrucît* el posedă, sau implicînd că el posedă, un atribut sau grup de atribute. (În continuare, conformîndu-ne uzajului actual, vom numi aceşti termeni ,,descripţii definite''). Alături de ele există însă categoria termenilor singulari neconotativi, care sînt numele proprii. ,,Numele proprii — scrie Mill — nu sînt conotative ; ele desemnează indivizi, dar

---

în acest fel a terminologiei reflectă preponderenţa pe care au dobîndit-o punctele de vedere după care între respectivele categorii de termeni există importante deosebiri semantice şi sintactice. În expunerea teoriei lui Mill păstrăm totuşi uzajul lui, atît cît este necesar pentru a avea uniformitate terminologică între citate şi comentarii.

[3] J. St. Mill, *Système de logique déductive et inductive*, t. I, trad. L. Peisse, Paris, Alcan, 1889, p. 26–27.

nu afirmă, nu implică atribute aparținînd acestor indivizi. Cînd numim un copil Paul sau un cîine Cezar, aceste nume servesc doar pentru a indica acești indivizi ca subiecte posibile ale discursului... Numele proprii sînt atașate obiectelor înseși și nu depind de permanența cutărui sau cutărui atribut"[4].

Pentru a preveni o posibilă neînțelegere, Mill precizează că afirmația sa după care un nume propriu nu conotează atribute, adică nu implică nici un fel de însușiri ale obiectului al cărui nume este, se referă la funcționarea numelor în discurs, și nu la actul acordării unui nume. În acordarea unui nume unei persoane sau unui lucru, alegerea poate fi călăuzită, desigur, de un motiv sau altul legat de însușirile sau situația lor, dar aceste motive nu constituie (nu intră în) semnificația numelui și nu guvernează modul de folosire a lui ca nume. Aceasta înseamnă, între altele, că n-ar trebui considerate drept contraexemple valabile la teza neconotativității numelor proprii cazurile acelor nume care au înfățișarea exterioară a unor descripții. Adaptînd la limba română exemplul din Mill : o localitate poate fi botezată 'Gura Ialomiței' pentru că e situată la vărsarea acestui rîu, dar faptul acesta nu intră în semnificația numelui, și odată cu o eventuală schimbare a situației, de pildă cu deplasarea gurii Ialomiței la o oarecare distanță de această localitate, nu va trebui neapărat să se schimbe și numele localității.El poate servi la fel de bine și în continuare pentru a fixa ca obiect al discursului pe purtătorul său, tocmai pentru că un nume nu descrie, funcția sa de referire realizîndu-se pe cale directă, nu prin specificare de proprietăți caracteristice.

Termenul 'conotație' este pentru Mill sinonim cu acela de semnificație ('*meaning*'), astfel încît teza neconotativității numelor proprii îmbracă la el și forma enunțului că numele proprii sînt termeni fără semnificație. „Cînd numele furnizează vreo informație despre obiecte, altfel spus, cînd au semnificație propriu-zisă, această semnificație nu constă în ceea ce ele *denotează*, ci în ceea ce *conotează*. Singurele nume ce nu conotează nimic sînt numele *proprii* ; și, strict vorbind, ele nu posedă nici o semnificație"[5]. Numele propriu este aidoma unui semn arbitrar pe care l-am pune pe un obiect pentru a putea recunoaște acest obiect cînd îl mai întîlnim altădată.

Cînd se discută astăzi despre teoria lui Mill a numelor proprii se are în vedere, dacă nu exclusiv, atunci în orice caz în primul rînd, această formulare, după care ele „nu au, propriu-zis, nici o semnificație", ci sînt simple „*unmeaning marks*", care nu vehiculează nici un fel de informație despre lucrurile pe care le introduc în discurs. Printr-o asemenea caracterizare, numele proprii sînt așezate, într-adevăr, într-o poziție cu totul aparte față de toți ceilalți termeni categorematici, conferindu-li-se statutul cel mai puțin lingvistic, aproape unul nelingvistic, de vreme ce se admite că limba servește la comunicarea de informații, adică de semnificații.

Vom mai menționa aici, în treacăt, că după unii autori contemporani, există în cele spuse de Mill despre numele proprii unele inconsecvențe. O astfel de inconsecvență ar apărea atunci cînd el, trasînd o analogie între numele propriu şi un semn pe care l-am face pe un obiect pentru a-l putea reidentifica, observă totuşi că dînd un nume propriu unui obiect, nu punem semnul (numele) chiar pe acel obiect, ci pe *ideea* lui din mintea noastră. Căci — sună obiecţia — ce altceva ar fi ideea evocată de rostirea unui nume propriu, dacă nu tocmai semnificaţia acestuia? Încît, dacă Mill admite că există o idee invariabil asociată fiecărui nume propriu, el admite implicit că numele proprii posedă, în felul lor, semnificaţie, chiar dacă refuză să o numească aşa. În fond şi termenii generali concreţi, prin excelenţă conotativi, constau de asemeni dintr-un semn grafic sau un sunet şi o idee — e drept, de astă dată diferită — asociată lor şi care constituie semnificaţia.

---

[4] J. St. Mill, *op. cit.*, p. 33.

[5] *Idem*, p. 35.

Această remarcă, pe care o face H. S. Sorensen[6], ridică, într-adevăr, o problemă. Nu este sigur, şi nu ni se pare probabil, că pasajul incriminat din Mill este *pur şi simplu* incompatibil cu teza neconotativităţii, pentru că termenul „idee" a avut în filozofia modernă mai mult de o accepţiune, şi logicianul englez pare să-l folosească aici într-un sens mai vag şi mai slab decît acela al „conotaţiei" sau „semnificaţiei", prin care, după cum am văzut, are în vedere atribute ale lucrului sau lucrurilor denotate de nume. Conform teoriei lui Sorensen însuşi, la care ne vom referi ceva mai jos, semnificaţia unui nume propriu este echivalentă cu a unei descripţii definite şi nu poate fi altceva decît o sumă de atribute suficiente pentru identificarea purtătorului numelui. Mill însă tocmai asta neagă, gîndindu-se în cazul numelor proprii la o modalitate radical diferită a referinţei, unde obiectul e captat altfel decît prin atributele sale. Cum însă, pe de altă parte, numele propriu nu e un semn fizic pus pe obiect — căci poate fi folosit cu succes şi în absenţa obiectului — Mill introduce în schema sa şi *ideea* obiectului. Spunînd că remarca lui Sorensen ridică, totuşi, o problemă, avem în vedere faptul că acest din urmă punct nu e suficient elaborat de Mill, rămînînd într-un fel de obscuritate, încît, chiar dacă textul său nu conţine o inconsecvenţă făţişă, e posibil să conţină una latentă. Adică, e posibil că încercînd o explicitare a formulării vagi după care numele propriu ne face să ne gîndim la obiectul care e purtătorul lui, vom fi nevoiţi să concedem că această capacitate de referire identificatoare presupune, fie şi într-un mod foarte specific, sprijinirea pe atribute ale lucrului, ceea ce ar vădi că soluţia pe care o oferă teza absolutei neconotativităţi a numelor proprii nu este corectă sau măcar că nu e completă.

Lăsînd însă deocamdată la o parte această lacună sau dificultate din textul lui Mill, trebuie să admitem că teza neconotativităţii nu e lipsită de plauzibilitate. Ea explicitează o diferenţă uşor sesizabilă între două modalităţi ale referirii identificatoare: una care procedează prin specificarea de însuşiri sau relaţii ale obiectului vizat, şi alta în care nu se recurge la descriere. Teza neconotativităţii numelor proprii şi-a cîştigat adepţi şi în rîndul lingviştilor. A. H. Gardiner este unul dintre cei ce şi-au însuşit-o, dîndu-i totodată o formulare ameliorată în unele privinţe. Numele propriu este definit de el drept „un cuvînt sau un grup de cuvinte care are ca scop specific identificarea şi care atinge sau tinde să atingă acest scop doar cu ajutorul sunetului său distinctiv, fără a apela la vreo semnificație pe care acest sunet ar fi putut să o aibă de mai înainte ori să o dobîndească prin asocierea sa cu obiectul sau obiectele astfel identificate" [7]. Evident, acel „sau tinde să atingă acest scop..." este menit să asigure definiției aplicabilitatea și la acele nume proprii care nu au purtător în sens obișnuit, așa-zisele nume nedenotative, cărora Mill nu le-a dat atenție. Definiția precizează totodată că eventualele asociații pe care le suscită folosirea numelui nu trebuie considerate ca formînd semnificația (conotația) acestuia. Astfel de asociații sînt ceva prin excelență individual și fluctuant, și — ceea ce e esențial — nu prin intermediul lor este identificat purtătorul (atunci cînd există). Astfel, sintagma 'muntele mic' are, desigur, o semnificație prealabilă folosirii sale ca nume propriu, dar atunci cînd e folosită ca nume, obiectul astfel denumit nu e identificat în virtutea faptului că posedă (eventual) însușirea de a fi un munte mic, sau unicul munte mic dintr-o mulțime de munți subînțeleasă.

---

[6] Vezi *op. cit.*, p. 43—44.

R. Campbell, apreciind definiția lui Gardiner drept, „cea mai bună distilare a ceea ce este valabil din teoria lui Mill", propune la rîndul său o completare a acestei definiții printr-un fel de test care să permită să se determine, în cazul cuvintelor sau grupurilor de cuvinte ce pot fi folosite și ca termeni descriptivi, dacă într-un caz dat sînt folosite așa sau, dimpotrivă, ca nume. Acest test, alăturat distincției ce se poate face între numele proprii și alte instrumente ale referinței nedescriptive, ar urma să ofere, în intenția lui Campbell, o definiție a numelor proprii în linia tezei lui Mill, dar mai precisă decît formularea acestuia și asigurată împotriva răstălmăcirilor psihologiste. Lăsînd însă deoparte detaliile acestor contribuții în direcția găsirii unei formulări cît mai adecvate a ideii neconotativității numelor proprii, să amintim pe scurt unele din argumentele care par a submina însuși fondul acestei idei.

Spunînd ceva mai înainte că tezei lui Mill nu i se poate nega plauzibilitatea, aveam în vedere mai ales asentimentul izvorît din intuiția lingvistică. Acest gen de plauzibilitate nu e, firește, decisiv cînd e vorba de o teză logică sau logico-filozofică. Astfel de teze se cer verificate prin mijloace mai sigure, care să le pună la încercare valoarea explicativă. O teorie logică — spune Russell într-unul din studiile sale unde discută probleme strîns înrudite cu aceea de care e vorba aici — trebuie testată prin capacitatea ei de a face față unor perplexități (*puzzles*) și e recomandabil pentru cercetările din acest domeniu să strîngem și să avem în față o provizie cît mai mare cu putință de astfel de perplexități, funcția lor fiind aici analogă celei pe care o au experimentele în științele naturii. Mill însuși nu a făcut acest lucru pentru teoria sa și de aceea ar fi greu de spus ce soluții ar fi încercat să ofere el pentru dificultățile ce se pot ridica în fața tezei sale, dar trebuie să ne întrebăm, oricum, ce soluții sînt în principiu posibile în spiritul tezei sale. Astfel de dificultăți pentru teza neconotativității apar îndeosebi în legătură cu interpretarea enunțurilor de identitate și a enunțurilor existențiale ce au ca subiect (gramatical) un nume propriu.

---

[7] A. H. Gardiner, *The Theory of Proper Names*, London, 1940, p. 43 (apud R. Campbell, *op. cit.*, p. 73). Vezi și Sorensen, *op. cit.*, p. 46 în notă.

Logicianul care a examinat îndeaproape structura şi semnificaţia posibilă a enunţurilor de identitate, adică a enunţurilor de forma *'a* este *b*', unde atît '*a*' cît şi '*b*' sînt termeni singulari, a fost Gottlob Frege. Să amintim în ce fel analiza lor l-a condus la o caracterizare a semnificaţiei termenilor, care, în ceea ce priveşte numele proprii cel puţin, se opune tezei neconotativităţii. Cînd '*a*' şi '*b*' desemnează două obiecte diferite, un asemenea enunţ este, evident, fals, orice obiect fiind identic doar cu sine. Şi la fel de evident este că dacă '*a*' şi '*b*' desemnează acelaşi obiect, enunţul va fi adevărat. Perplexitatea care se naşte acum priveşte însă rostul posibil al enunţurilor de identitate adevărate. S-ar părea mai întîi că într-un astfel de enunţ ne referim de două ori la acelaşi obiect şi afirmăm că el e identic cu sine. Dar atunci toate enunţurile de identitate adevărate ar fi *trivial* adevărate, n-ar vehicula nici un fel de informaţie şi n-ar avea nici un fel de întrebuinţare. Şi, totuşi, întîlnim enunţuri alcătuite din doi termeni singulari legaţi prin 'este' — să amintim celebrul exemplu 'Luceafărul de dimineaţă este Luceafărul de seară', dat de Frege — care nu sînt trivial adevărate, al căror adevăr, adică, nu se stabileşte prin simpla analiză a semnificaţiei termenilor pe care-i cuprinde, ci prin cercetări empirice extralingvistice. Frege însuşi, după cum se ştie, a tras de aci concluzia că semnificaţia termenilor singulari nu se reduce la faptul de a desemna un obiect, ci cuprinde şi o a doua dimensiune — sensul sau „modul de prezentare" a obiectului desemnat [8]. Această din urmă dimensiune ar corespunde în esenţă cu „contotaţia" de care vorbea Mill şi pe care o refuza numelor proprii.

Analiza enunţurilor de forma '*a* există', unde '*a*' e un termen singular, pare, tot aşa, să nu admită reducerea semnificaţiei acestuia la simpla desemnare a unui obiect. Căci dacă '*a*' nu ar avea decît denotaţie, şi dacă ar avea totdeauna denotaţie, atunci pentru orice enunţ existenţial de această formă ar fi suficient să fie afirmativ pentru a fi (tautologic) adevărat şi, respectiv, să fie negativ pentru a fi (tot tautologic) fals. Pronunţînd sau scriind numele, am presupus deja existenţa obiectului denotat de el, încît e superfluu să enunţăm în continuare că el există, după cum, pe de altă parte, ar fi contradictoriu să spunem că nu există. Fapt e, totuşi, că nu socotim drept un non-sens întrebarea dacă a existat Homer sau dacă a existat regele Arthur, iar răspunsurile afirmative sau negative la astfel de întrebări nu le socotim trivial adevărate, respectiv trivial false.

Desigur, astfel de exemple furnizează perplexităţi relevante pentru punerea la încercare a tezei neconotativităţii numelor proprii numai dacă termenii '*a*' şi '*b*' din enunţurile de identitate şi existenţiale sînt nume proprii. În exemplul luat din Frege nu este sigur dacă 'Luceafărul de dimineaţă' şi 'Luceafărul de seară' trebuie socotiţi drept nume proprii sau drept descripţii, iar într-un alt exemplu dat de el (din geometrie) în articolul pe care l-am citat, ambii termeni din enunţul de identitate sînt descriptivi. Tot aşa, un apărător al tezei neconotativităţii numelor proprii ar putea spune că nici exemplele de enunţuri existenţiale citate adineauri nu contează drept contraargumente, dat fiind că nume ca ‘Homer’ sau ‘regele Arthur’ sînt de fapt descripţii (primul, de pildă, însemnînd în fond ’autorul *Iliadei* şi *Odiseei*’) şi nu nume veritabile. (Aici am putea aminti în treacăt că Russell a scris în mai multe rînduri că toate numele proprii obişnuite sînt de fapt descripţii disimulate.) Vom reveni în încheierea acestor însemnări asupra acestui punct. Oricum însă, putem nota că *dacă se admite* că avem exemple autentice de enunţuri existenţiale sau de enunţuri de identitate netrivial adevărate şi în care nu intră ca termeni decît nume proprii, ele constituie un argument puternic împotriva tezei lui Mill. Unele încercări mai recente de a construi caracterizări adecvate ale specificului numelor proprii, în măsura în care vor să se distanţeze de teza neconotativităţii sau îi aduc amendamente, sînt motivate şi de recunoaşterea forţei acestui argument.

---

[8] Pentru cele expuse aici şi în continuare, a se vedea pe lîngă articolul lui Frege *Ueber Sinn und Bedeutung*, tradus în româneşte sub titlul *Sens şi semnificaţie*, în vol. *Logică şi filozofie*, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 54—79, articolele lui J. R. Searle *Proper Names* „Mind", 1958 şi *Proper Names and Descriptions*, în *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. in chief Paul Edwards, The Macmillan Co. & The Free Press, New York, 1967, vol. 6, p. 487—491.

Înainte de a vorbi despre ele, să atragem însă atenţia şi asupra considerentelor ce se pot aduce împotriva tentaţiei ca în faţa dificultăţilor tezei neconotativităţii, să se accepte ideea că semnificaţia numelor este de acelaşi fel cu semnificaţia termenilor singulari descriptivi. Căci o asemenea asimilare nu e doar intuitiv neacceptabilă, ci întîmpină, dacă e supusă analizei, dificultăţi mai mari chiar decît teza neconotativităţii.

Vom semnala aceste dificultăţi, fără a lua însă ca reprezentativă pentru acest punct de vedere teoria lui Frege, cu toate că şi despre ea se poate afirma — şi s-a afirmat — nu fără temei, că nu face o deosebire între natura semnificaţiei numelor proprii şi aceea a semnificaţiei descripţiilor definite. El nu a argumentat explicit în sprijinul acestei identificări, poate pentru că era preocupat în primul rînd de exigenţele construirii unor limbaje artificiale adecvate şi nu de clarificarea unei situaţii specifice limbilor naturale. Dar fapt e că vorbind despre sens şi referinţă ca aspecte ale semnificaţiei, el nu consideră separat cele două categorii de termeni singulari, ci le tratează indistinct. O observaţie făcută în textul lui, doar în treacăt ce-i drept, trebuie totuşi menţionată în legătură cu ceea ce ne interesează aici. Frege spune că părerile pot uneori să nu concorde cînd e vorba de a stabili care anume este sensul unui nume propriu obişnuit, de pildă al numelui ‘Aristotel’ : unii l-ar preciza printr-o descripţie definită, alţii prin altele. Ni se pare însă că acesta nu este un detaliu marginal, ci o dificultate majoră pentru o teorie care identifică semnificaţia numelui cu aceea a unei descripţii, dacă această teorie este concepută ca o explicaţie a naturii termenilor din limbile naturale, ceea ce, cum am spus, pare să nu fi fost intenţia lui Frege. Tocmai de aceea este mai potrivit ca teza neconotativităţii a lui Mill, care vizează numele proprii obişnuite, să fie privită şi evaluată prin confruntare nu cu teoria lui Frege, ci cu o teorie care pretinde explicit că semnificaţia numelor proprii obişnuite este de acelaşi fel cu semnificaţia descripţiilor. O asemenea teorie este cea dezvoltată de Sorensen în cartea citată. În legătură cu ea vom semnala, deci, dificultăţile pe care le întîmpină teza că numele proprii au sens, adică, în terminologia lui Mill, conotaţie.

La Sorensen, ideea că numele proprii au semnificaţie (sens, conotaţie) este argumentată în principal prin aceea că în genere nimic nu poate fi semn lingvistic, de indiferent ce categorie, dacă e lipsit de semnificaţie. Semnificaţia e implicată în însăşi capacitatea semnului de a servi pentru comunicare ; în lipsa ei un nume nu ar fi decît un sunet care nu ar îndruma în nici o direcţie atenţia celui care l-ar recepta. Semnificaţia unui semn o constituie „condiţiile necesare şi suficiente pe care o entitate extralingvistică trebuie să le satisfacă pentru ca să putem spune corect că ea e denotată de acest semn" [9]. În cazul unui nume propriu aceasta înseamnă un complex de proprietăţi şi/sau relaţii ce convin în exclusivitate obiectului pentru desemnarea căruia se foloseşte acest nume. Se vede uşor că semnificaţia numelui este identificată astfel cu a unei descripţii definite, ceea ce Sorensen spune şi explicit : numele 'Paris', de exemplu, scrie el, „poate fi folosit ca un sinonim sau echivalent semantic pentru 'capitala franceză (la cutare dată)' şi este aşa folosit de majoritatea oamenilor . . ." [10].

Principala obiecţie care se poate ridica împotriva acestui punct de vedere poate fi formulată astfel. Pentru orice individ desemnat printr-un nume propriu se pot construi în principiu nenumărate descripţii definite corespunzător diferitelor moduri posibile de a-l identifica cu ajutorul unora din proprietăţile şi/sau relaţiile sale. (Astfel, condiţia de a fi capitala Franţei nu e nicidecum singura pe baza căreia se poate face o referire identificatoare descriptivă la oraşul Paris.) Dar atunci cum trebuie luată afirmaţia că semnificaţia unui nume propriu e identică cu a unei descripţii ? Înseamnă ea 1) că numele are tot atîtea semnificaţii diferite ? sau 2) că una sau unele din aceste descripţii au un statut privilegiat, fiind „sinonime" cu numele, în timp ce celelalte ar avea semnificaţii diferite, în măsură mai mare sau mai mică, de semnificaţia numelui ? sau 3) că pentru unii numele are o semnificaţie iar pentru alţii alta ? Reflectînd la aceste sugestii, ne-am convinge repede că niciuna nu oferă un răspuns acceptabil, ceea ce arată că asimilarea semnificaţiei numelui propriu cu aceea a unei descripţii nu e o alternativă viabilă la teza neconotativităţii.

Tentativele mai recente de caracterizare a semnificaţiei numelor proprii caută de aceea să evite ambele extreme ; adică, să păstreze contrastul dintre nume şi descripţii, dar să evidenţieze totuşi la cele dintîi un minim de conţinut descriptiv fără de care se pare că nu poate fi înţeleasă însăşi utilizarea lor pentru referire, legătura lor cu obiectele pe care le desemnează. Soluţii în acest spirit sînt oferite de J. R. Searle, în cele două articole deja citate, şi de Chr. Kirwan [11]. Cunoaşterea lor este utilă pentru evaluarea retrospectivă a tezei lui Mill.

Searle admite că nici una din descripţiile definite ce convin obiectului desemnat printr-un nume nu este analitic legată de acesta : altfel spus, că oricare din ele luată în parte, poate fi negată despre acest obiect fără să rezulte o contradicţie sau un non-sens. Dacă însă le-am nega pe toate sau aproape pe toate — arată el — am face neinteligibilă însăşi folosirea numelui, acesta ar înceta să mai desemneze pe cineva (ceva). Orice folosire corectă a unui nume are la bază o presupoziţie descriptivă, şi aceasta constă dintr-o „submulţime nedefinită" a mulţimii acelor descripţii pe care le-ar da diferiţii vorbitori care folosesc acest nume, dacă li s-ar cere un mod de a-l identifica pe purtătorul lui. Numele nu sînt, deci, cu totul lipsite de conţinut descriptiv, dar acesta e, după cum se vede, destul de vag.

---

[9] H. S. Sorensen, *op. cit.*, p. 40—41.

[10] *Ibidem.*

[11] În articolul *On the Connotation and Sense of Proper Names*, „Mind" nr. 308, octombrie, 1968.

Searle explică apoi cum acest conținut descriptiv, imprecis cum este, e suficient pentru a ne permite să înțelegem rostul enunțurilor existențiale și de identitate în care apar nume proprii. Astfel, a spune că *a* există, înseamnă a spune că există ceva despre care este adevărat „un număr suficient de mare, dar deocamdată nespecificat" al enunțurilor pe care le-ar formula cei ce folosesc numele '*a*', ca răspuns la întrebarea, ce consideră ei ca fiind fapte „esențiale și stabilite" în privința lui *a*. La rîndul său, enunțul de identitate '*a* este *b*' spune că fundalul descriptiv al ambelor nume este adevărat despre același obiect. Potrivit acestei interpretări, enunțurile de ambele feluri pot fi adevărate și totuși informative, netriviale. Problema în fața căreia Frege a socotit necesar să distingă, în felul arătat, sensul și referința numelui, ar căpăta astfel o rezolvare ce nu presupune asimilarea semnificației numelui propriu cu aceea a unei descripții.

Argumentarea lui Chr. Kirwan este oarecum simetrică celei a lui Searle. În timp ce la acesta din urmă punctul de plecare îl constituie observația că despre un individ desemnat printr-un nume nu se pot *nega* toate predicatele ce-i convin, fără ca numele să-și piardă capacitatea de a-l desemna, Kirwan constată că nu putem *afirma* orice predicat despre un individ desemnat printr-un nume fără a compromite, într-un mod analog, funcția de referire a numelui. Din motive pe care nu le vom expune aici, argumentarea pe care o construiește Kirwan pornind de aici și soluția la care ajunge ni se par mai vulnerabile decît cele ale lui Searle și de aceea nu le vom rezuma. (Este foarte interesant, în schimb, în articolul lui Kirwan, modul de folosire a limbajului cuantorilor, pentru delimitarea netă a diferitelor accepțiuni posibile ale 'conotației' sau 'semnificației' unui termen singular utilizat pentru referire).

Revenind acum la Mill, ne putem întreba cît de mare este deosebirea de conținut între teza lui și o caracterizare mai complexă a numelor proprii cum este cea dezvoltată de Searle. Încercînd să răspundem, ne dăm seama că această deosebire nu poate fi evaluată cu precizie. Lui Mill semnificația sau conotația îi apărea ca o noțiune simplă și clar sesizabilă pe exemplul termenilor generali concreți și al celor singulari descriptivi. Afirmația sa că numele proprii sînt neconotative înseamnă, în esență, că ele nu descriu, în sensul familiar al acestui cuvînt; că, desemnînd un obiect, nu-l prezintă într-un mod mai degrabă decît în altul posibil. Soluția lui Searle este de acord cu această afirmație. Și, vorbind mai general, această afirmație nu trebuie neapărat respinsă pentru a se putea da o explicație capacității numelui de a servi pentru referire identificatoare, lucru ilustrat și de alte teoretizări mai noi cu privire la semnificația termenilor singulari (Strawson, Ryle).

O caracterizare a soluției lui Searle care ar spune că ea asociează totuși numelor proprii un fel de semnificație ar folosi cuvîntul 'semnificație' într-o accepțiune mai largă decît cea pe care o avea în vederea Mill vorbind de „*unmeaning marks*". El *nu avea* o asemenea noțiune, mai largă, a semnificației, care se sugerează abia în urma unei examinări mai atente a posibilității ca un termen ce nu posedă semnificație „propriu zisă", descriptivă, să aibă totuși o legătură cu un obiect, să poată servi pentru referire. Mill nu a cercetat îndeaproape această legătură, mărginindu-se la a asemui numele cu o etichetă pusă pe obiect. Desigur, nu e vorba doar de un dezacord verbal. Dar în ce privește fondul, o soluție cum e cea a lui Searle mi se pare mai potrivit caracterizată ca o completare, decît ca o revizuire a tezei lui Mill.

În prezent noțiunea de semnificație, fie că e vorba de termeni sau de propoziție ca întreg, este considerată în genere insuficient de clarificată. Și, potrivit mai multor păreri autorizate, ea ar putea fi abordată cu mai mult succes întîi în raport cu propoziția ca întreg, decît în raport cu termenii. De aceea nici afirmația că soluția lui Searle recunoaște o semnificație *sui generis* pentru numele proprii nu spune ceva îndeajuns de precis. Dacă semnificația unui termen e ceva ce intervine efectiv în actele de folosirea a lui, atunci acea submulțime vagă de descripții care, potrivit explicației sale, este asociată fiecărui nume, ar fi impropriu să o denumim 'semnificație'. Nu se vede clar care ar fi rolul ei în cadrul folosirii obișnuite a numelui pentru referire. E drept că ideea acestui fundal descriptiv al numelui îi servește lui Searle pentru a oferi o dezlegare perplexităților citate mai sus în legătură cu enunțurile existențiale și cu cele de identitate. Dar, așa cum s-a sugerat deja mai înainte, nu trebuie trecut cu vederea că astfel de enunțuri au un caracter aparte. Se poate susține, pe această linie, că termenii care apar în ele (sau măcar unul din cei doi termeni, în cazul enunțurilor de identitate), deși par nume proprii, funcționează ca descripții. Aceasta nu echivalează cu acceptarea ideii că toate numele proprii sînt descripții disimulate, ci doar a ideii că un termen a cărui funcție normală este referirea fără mijlocirea descrierii, adică un nume, poate fi utilizat uneori și altfel, ca susbstitut al unei descripții. Acceptarea acestei posibilități ar fi în spiritul afirmației că limba obișnuită nu are o „logică'' exactă, afirmație sprijinită și pe alte analize și, desigur, plauzibilă.

OPINII DESPRE CĂRȚI

Mircea Malița
AURUL CENUȘIU
VOLUMUL
AL TREILEA

În obiectiv:

Mircea Malița,

AURUL CENUȘIU

Vol. I, II, III,
CLUJ, EDITURA DACIA,
1971, 1972, 1973, 172 + 150 + 158 p.

O TRILOGIE DESPRE TEHNOLOGIA „AURULUI CENUȘIU"

DE

VICTOR SĂHLEANU

Prezentîndu-se singur drept un om care „își păstrează pînă la capăt, oricît de grave ar fi temele civilizației contemporane atît de dezbătute azi, încrederea în viitor", Mircea Malița [1] dorește, în plus, să arate că acest optimism este întemeiat pe aprecierea *obiectivă* dată raționalității

---

[1] *Aurul cenușiu*, vol. I–II–III, Cluj, Edit. Dacia, 1971, 1972, 1973 (172 + 150 + 158 p.).

Rev. filoz., **20**, *11*, p. 1329–1337, București, 1973.

umane. Există şi un optimism temperamental — remarcă autorul, undeva (I, 36)[2], însă M. Maliţa se străduieşte să convingă *prin argumente*. Şi nu atît prin argumente, cît printr-o talentată muncă de cultivare, în cititor, a *lucidităţii*. Eseurile sale oscilează între *maieutică* (patru dialoguri din volumul al treilea se încadrează explicit şi declarat pe această linie neosocratică) şi ceea ce numeşte (III, 40) *diasafetică* : arta de a-i face pe alţii să vadă clar.

Optimismul lui M. Maliţa este, însă, *condiţional*. *Putem* atinge acel viitor luminos, ale cărui premise sînt puse de revoluţia ştiinţifică şi tehnică contemporană, *putem* construi, noi, românii, acea *civilizaţie socialistă* (I, 153) *numai dacă* recurgem la o superioară valorificare a inteligenţei omeneşti : „aurul cenuşiu'', despre care ni se vorbeşte de-a lungul celor trei volume, este mintea umană (aluzia la substanţa cerebrală cenuşie, definitorie pentru cortex, este transparentă) : „este paradoxal că unii oameni, necunoscîndu-i valoarea, o risipesc'' (I, 43). Şi, în deplină concordanţă cu imperativele unei epoci de accelerată evoluţie gnoseologică şi praxiologică, ni se subliniază şi altă materie primă abundentă, aproximativ egal repartizată, dar prezentă doar în cantităţi finite : *timpul*. El este „infinit mai preţios decît aurul şi conţine mai multă energie potenţială ca uraniul'' (I, 138). În repetate rînduri, cititorul este adus să sesizeze *de ce* intrarea omenirii în era calculatoarelor electronice este o soluţie organică la cele două probleme practice majore : *folosirea optimală a inteligenţei şi a timpului*.

După cum ochiul liber nu ne oferă decît o cunoaştere săracă a lumii, nici „mintea singură'', gîndirea neînarmată, gîndirea „simţului comun'' — nu este capabilă să facă faţă la situaţii nebanale (III 55 ş.u.). Dealtfel, adevăratul sens al folosirii matematicii, ca armă a gîndirii, se dezvăluie la recunoaşterea *esenţei* operaţiilor gîndirii, care este elaborarea de *modele* ale realităţii (I, 19). Or, matematica este principalul laborator de confecţionat modele (I, 20). Confruntarea artei cu matematica prilejuieşte autorului o subtilă discuţie despre „modelele artistice'' ale realităţii (III, 12) şi despre depăşirea modelării realităţii prin *creativitate*. Pe de altă parte, cercetarea rezistenţelor subiective opuse la matematizarea ştiinţelor arată cît de superficială şi de inconsecventă este o asemenea atitudine. Nimeni nu refuză aritmetica, sau metriile elementare ; toată lumea compară (I, 96 ; II, 79) ; pe de altă parte, matematica nu este numai cantitativă, este şi (sau mai ales) structurală. Avantajele matematizării sînt reamintite prin exemple sugestive ; principalul efort al argumentării priveşte folosirea matematicilor în ştiinţele sociale (domeniu în care autorul este un cunoscut iniţiator şi propagator). Aceasta, nu numai pentru interesul „în sine'' al aplicaţiilor matematicii în sociologie, sau arheologie, sau istorie (II, 102) ; nu numai pentru a sublinia apariţia unor noi ramuri ale matematicii, la aceste solicitări (II, 84) ; nu numai pentru a indica posibila „imixtiune'' a teoriilor matematizate şi în domeniul valorilor, prin teoria utilităţii, de exemplu (I, 34) — ci, mai ales, pentru imensele corolare practice în economie, în evidenţa şi în organizarea activităţilor umane, în „ştiinţa conducerii'' (I, 83 ş.u.). Un nou tip de administrator, de strateg, de om politic, de diplomat — este cerut de complexificarea problemelor şi de imperativul soluţiilor raţionale. Erorile de judecată ne costă din ce în ce mai mult (III, 75).

---

[2] Referirile se fac la volum (cifre romane) şi la pagină (cifre arabe).

O definiţie adecvată a inteligenţei pare a fi următoarea: „inteligenţa este eminamente *rapidă acomodare*" (I, 51). Este o însuşire umană care nu are variaţii cantitative semnificative în timp şi spaţiu, dar care îşi *schimbă înfăţişarea*. Putem considera, ca primă fază a adaptării umane, aceea realizată prin instincte sigure; faza a doua, avînd ca suport limbajul, este (sau a fost) aceea a *modelelor sensibile* („sensibile" în sensul plasticităţii şi elasticităţii lor). Intrăm în faza a treia, a „post-inteligenţei" (I, 57), a unei inteligenţe socializate *sui generis*. O „inteligenţă de tip II", matematizată, se bazează pe tehnici simbolice, pe o metodologie elaborată, pe instrumentarul maşinilor de calcul: refuzul de a face apel la ea este plătit cu ameninţarea catastrofelor de amploare mondială (I, 60). Este de menţionat că, în acest context, intuiţia şi inspiraţia individuală sînt (sau devin) elemente de ordin secundar — teză asupra căreia vom mai reveni. Creierul *completat* cu maşina (II, 12), cu maşina pe care ar trebui s-o iubim cel puţin ca pe un animal domestic (II, 14) — iată „simbioza" necesară (şi, sugerează autorul, poate şi suficientă).

Iată, acum, şi cele unsprezece caracteristici ale *gîndirii moderne* (înţelegîndu-se prin acest termen — gîndirea *de performanţă*, verificată în marile performanţe *ale omenirii* din ultimele două decenii): practică; globală (a sosit „ceasul sintezei *motivate* şi clar articulate": I, 12); probabilistă; modelatoare; operatoare; pluridisciplinară; prospectivă; laică; optimistă; educabilă; economică (I, 7—44). Cîteva epitete cer lămuriri.

Gîndirea modernă implică *asimilarea culturală a unor ştiinţe* şi, în primul rînd, a unor ştiinţe matematice sau matematizate. Această asimilare înseamnă o însuşire de mentalitate, o *atitudine*. Începem cu *calculul probabilităţilor* (şi cu „prelungirile" sale în teoria jocurilor, teoria aşteptării etc.). Gîndirea probabilistă *nu* e gîndirea cotidiană (I, 15) şi nu este nici gîndirea ştiinţifică a epocii de la Newton la Laplace, dominată de determinismul riguros pe care azi îl denumim „determinism mecanicist". Spiritul probabilist nu este nici celebrul „spirit geometric" (II, 86). Viziunea probabilistă vede în realitate „un joc măsurabil şi calculabil de evenimente" (III, 23). *Aparent*, o asemenea viziune contrariază căutarea de *certitudini*, atît de caracteristică pentru om. În fapt, ea introduce legile statistice care sînt mai acceptabile pentru omul activ, pentru omul proiectelor, pentru omul practic: „destin" şi „predestinare" înseamnă determinism strict; viziunea statistică „restabileşte încrederea în om" (III, 25); legile statistice mai sugerează — după cum scria Borel — cîte-ceva despre solidaritatea umană (I, 17). Apoi, constatarea că viaţa „e un accident improbabil" este *tonică*: numai în această perspectivă, viaţa apare ca un miracol natural (III, 22) şi poate fi preţuită (sau „savurată") ca atare.

Mai departe, ne trebuie *teoria informaţiei*, sau măcar conceptele informaţionale, atît de fertile (III, 95): „viziunea" universului de semnale în care plutim „ca peştii în apă", şi a creierului, organ specializat pentru tratamentul informaţiilor (III, 41): creierul, ca Mare traducător (III, 42). Întîlnim, în eseurile lui M. Malița, surprinzătoare aplicații ale „viziunii" informaționale în sociologie și etnologie (III, 40) și o definiție proprie a culturii : „totalitatea programelor congruente, adică înrudite, necontradictorii, prin care informația de bază a unei societăți este exprimată în mai multe limbaje" (III, 43). Caracterizarea etapei actuale drept o etapă de explozie informațională duce la corolare pedagogice categorice : eruditul este un model anacronic într-o vreme cînd datele depășesc posibilitățile memoriei umane, dar cînd mașinile ne oferă memorii „artificiale" ; educația va trebui să formeze *programe* (III, 42) (în sensul informaticii, firește). Cu atît mai valoroase sînt aceste teze, cu cît ele sînt afirmate în polemică cu McLuhan și cu Foucault (III, 47—49)[3].

Ne trebuie cultură *cibernetică*, căci cibernetica e și ea o „nouă atitudine în știință" (III, 92) prin care ne-a învățat despre *feed back* („micul semnal de control", retroacțiune), despre analogie și izomorfism, despre „cutia neagră". Cibernetica ne permite să apreciem, în inteligență, funcția de continuă adaptare (III, 93) și să proiectăm mașini inteligente.

Ne trebuie, mai ales, *teoria generală a sistemelor* (III, 95) care își profilează perspective încă mai largi decît cele ale ciberneticii. Este gîndirea care pune accentul pe întreg, pe interdependențe, pe relații. Adevăratul *novum* în gîndirea sistematică o aduce conceptul de neliniaritate (III, 97).

Am văzut că asemenea elemente de cultură sînt necesare pentru o înțelegere materialistă a creierului, *recte* a gîndirii. Omul însuși este caracterizabil prin concepte mai abstracte, dar mai semnificative. Oricare organism viu este *antientropic* — cu atît mai mult omul, „cel mai puternic pachet de entropie descrescîndă" (III, 105) ; omul care se angajează să *organizeze* ambianța într-un mod specific (cu un amplu consum de energie !) și să producă o diversitate practic infinită de creații (prin opoziție cu *dezorganizarea* și *omogenizarea*, postulate de legea entropiei crescînde, de cunoscutul „principiu al doilea al termodinamicii"). Omul este și o ființă *antialeatoare* (III, 109), apărîndu-se (mai ales cu inteligența) față de agresiunile aleatoare ale mediului. Mai departe, omul este și un *subiect autocinetic* (III, 116) care prelucrează autonom semnale, investighează, explorează mediul, îl adaptează la sine, se autoperfecționează. Toate trei caracterizările, dar mai ales ultima, sînt grele de consecințe pedagogice.

★

Eseurile au o finalitate „didactică", în sensul înalt al cuvîntului. Gîndirea modernă *se învață*. Folosirea timpului *se învață*. Școala, rămasă oarecum în urmă (pe plan internațional) trebuie reformată : altceva și altfel trebuie să *se învețe*, în școli. Dar principalul element de preschimbare și adaptare a mentalității este *autodidaxia* (I, 39). Ne învață munca în producție, ne învață fluxul continuu informațional ; ne schimbă ca un reflex al marilor procese din sfera tehnică și industrială (I, 38).

---

[3] Sugestii în acest sens au fost menționate, paralel, în V. Săhleanu, *Știința și filozofia informației*, București, Edit. politică, 1972, p. 221 și urm.

Poate că cel mai frumos eseu, în această ordine de idei este cel referitor la *cultura generală*. Este necesară, în primul rînd, însușirea organică a unor concepte de bază (I, 69). Ne trebuie *selecție* și *ierarhizare* a noțiunilor predate în școli : ne trebuie concepte virtual operatoare, funcționale, cu mare valoare asociativă; ne trebuie „modele”. *Vedem cu ochii culturii* (I, 75) și sîntem culți în măsura în care „putem asocia la fiecare lucru care se întîmplă, ceva din sfera culturală, care s-ar putea numi sfera cunoștințelor, noosfera”. Teza e valabilă pentru poezie ca și pentru datele științifice. Cultura generală a timpului nostru nu poate fi predominant literară; ea trebuie să fie expresia unui „umanism științifico-tehnic” și să pregătească pentru o viață productivă, să ne înarmeze cu conștiință politică. În altă parte, M. Malița preconizează, ca *învățături de bază* : limbile, matematica și sistemele (III, 100). Dar autorul inseră și un *discurs despre inteligența mîinilor* insistînd asupra faptului că „mîinile acreditează meritele minții” (I, 162) și făcînd elogiul atelierului (I, 166).

Școala trebuie să pregătească *făuritori de civilizație* și M. Malița ne prezintă o „matrice caracterologică” a acestora (I, 154) în care intră : precizia și cultul detaliului; efortul; politețea; sobrietatea; curiozitatea investigatoare.

Școala trebuie să ne învețe să *stăpînim ecranele* pe care, inevitabil, civilizația le pune între noi și produsele activității noastre, între noi și concret (modelele !), între noi și natură (artificialitatea !), între noi și semeni (rigoarea limbajelor, anonimatul), între noi și imediat (prin viziunea prospectivă). O asemenea stăpînire este posibilă prin „asimilarea” lor dar și prin activități (sau trăiri) compensatoare (II, 30).

Cît despre *universitate*, M. Malița o vede *dezvoltîndu-se* în viitor, ca instituția ce va deține „dosarul intelectual” al fiecăruia (II, 60). Instituție multidisciplinară, însărcinată și cu rezolvarea problemei educației permanente, universitatea va fi și centrul producției științifice de largă și lungă respirație, „oază de meditație și sursă de idei” (III, 63). O *reformă* ingenioasă este schițată, pornind de la zece diviziuni posibile ale culturii generale (materie, viață, natură, om, societate, cunoaștere, comunicare, arte, tehnologie, divertisment) și de la cinci „etaje” succesive de adîncire (după tipul „proiectelor”). Nu putem intra în detalii. Relevăm însă atenția pe care o acordă autorul conceptului de *proiect* : ca o „concretizare” a gîndirii moderne pluridisciplinare (I, 27); ca o caracteristică specific umană, *Homo projectans* fiind la o altitudine superioară eruditului : cunoștințele sînt doar cărămizi, *esențialul* este să construim (II, 133).

O problemă spinoasă este aceea a asimilării unui cuantum de cunoștințe necesar, într-un timp socialmente util și biologicește acceptabil. Aci M. Malița argumentează paradoxala *lege a cunoștințelor utile* (în sensul persoanei !) *descrescînde* (II, 46). Nu acumulare, ci decantare; generalizările condensează știința; sistematizarea, comprimarea, densificarea — sînt imperative realizabile; trebuie să se ajungă la un „nucleu” productiv, asimilabil în mai puțini ani decît anii tradiționali de școlarizare; în acest chip se eliberează, pentru producție și creație, mai mulți ani *fertili* ai tinereții. Reamintim sugestia, dată în altă parte, de a se învăţa „programe", moduri operatoare ale gîndirii. Autorul vrea să fie însă şi de o utilitate *imediată* cititorilor săi. Nu se sfieşte să ne ofere *o reţetă posibilă de folosire optimală a timpului* (II, 35), după cum *Discursul despre carte* (III, 147) nu este numai un elogiu, ci şi suită de sfaturi pentru a ne optimiza lectura şi pentru a ne organiza o bibliotecă funcţională.

★

Pretutindeni se observă grija de a *conecta* discuţiile de principiu cu problematica foarte „concretă" a vieţii umane cotidiene. *Aurul cenuşiu* nu este numai o trilogie despre inteligenţă ; întîlnim şi un omagiu adus *pasiunii* (I, 131) privită ca mobil al creaţiei, ca busolă a vieţii, ca remediu şi profilaxie a bolilor sufleteşti, ca factor de întinerire. Am menţionat „dialogul maieutic" în care s-au confruntat, dialectic, ştiinţa şi arta (III, 7 şi urm). Întîlnim şi un *discurs despre stil* (II, 121), despre „stilul nou" care trebuie „să rimeze cu betonul armat, cu sticla, cu instalaţiile electronice" (II, 125). Nu lipseşte un *discurs despre gust*, mai bine zis despre evoluţia sa actuală, cu accentul pe funcţional, cu triumful liniei geometrice, cu preferinţa pentru obiectele mici, cu apropierea de materia primă (nu neapărat naturală !), cu spaţiul larg acordat culorilor vii (II, 116 şi urm.). Se dezbate în mai multe locuri *raportul* veritabil (nu cel mistificat !) *între om şi natură* : esenţa omului este artificialul (I, 63) ; omul este „în ceartă cu natura de la începutul veacurilor şi n-a făcut decît s-o altereze de-atunci încoace fără încetare... Adevărata fraternizare (cu natura), care începe numai după neutralizarea ei completă la sfîrşitul perioadei de ostilitate, ia forme de ocrotire" (II, 23—24). *Actualitatea* temelor dezbătute este cel mai adesea stringentă — şi referirile la *realitatea românească* sînt cardinale. Filozoful culturii va urmări cu interes argumentaţia autorului referitoare la „aşezarea gîndirii româneşti în tipare moderne" (I, 45), la înrudirea gustului modern geometric-stilizant cu opera lui Brîncuşi (II, 120) ; va adera, probabil, la observaţia după care cultura poporului român a fost factor de supravieţuire, ceea ce explică caracterul ei „tonic" (III, 135). Sociologul culturii va confirma, probabil, remarcile autorului privind unele trăsături ale culturii şi civilizaţiei româneşti „în mers" spre socialism (II, 140 şi urm. ; III, 136—144). Este de citat afirmaţia după care, „rămînînd copilul culturii tale, poţi să iubeşti simplitatea şi linia dreaptă" (II, 120).

★

Întreaga trilogie este străbătută de un *suflu prospectiv*. Sînt bine cunoscute meritele lui M. Maliţa în animarea cercetării prospective de la noi din ţară. În contextul de faţă, prospectiva se înscrie ca o „nouă atitudine a minţii" (I, 31), *necesară* din cauza dinamismului social contemporan, pe deplin coerentă cu marxismul (I, 103), conectată intim cu conducerea ştiinţifică şi cu planificarea. Ne interesează *rolul formativ* al prospectivei (I, 126) şi evoluţia ei rapidă către tehnicile calculatorii (capitolul respectiv se şi intitulează : *De la vis la calcul*). Prospectiva este, între altele, o şcoală a gîndirii în alternative, a manipulării lor după posibilitate, şi plauzibilitate, probabilitate. Este şi o şcoală a prudenţei şi o practică a limitării efectelor surprizelor (I, 107). În sfîrşit, prospectiva dă, omului, sentimentul libertăţii şi al opţiunii (I, 31).

Tocmai acest suflu prospectiv, cosubstanţial cu optimismul, poate genera, la o lectură mai rapidă, unele neînţelegeri. Anume, există primejdia de a lua drept „dat", drept fenomen realizat, ceea ce este numai realizabil, ceea ce este numai „de dorit". Prospectivul poate fi *prescriptiv*; dar, confundat cu *constatativul*, duce la subestimarea dificultăţilor care stau în calea construirii viitorului. De exemplu, „gîndirea modernă", cu cele unsprezece caracteristici ale sale (I, 7 şi urm.) este departe de a fi gîndirea „curentă" a omului contemporan cu noi. Cînd ni se vorbeşte despre „refuzul minţii umane de a gîndi fenomenele izolat" (I, 13) se are în vedere o minte de „elită", o minte „ideală" — şi nicidecum mentalitatea stăruitor invitată, în volumul al treilea, să adere la modelele matematice, la experimentul mintal (III, 85), la logica simbolică şi la calculatoarele electronice. Se notează, desigur, că pînă şi *gîndirea mişcării* reclamă atîta energie, încît „raţionamentul comun încearcă să se eschiveze" (III, 69). Se mai consemnează, undeva, că „se comit greşeli de proporţii istorice", cum ar fi cursa înarmărilor şi poluarea naturii (I, 35). Dar încrederea în „raţionalizarea" crescîndă a omenirii este atît de mare, încît paginile de îndoieli şi îngrijorare riscă să fie trecute cu vederea, la un „bilanţ" mai puţin atent.

Un volum de eseuri nu este un manual, nici o monografie: el îndeamnă la meditaţie, poate şi la completări. Mai ales atunci cînd însuşi autorul sugerează unele *direcţii* de completare. „Maşina emoţională şi instinctuală" a creierului, ni se spune, nu este suficient stăpînită de către „neocortexul intelectual" (II, 16—17). Se preconizează „mijloace suplimentare din familia limbajului şi a modelelor raţionale", care „să asigure prioritatea raţiunii" (II, 18). Dar nu se formulează nicăieri explicit necesitatea de a studia mai adîncit şi mai amplu *fenomenul uman*, cu reactivitatea şi cu pulsiunile sale. Necesitatea modelelor matematice este un laitmotiv; dar problematica *deschisă* a psihologiei şi a psihologiei sociale nu este suficient luată în seamă. Se recunoaşte că, deocamdată, cercetarea prospectivă nu poate ţine seama, în măsura cuvenită, de factorii umani (I, 119), dar se lasă impresia că volumele tratatului de psihologie de G. Dumas ar conţine prea multe cunoştinţe inutile (II, 48). Şi se face o anumită concesie „iraţionalului" din opinia publică, atunci cînd se menţionează că, „deşi, în anii ce vin, genetica va reînvia spectrul fatalităţii în destinul uman, publicul larg va rămîne ataşat principiului educabilităţii" (I, 38). Oricum, e mai puţin probabil ca biologia moleculară să ne facă să înţelegem (şi să stăpînim) iraţionalul din noi; mai curînd ne gîndim la etologie şi la psihologia abisală.

Există un oarecare risc ca, la lectura trilogiei, cititorul să rămînă cu concluzii şi cu sugestii nedorite de autor. Afirmaţii ca cele care privesc „inteligenţa de tip II" se referă, desigur, la prioritatea *metodologiei* în raport cu *intuiţia* individuală (I, 56); însă ele ar putea fi interpretate, incorect, ca o negare a rolului individualităţii şi a iniţiativei personale în creaţia ştiinţifică şi tehnică. Or, autorul îl subliniază chiar în paragraful ce se referă la spiritul de echipă (II, 128). Insistența cu care se vorbește despre matematica organizării (M. Malița este co-autorul unei cărți cu acest titlu!) ar putea conduce la ideea eronată, că „materialul uman" care trebuie coordonat, n-are o însemnătate esențială. Or, întreaga trilogie este consacrată ameliorării acestui „material uman", sub aspectul mentalității, dar și sub aspect caracterologic. Nu este uitat nici principiul „omul potrivit la locul potrivit", deși nu este formulat ca atare și este doar abordat tangențial (II, 126). Apologia prospectivei ar putea duce la concluzia inutilității studiilor istorice și evoluționiste etc.

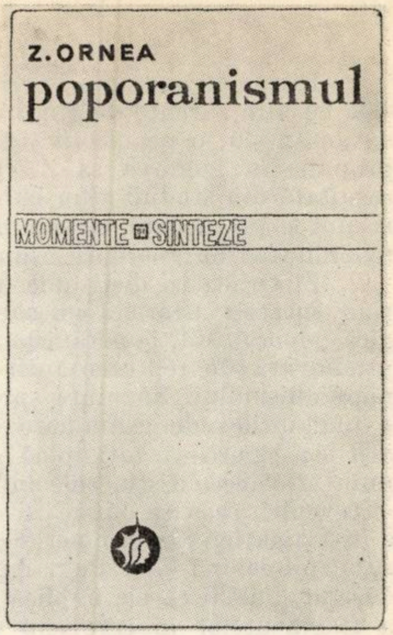
M. Malița, preocupat în primul rînd de probleme de *cunoaștere aplicabilă*, notează că, deocamdată, omenirea are instalații puternice pentru recoltat și „produs" fapte, dar „făurirea ideilor" pe măsura lor, rămîne relativ nesatisfăcătoare (III, 63). Or, această situație impune și o corectare a pedagogiei. Teoria e mai dificilă decît navigația lunară (III, 66); *cum* exersăm, însă, spiritul teoretic și teoretizant? Oare în Universitatea viitorului, în afară de laboratoare, nu va trebui să extindem și *seminariile* în care să se facă „lucrări practice de teorie"?

Autorul crede, sau speră, că gîndirea modernă se „demitizează" (I, 32). Dar, oare, în mentalitatea curentă, vechile mituri nu sînt substituite prin altele noi, cu conținut tehnicist sau scientist? Există, *printre oamenii de știință* de azi, un „mit al ordinatorului" care se înscrie pe o linie de „minimă rezistență" a gîndirii și de adeziune emoțională la nou. Dacă el este mai puțin sesizabil în științele tehnice, unde practica modelării are o lungă tradiție, el este evident în științe recent matematizate, cum ar fi biologia, medicina, psihologia, sociologia, lingvistica. *Filozofia modelării*, ca parte a metodologiei generale a științei, este aproape unanim neglijată; se crede în general că modelul este o *rețetă* tehnică; se speră că tehnicitatea (de laborator, sau de calcul) se va substitui efortului intelectual creator.

M. Malița a schițat, explicit sau implicit, unele trăsături caracterologice (sau și etice) necesare constructorului de cultură și civilizație. Este evident că cel care nu știe să mînuiască hîrtia, care nu înțelege *spiritul* regulamentelor (și „întoarce" *litera* regulamentului împotriva finalității sale), care prin „schemă" înțelege „schematism", va *altera* funcționalitatea administrației și o va face inaptă de a constitui temelia efortului constructiv (vezi *Despre birocratism*, I, 145). Dar tot atît de evident este și faptul că cel ce folosește ordinatorul pentru prelucrarea unor date statistice culese neglijent sau inventate tendențios (ca în *Scrisoarea pierdută*) *nu* se încadrează în civilizația contemporană. Pentru cel care știe că munca sa va fi apreciată după randamentul *imediat*, ignorîndu-se repercusiunile de lungă durată, prospectiva este, cel mult, un joc complicat academic. Iar pentru cel care observă perturbări sistematice în circulația informației sociale, întreg edificiul elaborat de la Shannon încoace nu are decît semnificația unei teorii de aplicație tehnică și, eventual, biologică. În toate aceste cazuri exemplificatoare, „raționalitatea" este în defect — și este în defect *fără* sancțiuni sau eșecuri imediate.

M. Malița este autorul acelui admirabil „scenariu" (în sensul viitorologiei !) care este *Cronica anului 2000*. O cale de a deveni mai „raționali" este cultura matematică ; dar altă cale este *adeziunea afectivă la proiectele raționale*. M. Malița are darul de a cuceri pe ambele căi : ca om al simbolurilor și demonstrațiilor matematice și ca om al Cuvîntului. Subtitlul trilogiei *Aurul cenușiu* este semnificativ : „eseuri rostite". Aceste eseuri înscriu, în literatura noastră „frumoasă" (în „beletristică"), pagini de retorică antologică. Nu sînt numai didactică și filozofie. Sînt și lirism.

În obiectiv:



Z. Ornea

POPORANISMUL

Momente şi sinteze

BUCUREŞTI, EDITURA MINERVA,
1972, 531 p.

REEXAMINAREA IPOSTAZELOR POPORANISMULUI

DE

DAMIAN HUREZEANU

În gîndirea social-politică şi în cultura românească poporanismul a reprezentat — ca obiect de dezbatere şi de studiu — un domeniu privilegiat. Dacă nu a fost cruţat de critici a ştiut — compensatoriu — să întreţină interesul în jurul său şi să-şi impună ecoul. Cărui fapt se datoreşte, vorbind în termenii unuia dintre protagoniştii curentului — selectarea de către epocă cu atîta forţă a poporanismului? Evident, în primul rînd, caracterului major şi acuităţii problematicii sociale şi politice pe care a reflectat-o. Dar nu numai acestei împrejurări. Am putea adăuga şi faptul că, într-o perioadă destul de săracă în construcţii teoretice, poporanismul s-a închegat într-un corp de doctrină care proba gustul ideilor generale şi capta prin amploarea lor, după cum a adus în peisajul publicisticii româneşti cea mai reuşită şi de mai bună calitate revistă.

Cu aceste atuuri era firesc ca poporanismul să nu rămînă în afara zonei de atenţie a cercetătorilor, iar cum curentul a avut o structură polimorfă, preocupările au venit de la diverşi specialişti, cu precădere din partea literaţilor. Studiile lui G. C. Nicolescu, Al. Piru şi D. Micu, pentru a menţiona numai cîteva, au adus multe elemente de înţelegere şi cunoaştere a mişcării poporaniste.

Rev. filoz., 20, *11*, p. 1339–1345, Bucureşti, 1973.

Dar pentru a situa istoric poporanismul şi a-i desprinde articulaţiile sale cu alte curente de gîndire şi social-politice este necesară o evaluare de ansamblu, o perspectivă globală asupra fenomenului. Este ceea ce-şi propune în lucrarea sa Z. Ornea. O îndelungată pregătire anterioară rezultată din studiul altor curente social-politice : junimismul, sămănătorismul şi ţărănismul, ca şi a poporanismului însuşi, i-a înlesnit autorului modalitatea de abordare asumată.

Z. Ornea îşi distribuie materia în cuprinsul a cinci capitole urmărind succesiv istoricul mişcării poporaniste, corpul de doctrină sociologică poporanistă, poporanismul în viaţa politică a ţării, ideologia literară promovată de reprezentanţii curentului şi dezbaterea de idei în jurul poporanismului. Năzuinţa spre sistematizare, spre completarea reciprocă a unghiurilor de examinare este evidentă. Din păcate o sistematizare atît de riguroasă întîmpină obstacole în înseşi caracteristicile fenomenului. De aceea distincţiile au fost păstrate cu preţul unor repetate reluări şi reveniri, ceea ce dăunează cursivităţii ideilor şi impresiei de totalitate a investigaţiei. Suprapunerile de planuri sînt frecvente mai ales în cuprinsul capitolelor 1 şi 3. Pe parcursul lucrării opiniile autorului se rotunjesc, desigur, numai că ele implică uneori din partea cititorului o reconstituire a fragmentelor în care sînt descompuse.

Accepţia pe care Z. Ornea o conferă poporanismului e cea consacrată tradiţional. Pe el îl interesează curentul care are ca punct central activitatea în jurul „Vieţii româneşti'' cu antecedentele, preocupările şi prelungirea ecoului acestor preocupări în mişcarea social-politică şi în cultura noastră atunci cînd poporanismul ca atare încetează să mai funcţioneze.

Făcîndu-şi apariţia ca o grupare care gravita în jurul mişcării socialiste — Z. Ornea o socoteşte nu o dată deplin integrată în socialism — poporanismul traversează din 1893 pînă către 1906 o perioadă de gestaţie. Ideile sale, pătrunse de suflu democratic, larg promiţătoare, venind în numele unor idealuri de mare atracţie şi fiind încărcate de un adevărat patos etic au găsit ecouri favorabile şi au cîştigat o rapidă audienţă. Impune însă nu atît „caracterul spectaculos'' al înrîuririi curentului, aşa cum ne încredinţează autorul cărţii discutate, cît fervoarea prozeliţilor.

Alături de gruparea „generoasă'' care se rupe de mişcarea socialistă şi intră în Partidul liberal îi întîlnim şi pe poporanişti. Păşind pe calea politicii militante poporaniştii nu parvin însă spre posturi cheie şi nu fac cariere strălucite în cadrele partidului care i-a adoptat. Nici nu puteau face aceasta atîta timp cît liberalismul îşi păstra în România fizionomia antebelică ştiută — burghezo-moşierească — iar poporaniştii nutreau, cel puţin doctrinar, veleităţi novatoare care depăşeau intenţiile liberalismului român.

Odată cu apariţia „Vieţii româneşti'', în 1906, poporanismul îşi cristalizează ideile directoare şi se afirmă, realmente viguros, în spiritualitatea epocii şi în mişcarea socială şi politică. După o incursiune în fundamentele filozofice ale curentului unde Z. Ornea semnalează puterea de atracţie a neokantianismului asupra lui C. Stere (de pe urma înrîuririi neokantianiste s-au resimţit dealtfel şi narodnicii ruşi ca şi diverse grupări revizioniste din cadrul mişcării socialiste internaţionale), autorul lucrării recenzate examinează fondul principal de idei, elementele care configurează concepţia social-politică poporanistă. Este evidentă dorinţa de a reface cu minuţie totul şi de a nu omite nimic din propoziţiile teoretice enunţate de poporanişti. O mai apăsată punere în evidenţă a osaturii de bază a gîndirii social-politice poporaniste ar fi fost poate necesară; fiind prezentă în lucrare, ea ne pare uneori învăluită în raţionamente vicinale.

Ceea ce configurează fizionomia politică-ideologică şi a gîndirii sociologice proprie curentului este modul în care ei explicau realitatea românească şi înfăţişau problemele ei. Făceau acest lucru din perspectiva unei concepţii unitare; poporanismul reprezintă unul dintre puţinele curente care a interpretat într-o viziune unitară realitatea ţării noastre şi prin aceasta şi-a atras acel ascendent intelectual în epocă. (Armătura teoretică poporanistă este puternic înrîurită de narodnicism dar conceptele sînt încărcate de seva realităţii româneşti aşa încît „autenticitatea" curentului este incontestabilă). Z. Ornea subliniază pe bună dreptate realismul şi luciditatea poporanismului în zugrăvirea vieţii agrare din România, conştiinţa acută a necesităţii schimbării situaţiei date. Pe această bază, aşa cum arată autorul, îşi arogau poporaniştii dreptul moral de a oficia în numele ţărănimii, după cum considerau că punctele teoretice de reper cu care operează surprind adecvat esenţa şi caracteristicile condiţiilor social-economice din România.

Tezele despre imposibilitatea dezvoltării capitaliste a ţării, datorită lipsei de debuşeuri externe, despre evoluţia specifică a structurilor agrare, în raport cu cele industriale, despre organizarea necapitalistă a gospodăriilor ţărăneşti şi despre „superioritatea" economică şi socială a acestora, ca şi preconizările cu privire la cooperatismul ţărănesc, la realizarea aşa-zisei „democraţii rurale" ocupau un loc central în recuzita teoretică şi în obiectivele programatice poporaniste. Toate aceste aspecte sînt examinate cu spirit de fineţe şi cu capacitate analitică mereu orientată la obiect de Z. Ornea. Dorinţa sa este de a nu lăsa în afara preocupării nimic din ceea ce este relevant, susceptibil de a întregi tabloul gîndirii şi acţiunii poporaniste.

Disputa autorului cu ideologia socială şi politică poporanistă se focalizează în jurul problemelor specificului dezvoltării istorice a României. Fiecare piesă a raţionamentelor poporaniste este demontată şi privită scrupulos atît sub aspectul validităţii sale logice, cît şi în raport cu mersul real al dezvoltării istorice. Sigur, autorul nu şi-a propus şi nici nu putea să reconstituie, în acest cadru, caracterele specifice ale evoluţiei istorice a României în epoca modernă. L-au interesat numai unele raportări ale imaginii ideale, teoretice poporaniste la situaţia de fapt a specificului dezvoltării ţării.

Numeroase date noi, valorificate într-o amplă panoramă cronologică şi problematică, conţine capitolul care pune în discuţie ceea ce am putea numi „destinele politice ale poporanismului". Manifestarea politică a poporanismului constituie un element indispensabil în recompunerea fizionomiei curentului, deşi acesta era excelent adaptat şi predestinat parcă să se mişte în spaţiul vieţii culturale şi al gîndirii social-politice. Desprinzîndu-se de cîmpul gravitaţional al mişcării socialiste, poporaniştii au fost reduşi la un rol în fond minor în cîmpul liberalismului român pe care l-au slujit, în felul lor, cu preţul multor renunţări şi nu mai puţin al unor pierderi calitative în esenţa însăşi a fenomenului.

Indiferent de atitudinea cu care a fost întîmpinat de curentele şi şcolile literare din epocă, sau pur şi simplu de oamenii de cultură, poporanismul a întreţinut la un înalt nivel conştiinţa însemnătăţii sale în mişcarea literară a timpului. Dezvoltarea literaturii române e marcată viguros de înrîurirea fecundă a activităţii grupării poporaniste şi a revistei „Viaţa românescă". Venită după o serie de contribuţii redutabile la studiul amintitei ipostaze a poporanismului, investigaţia lui Z. Ornea îşi păstrează atracţia prospeţimii prin iscusinţa alegerii punctelor de observare, a punerii în relief a amănuntelor, a stabilirii accentelor şi rezonanţelor specifice temei. Dominante rămîn în cuprinsul expunerii, în dorinţa de a lămuri şi a convinge, problemele privitoare la *raportul dintre etic şi estetic în ideologia literară poporanistă* şi la conceptul *specificului naţional* în accepţia acestui curent.

Lucrarea lui Z. Ornea beneficiază de multe atribute indispensabile unei realizări de marcă : o minuţioasă pregătire documentară, o înzestrare asociativă şi disociativă a judecăţii, aflată în continuă mişcare, chiar dacă ea acţionează uneori la suprafaţă, darul de a suscita interesul în cele spuse şi un stil vivace, cu nuanţe exterioare strălucitoare, adaptat excelent dezvăluirii resorturilor intime ale unei acţiuni, dar mai puţin fixării gîndului în profunzime, un ataşament nedezminţit pentru tema aleasă.

Şi totuşi în calea deplinei reuşite a lucrării se aştern cîteva obiecţii ce nu pot fi ocolite.

1. Astfel, ridică rezerve însăşi aprecierea de ansamblu în lumina căreia se desfăşoară întreaga interpretare şi examinare a materiei. Z. Ornea repudiază pe bună dreptate critica negatoare, lipsită de temeiul argumentării, în fond sterilă şi dăunătoare, care a proliferat altădată în jurul curentului poporanist; el face mult pentru descurajarea unui asemenea gen de critică propunînd o examinare „fără preconcepte, evitînd formulele clişeu" (p. 17). Autorul a evitat, într-adevăr, formulele clişeu dar nu în aceeaşi măsură a reuşit să evite şi imaginea edulcorată a poporanismului.

Şi în cuvîntul preliminar (p. 15—16) şi în cîteva alte rînduri, Z. Ornea găseşte că poporanismul „s-a confundat cu militantismul demofil", că „a fost cu adevărat legatarul idealurilor paşoptiste", că în spaţiul democraţiei burgheze „a ocupat poziţiile cele mai înaintate", că printre crezurile sale esenţiale s-a aflat „rezolvarea problemei ţărăneşti prin reforma agrară şi alte măsuri complimentare, reala democratizare a vieţii publice prin legiferarea votului universal". (p. 15). Să examinăm extrem de sumar, atît cît ne îngăduie spaţiul unei recenzii, aserţiunile de mai sus.

Din cele spuse de Z. Ornea ar însemna că între paşoptism şi poporanism există o linie istorică continuă, că cele două momente au o esenţă comună şi că sensul dezvoltării istorice relevă o articulaţie directă paşoptism—poporanism. În realitate lucrurile nu credem că stau chiar aşa. Paşoptismul se instituie ca un moment novator şi prin gîndirea şi prin acţiunea sa în istoria ţării. Or, poporanismul a fost el în aceeaşi măsură autentic novator încît să permită articulaţia propusă de Z. Ornea? În poporanism întîlnim neîndoios limbaj şi gesturi paşoptiste dar problema esențială care se pune constă în a dezvălui capacitatea reală a curentului de a imprima un nou curs dezvoltării istorice a țării, așa cum a probat-o, și mai ales cum a năzuit pașoptismul, deschiderea sa efectivă spre marile înfăptuiri transformatoare care se aflau în fața țării.

Dacă luăm nu atît ,,bunele intenții neîmplinite'' și nici frazele declarative ale poporanismului, ci acțiunea sa politică și socială efectivă, atunci articulația pașoptism—poporanism, în accepția lui Z. Ornea, este forțată.

2. Mai departe : autorul cărții se arată convins de faptul că în perimetrul democrației neproletare poporanismul se situa pe pozițiile cele mai înaintate. În realitate, gruparea din jurul ziarelor ,,Adevărul'' și ,,Dimineața'' avea o platformă mai consistentă de revendicări și promova o linie mai înaintată. Ea se pronunța, în principiu, pentru republică, susținea ideea votului universal și a unei reforme agrare care nu era grevată de servitutea activării în cadrul Partidului liberal, așa cum erau poporaniștii. Atitudinea grupării din jurul ziarelor amintite față de răscoala din 1907 nu poate fi comparată, în sens bun, cu cea poporanistă, iar raporturile sale cu socialismul le vedea, pînă la primul război mondial, în planul colaborării și milita chiar pentru colaborare.

Studierea democrației burgheze românești la liziera dintre cele două secole nu poate face, așadar, abstracție de fizionomia celor două curente și reclamă chiar examenul lor comparat. În cazul de față interesează nu exactitatea faptelor, cît spiritul în care se percepe dimensiunea democratică a curentului. Z. Ornea pleacă de la elemente prezente în dezideratele, în preconizările și chiar în acțiunile poporaniste. Numai că nu stăruie suficient pentru a dezvălui *conținutul și caracterul lor efectiv*, supraapreciindu-le, exacerbînd ceea ce este pozitiv. Critica marii proprietăți funciare este făcută, spre exemplu, de poporaniști în termeni categorici dar dimensiunea preconizărilor lor reformatoare era destul de modestă. Poporaniștii se erijau în exponenți autentici ai lumii rurale, ai țărănimii. Dar revendicările și acțiunea lor pozitivă (nu corpul lor de doctrină declarativ) exprimau ele adecvat necesitățile obiective de eliberare a țărănimii în raport cu interesele fundamentale ale acesteia ? Activarea însăși în cadrele Partidului liberal ni-i indică pe poporaniști într-un sistem de raporturi care nu permitea fuziunea cu interesele profunde și reale ale maselor.

Dealtfel despre liberalismul poporanismului, despre substratul său de clasă s-ar fi cuvenit să se discute mai amplu și mai temeinic. (Se fac doar două mențiuni cu privire la caracterul mic-burghez al curentului dintre care una prilejuită de un comentariu la cartea *Neoiobăgia* a lui Dobrogeanu-Gherea).

Scrisul lui Z. Ornea înregistrează adevărate performanțe în disecarea motivațiilor intime ale unor decizii sau acțiuni luate de gruparea poporanistă, de protagoniștii ei. Dincolo însă de aceste frămîntări lăuntrice rămîne actul ca atare, în semnificațiile lui obiective. Invocarea ,,perfectei onestități'', a ,,sincerității depline'', a bunei credințe în momente ca cel al trecerii ,,generoșilor'' la liberali (1899), sau a obedienței poporaniste față de aceeași politică liberală, ajută prea puțin la descifrarea sensurilor reale ale situației și neglijează problema responsabilității (înaintea istoriei) care, bineînțeles, nu poate fi înlăturată. ,,Cei ce părăsiseră mişcarea socialistă — citim la p. 73 — continuau, într-adevăr, să se considere socialişti. Ba, chiar socialişti militanţi. În confuzia ce le era caracteristică, socoteau că între ei, care au plecat din mişcare, şi cei ce rămăseseră netulburaţi în front, deosebirea ar fi de însemnătate minoră. Ţelul era acelaşi". ,,Socialiştii generoşi" puteau, în adevăr, să confunde multe, dar în cazul de faţă e greu de admis că nu pricepeau esenţa distanţării lor de socialismul autentic, că de fapt e vorba de o stratagemă (spunînd lucrurilor pe nume) prin care semănau confuzii, salvînd şi aparenţele ,,sincerităţii lăuntrice".

În ce priveşte tentativele de colaborare după 1905 între socialişti şi poporanişti este neapărat necesar să se ţină seama de trăsăturile noi pe care le absoarbe mişcarea socialistă, de fortificarea spiritului ei proletar de clasă şi de creşterea combativităţii acesteia, pentru a formula un răspuns corect la problema raporturilor poporanism—socialism în arcul primului deceniu şi jumătate al veacului nostru. Altfel urmărirea chestiunii pe o rută periferică, unde apar drept exponenţi autentici ai mişcării persoane, altfel pline de farmec, dar lipsite de calitatea dată, ca Izabela Sadoveanu, Constantin Graur sau dr. Ion Cantacuzino (p. 99 şi 113) este o operaţie neconcludentă.

3. Studierea curentelor social-politice şi ideologice este un prilej pentru dezbaterea unor probleme fundamentale care frămîntau o anumită epocă; în aceasta vedem dezvoltarea ulterioară a cercetărilor şi reuşita lor. Z. Ornea este însă preocupat de cercetarea curentului în sine. Tocmai pentru că aduce acest tip de cercetare la o cotă foarte înaltă e timpul să evaluăm resursele lui; în ce ne priveşte, legăm izbînda ulterioară a unor astfel de studii de măsura în care ne ajută să parvenim spre înţelegerea marilor probleme ale unei epoci.

O mai mare amploare în perceperea temei, o viziune istorică mai largă în tratarea ei ar fi sporit substanţa lucrării, densitatea acesteia. Este drept, Z. Ornea pune în discuţie multe chestiuni dar le analizează cam rapid, construind o multitudine de ipoteze, însă pătrunzînd mai puţin spre esenţă. Expunerea este însă aşa de captivantă, de — cum s-o numim? — învăluitoare — încît judecata asupra densităţii gîndului trece oarecum în subsidiar.

Analiza poporanismului implică, după opinia noastră, o proiecţie mai largă asupra fenomenului ideologic şi a gîndirii social-politice din epocă. Să ne amintim că Dobrogeanu-Gherea vorbea de poporanism — în *Neoiobăgia*—înglobînd nu numai curentul de idei aflat sub înrîurirea ,,Vieţii româneşti" şi făcea aceasta nu numai pentru a distinge între ,,poporanismul" sămănătorist, paseist şi închistat, şi poporanismul de orientare democratică, ci şi pentru că există o serie de manifestări care relevă într-un chip remarcabil înrudiri şi afinităţi cu poporanismul.

Mişcarea intelectualităţii săteşti la început de veac a fost incontestabil influenţată de Spiru Haret. Dar multitudinea de publicaţii apărute acum, care-şi propuneau tratarea problemei agrare (dintre care unele se aflau în legătură cu mişcarea haretistă, altele nu) nu atestă în chip remarcabil preocupări tematice şi o viziune înrudită cu poporanismul? La rîndul său, Vasile Kogălniceanu, iniţiatorul, în 1906, al unei embrionare formaţiuni politice ţărăneşti, nu mărturisea singur afinitatea acţiunii sale cu viziunea poporanistă? (bineînţeles fără a se integra propriu-zis curentului).

Lucrarea lui D. Drăghicescu *Din psihologia poporului român* apărută concomitent cu studiul lui C. Stere (*Social-democratism sau poporanism?*) nu transmite ceva din tensiunea problemei agrare şi din interesul pentru ţărănime într-o modalitate similară poporanismului? Poate că formulările lui Drăghicescu sînt mai energice, şi mai directe după cum şi activismul politic al lui Vasile Kogălniceanu era mai susţinut. „Chestiunea cea mai grea — scria Drăghicescu în lucrarea pe care Z. Ornea o găseşte «nesemnificativă» (p. 398) — şi cea mai esenţială din economia noastră naţională este împroprietărirea îndestulătoare a ţăranilor... Împroprietărirea, emanciparea masei ţăranilor, la 1860, 1888 şi în urmă, este cu totul neîndestulătoare... Acordarea de pămînt la cei lipsiţi este adevărata şi cea mai sigură temelie pe care se poate clădi un edificiu de reforme economice, sociale şi morale în viaţa poporului românesc" (D. Drăghicescu, *op. cit.*, p. 560—561 ; 564). Dealtfel, privind lucrurile istoric, mentalitatea şi tipul de gîndire poporanist se regăseşte (să nu şocheze faptul !) chiar la Spiru Haret, însă nu în a sa *Chestiune agrară*, unde spiritul partizan e manifest, ci în... *Mecanica socială*, principala lucrare de teorie socială a lui Haret publicată în franceză în 1910 (anul apariţiei *Neoiobăgiei*). Iar pentru un cercetător atît de avizat al *ţărănismului* (cartea apărută sub acest titlu e cea mai bună cercetare a sa) e oarecum surprinzător faptul că nu a stăruit mai mult asupra legăturii istorice — în plan doctrinar — între poporanism şi ţărănism. Chiar dacă autorul a făcut-o în studiul *Ţărănismul* ea se cuvenea şi aci din perspectiva destinelor şi a articulaţiilor istorice ale poporanismului, a aderenţelor sale la realitatea social-economică românească.

*

Un unghi istoric mai amplu şi un spirit critic mai viguros ar fi făcut din *Poporanismul* lui Z. Ornea, lucrare atît de expresivă, de vie şi de mare forţă atractivă, o realizare cu totul notabilă.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

FILOZOFIA CA ATITUDINE SPIRITUALĂ

Oricît ar părea de paradoxală afirmația, trăim într-un secol care este tot mai mult *un secol al filozofiei*. În cultura contemporană, filozofia este chemată să realizeze *o sinteză, o perspectivă umană* în funcție de noile și tulburătoarele dimensiuni ale civilizației vremii noastre.

Dar o asemenea funcție ordonatoare și sintetizatoare nu poate fi îndeplinită nici de filozofiile idealiste și nici de așa-zisele filozofii scientiste, pentru că ele ignoră și disprețuiesc problematica umană. Numai filozofia marxistă, în calitatea sa de filozofie științifică, este în stare să realizeze acest imperativ al epocii, pentru că ea dispune de o valență *gnoseologică* prin care e legată de știință și de una *axiologică* prin care e legată de marile valori de frumusețe, de înțelepciune și adevăr ale artei. Filozofia nu se dezvoltă singularizîndu-se, izolîndu-se, ci printr-un continuu dialog, adesea dramatic tensional, cu toate celelalte forme ale culturii. În aceasta constă forța unificatoare, sintetizatoare, totalizatoare (în sens dialectic) a filozofiei, sau, pentru a cita din cartea lui Petru Pânzaru * ,,Complexitatea vieții sociale contemporane, cu marile și micile ei probleme, avîntul științei și tehnicii, impresionanta arhitectonică a valorilor literare și artistice ca și idealul profund umanist pe care îl transformă în realitate orînduirea noastră socialistă, aflată în proces de dezvoltare multilaterală, relevă ca imperioasă nevoia unui orizont filozofic, a unei reflecții generalizatoare și integratoare pe care omenirea a rezervat-o plină de respect, filozofiei" (p. 33).

Iată cîteva din gîndurile sugerate de aceste recente eseuri în care teza lui Marx că filozofia este ,,chintesența spirituală a epocii", ,,sufletul viu al culturii", este nu numai citată dar și adînc înțeleasă. În eseul *Reflecția filozofică* putem citi : ,,În arhitectonica unei solide culturi, filozofia nu ocupă un loc oarecare, nu reprezintă un element decorativ și nu are destinația unei săli de festivități mai mult sau mai puțin academice" (p. 45). Ea este, scrie Petru Pânzaru, parafrazîndu-l pe Camil Petrescu, ,,miezul sufletului uman, care transformă în cultură tot ce atinge" (*idem*).

Nevoia de a *filozofa* ține de tinerețe, dar nu ca *vîrstă biologică* a nematurității și a neîmplinirilor, ci ca permanență spirituală în *evoluția umanului*, decurgînd din *dialogul om—lume*, cu noianul de întrebări și provocări ce apar, cu tensiunea îndoielilor și a căutărilor, dar și cu *optimismul* unor certitudini obținute treptat. În socialism, prezența filozofiei în universul spiritual al oamenilor este condiționată de însuși procesul amplu și profund al regăsirii și realizării omului în plenitudinea vocațiilor sale cognitive și demiurgice, de însuși idealul de multilateralitate socială și umană devenit acum la noi, din țel al unei

---

* Petru Pânzaru, *Convingeri filozofice*, București, Edit. politică, 1972.

Rev. filoz., **20**, *11*, p. 1347–1352, București, 1973.

anticipări teoretice, al unei gîndiri previzionale, *obiectiv strategic al gîndirii şi practicii prospective.*

Eseurile *Obişnuinţa meditaţiei, Reflecţia filozofică, Filozofia ca formă de viaţă, Confruntarea argumentelor,* din prima parte a lucrării, sînt convingătoare atît în ceea ce priveşte *absorbţia vieţii în filozofie,* cît şi în privinţa absorbţiei filozofiei în viaţă, a creşterii *spiritului filozofic* în toate comportamentele de viaţă. Căci într-o societate ca a noastră, filozofia nu este doar una din *formele distincte ale vieţii spirituale,* ci şi o dimensiune necesară şi permanentă care străbate toate formele vieţii spirituale. Filozofia are acea vocaţie a *universalităţii* care o corelează cu toate formele sau sistemele culturale, atît din impulsuri lăuntrice proprii, cît şi din imbolduri sau nevoi ce se află în afara sa.

Filozofia, înţeleasă ca dialectică materialistă, se opune la tot ceea ce este anchilozat, osificat, se caracterizează prin mişcare, dinamism, spirit critic, negator şi constructiv totodată. Ea nu poate ,,îmbătrîni'' niciodată şi tocmai de aceea tineretul ar trebui mereu interesat, impulsionat nu de *impiegaţii din biroul de ,,mişcare a citatelor'',* ci de păstorii şi inginerii (meditaţie mioritică şi spirit constructiv) din cîmpul de mişcare, cu orizonturi larg deschise, al ideilor. În acest cîmp se consumă, cînd în tăcere şi molcom, cînd prin explozii de exuberanţă şi situaţii conflictuale, tensionale, toate aventurile ideii. Este cîmpul cugetării, dar şi al praxisului.

Filozoful — ne sugerează Petru Pânzaru — trebuie să fie un *inginer al ideilor,* cu mari deschideri spre *orizontul ştiinţei* dar şi un prinţ al meditaţiei, al filozofării, cu mari deschideri spre orizontul uman al artei, torturat de acea întrebare pe care omul şi-o pune în faţa imensităţii şi complexităţii lumii în care trăieşte, ameninţătoare şi enigmatică, dar totodată atrăgătoare şi uimitoare, a lumii care este sălaşul suferinţelor, al nefericirilor, dar şi al împlinirilor sale ; această întrebare este formulată sintetic în limba tahitiană pe unul din tablourile lui Gauguin : *de unde venim, cine sîntem, încotro mergem?*

În acest spirit sînt analizate relaţiile de unitate ale filozofiei, mai întîi cu ştiinţa şi politica, iar apoi cu alte zone de activitate umană pentru a-i circumscrie mai clar *obiectul,* care nu rezidă nici în *obiectivitatea pură,* nici în *subiectivitatea pură,* ruptă, singularizată, izolată faţă de existenţă. *Statutul filozofiei* trebuie înţeles ţinînd seama de obiectivitatea umanizată, (unitatea obiectivului şi subiectivului), caracterul discursiv şi ştiinţific (cel puţin ca posibilitate) al actului filozofic, antiscientismul şi antiestetismul filozofiei marxiste, osmoza dintre filozofic şi ştiinţific, teoretic şi practic în filozofia marxistă, necesitatea şi condiţiile *dialogului,* ca *înfruntare* şi *confruntare* ideologică. Filozofia cuprinde *idei cunoştinţe,* dar şi *idei convingeri,* cum foarte izbutit se exprimă autorul, iar acestea din urmă fac tranziţia dintre actul filozofic ca *act teoretic* şi filozofia ca *manifestare atitudinală* a spiritului. Unitatea dintre idee şi convingere este de natură să impulsioneze *acţiunea,* în general, şi opera de educaţie în special. Căci numai la nivelul convingerii gîndul filozofic devine *opţiune angajată* ideologic, iar aceasta din urmă defineşte personalitatea şi-i asigură integritatea. În filozofie scrie Petru Pânzaru, ,,trebuie să vedem coloana vertebrală a fiinţei spirituale a unei naţiuni... conştiinţa sa de sine, exprimată în fapte sociale, politice, artistice, morale, ştiinţifice''.

Asaltarea omului cu noianul nesfîrşit al întrebărilor a fost climatul primordial din care s-a născut filozofia, nu ca o *cugetare teoretică,* ci ca *filozofare,* ca prime manifestări de înţelepciune, de experienţă condensată la nivelul modului de viaţă, ca putinţa de a pune întrebări, de a sesiza probleme, dar şi de a da răspunsuri. ,,...Înainte de a fi scrisă şi citită prima carte, — notează autorul — în faţa omului a stat larg deschisă «Cartea» încă neînţeleasă a fenomenelor naturii şi vieţii social-umane. Particularitatea acestei Cărţi consta în faptul că ea nu conţinea descrieri, explicaţii şi răspunsuri, ci numai ÎNTREBĂRI“ (p. 34).

Partea a doua a lucrării, intitulată *Conştiinţă socialistă şi ethos comunist* este scrisă cu aceeaşi claritate, în acelaşi stil alert, accesibil. Ea demonstrează o dată în plus că *vocaţia universalistă* a filozofiei, zborurile sale spre înălţimi, nu sînt anulate, ci, dimpotrivă, dobîndesc mai multă consistenţă şi legitimitate prin *vocaţia sa socială*. A coborî filozofia în cetate, în arena vieţii sociale nu înseamnă destrămarea „vrajei" filozofice sau impurificarea aerului tare al înălţimilor sale, ci înseamnă, cel mult, destrămarea vălului care o mistifică. Dealtfel nici relaţia filozofie — societate nu este un dat fix, imuabil al istoriei, ci un proces istoric de integrare, îmbogăţire, confruntare, dialog, autoperfecţionare.

Luminînd bogata zestre spirituală cu care poporul nostru vine de departe din adîncurile istoriei sale, autorul subliniază importanţa majoră în procesul de valorificare a acestui patrimoniu de gînduri şi simţiri, a *conştiinţei de sine* a poporului, care este atît *cunoaştere de sine*, cît şi *asumare* a *sistemului de valori* ce ne este specific — nu ca un prilej de contemplaţie pasivă ci ca motivaţii şi principii călăuzitoare în acţiune. Dar despre o consecventă şi profundă conştiinţă de sine (cunoaştere, maturizare, acţiune) poate fi vorba numai în condiţiile socialismului : „Tot ce a fost mai bun, democratic, progresist, într-un cuvînt — valoare, în trecutul de faptă, gîndire şi simţire al poporului român, clasa muncitoare l-a retopit în aliajul spiritual şi sufletesc al naţiunii socialiste, ce înfloreşte azi în patria noastră liberă, reprezentînd o forţă şi un factor de seamă al mersului înainte al României socialiste" (p. 245—246).

În aceste condiţii conştiinţa de sine este de asemenea *multilaterală* şi *polivalentă*, conştiinţă de sine — economică, politică, artistică, axiologică, patriotică.

Excelente eseurile despre *Dilemele cunoaşterii*, în care sînt schiţate între altele, esenţa revoluţionară a teoriei şi practicii socialiste. „Nu trăim într-o lume a armoniilor şi echilibrelor prestabilite... Dinamismul spiritului revoluţionar îi conferă acestuia, în actuala etapă, o particularitate : *caracterul profund constructiv*, înscris într-o largă perspectivă politică umanist-socialistă" (p. 209). A fi revoluţionar, subliniază autorul, semnifică azi, mai mult decît în oricare perioadă istorică, astfel de valori pozitive cum sînt *iniţiativa* şi *creativitatea* pe planurile multiple ale economiei, tehnicii, relaţiilor sociale, culturii, îndrăzneala de a spune *adevărul* şi de a-ţi asuma riscurile adevărurilor incomode, *pasiunea adevărului*, a cunoaşterii şi a realizării lui optime, *sinceritatea* în raporturile umane, *disciplina* şi refuzul conformismului spiritual mic-burghez, *umanismul socialist* care ridică „la altitudinile demnităţii morale şi responsabilităţii politice *întreaga* colectivitate şi pe *fiecare* membru al ei", *luciditatea* şi *echitatea*, setea şi *capacitatea* de autoperfecţionare, critica şi autocritica etc. Este o accepţie cu adevărat socialistă şi umanistă a calităţii de revoluţionar, depăşind înţelesurile primare ale ideii, dar reţinînd trăsăturile unui romantism optimist şi generos. În fond, a fi revoluţionar devine un stil şi o perspectivă de viaţă, un grad înalt de responsabilitate socială.

Nu are rost să fac aici o inventariere a problemelor tratate dar ele se cuvin a fi menţionate pentru modul în care contribuie la conturarea clară a etosului socialist : *criteriile* şi *valorile etice*, realizîndu-se pentru prima dată o concordanţă între aceste două categorii, *omul concret* ca valoare supremă sau ca sinteză valorică, *centru de referinţă* în *tabla de valori* a socialismului care nu poate fi reglată şi tratată cu ajutorul maşinilor electronice de calcul. Sîntem pe terenul unicităţii, irepetabilului, al valorilor. Dar nu într-o lume a *transcendentului* şi *absolutului*, ci într-o zonă de maximă tensiune a *omenescului* care se înscrie pe traiectoria ascendentă a istoriei, prin intervenţia unor factori ideologici revoluţionari, a eticii şi filozofiei marxiste.

Interesante sînt şi eseurile despre *Inteligenţa de bună credinţă*, consideraţiile pertinente şi percutante despre caracterul social şi funcţia etică ambivalentă, *pozitivă* sau *negativă*, a *inteligenţei*, mai ales în condiţiile în care inteligenţa nativă a unor tineri — e drept, puţini la număr — este folosită în scopuri egoiste, nu pentru a se integra, ci a se sustrage individualist *procesului social constructiv*, eforturilor comune de muncă şi creaţie. Or, inteligenţa poate fi realmente o pîrghie a progresului social-uman, atunci cînd îşi depăşeşte caracterul natural, devenind tot mai *culturală* şi *morală*. „Contemporaneitatea noastră socialistă a formulat *imperativul inteligenţei etice*, necesitatea considerării şi valorificării la maximum a dimensiunii morale a inteligenței, adică cea de *bună credință*" (p. 233).

Numai o inteligență înnobilată prin *cultură* și *morală* este definitorie pentru o *personalitate umană* de tip socialist, pentru care *idealul de multilateralitate*, restructurat radical în raport cu cel renascentist, devine nu numai o *posibilitate*, dar, mai ales, o *necesitate* și un obiectiv strategic al procesului complex de educație comunistă în cadrul căreia munca este factorul fundamental. Cartea lui Petru Pânzaru evidențiază, totodată, militantismul și combativitatea filozofiei marxiste, implicate atît în dialectica sa intrinsecă, prin definiție revoluționară, în viziunea sa dinamică asupra realității, a faptelor și proceselor sociale, cît și în inevitabila sa confruntare polemică, în dialogul necesar cu alte curente de gîndire filozofică.

În încheierea acestui comentariu, voi cita din prefața semnată de Dumitru Ghișe, acele rînduri în care sînt surprinse, cu concizie și adecvare, trăsăturile definitorii ale acestei cărți: „Într-un stil alert, chiar dezinvolt, adecvat scopurilor pe care le urmărește, Petru Pânzaru oferă tînărului care-l citește o cale ușoară, dar nu facilă, de a se apropia de problematica reflexiei filozofice, demonstrînd locul și rolul pe care filozofia marxist-leninistă îl ocupă în contemporaneitate, în viața socială și conștiința individuală, superioritatea ei teoretică și practică în răspunsurile la întrebările ce se ridică în fața omului de azi".

Al. Tănase

PROMISIUNILE UNUI PESIMIST *

Prin studiul său despre *Arthur Schopenhauer*, Florica Neagoe ne oferă o primă interpretare marxistă mai amplă, în literatura noastră de specialitate, a filozofiei unui gînditor idealist care a avut o înrîurire însemnată în cultura românească de la sfîrșitul secolului trecut (ideologia junimistă).

Reexaminînd în lumina marxismului doctrina filozofului german, autoarea încearcă într-un prim capitol să fixeze locul și semnificația pesimismului schopenhauerian în contextul istoric și spiritual al secolului al XIX-lea, în atmosfera de dezamăgire care a invadat spiritele după eșuarea revoluțiilor de la 1848.

Pentru Schopenhauer, marea problemă filozofică o constituie problema răului fizic și moral. Cu toate acestea, el începe prin a elabora teoria cunoașterii ca fundament al sistemului său. Ca filozof critic, Schopenhauer îl urmează îndeaproape pe Kant. Dar el se separă de marele său înaintaș cînd postulează existența unei căi subterane, neraționale, de a cunoaște esența absolută a lucrurilor. Dacă ne-am opri la cunoașterea rațională, susține Schopenhauer, lumea nu ar fi decît fenomen, reprezentare. Ceea ce Kant a uitat, consideră el, este faptul că esența existenței trebuie să fie în noi, în propria noastră existență, că sîntem purtători ai „lucrului în sine". Esența cea mai intimă a lumii ar fi *voința*, prin analogie cu ceea ce se face simțit în interiorul omului.

În capitolul referitor la Filozofia lui Schopenhauer, este de fapt concentrată expunerea primelor trei părți ale lucrării fundamentale a acestuia, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (autoarea nu se rezumă însă numai la această lucrare, ci face în permanență referiri și la alte scrieri ale lui Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena, Schriften zur Erkentnisslehre, Schriften zur Naturphilosophie und Ethik*): I — lumea ca fenomen, supusă principiului rațiunii suficiente; II — sesizarea *voinței*, ca esența cea mai intimă a lumii, descrierea voinţei de viaţă ca tendinţă oarbă a existenţei care e activă în toate lucrurile, ajungînd ca prin om să se conştientizeze; suferinţele ce decurg din această aspiraţie neîncetată de afirmare a voinţei; III — creaţia artistică şi contemplarea estetică, ca soluţie a domolirii voinţei de viaţă şi a suferinţelor pe care această voinţă le aduce cu sine.

---

* Florica Neagoe, *Arthur Schopenhauer. Filozofie și etică. Promisiunile unui pesimist*, București, Edit. științifică, 1970, 120 p.

În Capitolul despre *Etica* lui Schopenhauer (Cap. III), Florica Neagoe expune cea de a patra parte a sistemului: modalităţile în care prin viaţa morală s-ar putea ajunge la *totala suprimare a voinţei de viaţă*, deci în împărăţia liniştii absolute — Nirvana.

Lumea are, în concepţia lui Schopenhauer, o dublă existenţă: ca *reprezentare* — subiectiv, şi ca *voinţă* — obiectiv. Lumea ca reprezentare este subiectul şi obiectul în relaţia lor. Lumea, aşa cum e cînd o cunoaştem, este reprezentarea noastră; reprezentarea ar fi creatoarea unei pluralităţi de obiecte care nu au realitate prin sine, deoarece condiţiile lor — spaţiul, timpul, cauzalitatea — sînt forme apriori ale subiectului. Aceste forme apriori, subliniază autoarea, se deosebesc de apriorismul *logic* kantian, întrucît sînt considerate a fi produse ale creierului nostru. Din punct de vedere fiziologic, spune Schopenhauer, intelectul — facultatea de cunoaştere ale cărei forme sînt timpul, spaţiul şi cauzalitatea — este o funcţie a creierului. Intelectul, adică mai corect intuiţia intelectuală, adaugă Florica Neagoe, apare la Schopenhauer ca un fel de divinaţie a inteligenţei, prin care omul este în stare să treacă de la efect , la cauze. Numai Intelectul pune omul în contact direct cu lumea. Raţiunea ar avea doar rolul de a transforma intuiţiile intelectului în concepte, creind pe această cale ştiinţele.

Dorind să întemeieze apriorismul lui Kant prin numeroase referiri la cuceririle fiziologiei de la mijlocul secolului al XIX-lea, Schopenhauer ajunge — după cum arată autoarea — la suprapunerea planurilor psihologic-gnoseologic şi de aci la numeroase confuzii. „Empirismul pe care-l afişează Schopenhauer e psihologism; ori acesta e neputincios faţă de rigoarea logicismului, căci: sau se recunoaşte validitatea necesităţii logice şi atunci aceasta, ca necondiţionată, depăşeşte faptul, sau necesitatea e redusă la fapt; ori acesta, cum el însuşi susţine, este reprezentare şi atunci necesitatea încetează de a fi autentică, rămînînd în pura subiectivitate" (p. 112—113).

Considerîndu-se singurul filozof care a reuşit să purifice criticismul kantian de inconsecvenţe, Schopenhauer mistifică, de fapt, distincţia pe care Kant o făcuse între lucru în sine şi fenomen. El identifică, subliniază Florica Neagoe, termenul kantian „Erscheinung" cu „Vorstellung" şi prin aceasta „ajunge la acordul, pe care-l dorea, cu Platon şi cu gnoza orientală, şi socoteşte că lumea sensibilă e lipsită de existenţă veritabilă, că e simplă aparenţă, vis înşelător" (p. 37).

Schopenhauer consideră posibilă surprinderea „lucrului în sine", în suferinţă şi intuiţie afectivă. După el, surprinderea, dincolo de latura exterioară a experienţei, a esenţei lumii ar fi imposibilă dacă am fi doar nişte fiinţe înzestrate cu capacitatea cunoaşterii raţionale. Nu se poate obţine un răspuns la întrebarea *ce este* lumea, decît legînd experienţa internă de cea externă. *Voinţa*, care constituie esenţa omului, trebuie să fie în acelaşi timp şi esenţa lumii; ceea ce se manifestă în noi ca fiind voinţă este identic cu ceea ce se manifestă în înlănţuirile cauzale din natură. „La Kant, comentează autoarea, voinţa avusese exclusiv un sens etic, la Schopenhauer aceasta devine categoria metafizică fundamentală, temeiul a tot ceea ce există, o forţă proteică" (p. 40).

Cunoaşterea, şi ea, nu este la început decît un mijloc folosit de către voinţa de viaţă. Pentru ca individul să-şi poată satisface voinţa de viaţă, trebuie să-şi cunoască modalităţile de raportare la celelalte lucruri. „Primatul voinţei şi caracterul secundar al intelectului" aceasta e noutatea pe care vrea să o aducă concepţia lui Schopenhauer. Se poate spune, deci, că filozofia lui este un atac împotriva intelectualismului.

Voinţa de viaţă este la Schopenhauer năzuinţa spre împlinire a unor lipsuri şi din această cauză ea generează în permanenţă suferinţă şi insatisfacţie. Cînd un obstacol se interpune între Voinţă şi scopul ei momentan, apare suferinţa. Unele lipsuri pot fi împlinite, dar satisfacţia de moment generează o altă dorinţă şi ciclul este reluat la infinit. Întrucît durerea e esenţa vieţii, ea e inevitabilă şi deci ,,a trăi înseamnă a suferi".

Schopenhauer oferă însă şi un prim antidot menit, în viziunea sa, să contracareze precaritatea condiţiei umane pusă în permanenţă sub semnul chinuitor al suferinţei : eliberarea prin contemplare estetică. Deplasarea în zona dezinteresării totale a contemplării estetice, crede Schopenhauer, nu este însă decît un răgaz în timpul căruia omul se reface, pentru a lua de la capăt o luptă dureroasă, absurdă, fără sfîrşit. Eliberarea totală de avatarurile Voinţei s-ar putea produce doar în sfera vieţii morale.

După cum arată cu îndreptăţire autoarea, la Schopenhauer este vorba de o pseudo-etică, întrucît ,,etica" este la el, de fapt, negarea moralei şi nu teoria ei. Ispitit de tradiţie, Schopenhauer le promite oamenilor că-i va lăsa să decidă singuri asupra destinului lor după ce îi va informa asupra situaţiei lor. Dar el ,,se apucă să-i împingă, cu zor mare, spre ceea ce crede că va fi victoria lor : moartea lumii" (p. 62).

Considerînd că trei sînt motivele generale prin care se explică acţiunile umane — egoismul, răutatea şi mila — Schopenhauer arată că acţiunile morale numai din milă izvorăsc. De fapt la Schopenhauer, arată Florica Neagoe, există trei morale : a dreptăţii (are ca instrument raţiunea, pornind de la egoism şi stabilind maxime negative), a milei (care procedează prin intuiţie şi lasă sentimentului iniţiativa sacrificiului) şi morala superioară,morala abnegaţiei. Aceasta, faţă de primele două care acceptă viaţa, o detestă prescriind renunţarea totală la viaţă, Nirvana. La acest tărîm se accede prin asceză şi prin dragostea de semeni (toate normele ascetismului — castitatea, sărăcia voluntară etc. sînt luate de Schopenhauer din mistica budistă şi medievală creştină). Moartea dorită de ascet ar fi altceva decît simpla dispariţie naturală, întrucît e subminare a Voinţei ca totalitate.

Dar se poate ajunge pe treapta detaşării absolute de lume? Inteligenţa, răspunde Schopenhauer, este cea care, trădîndu-şi natura, nu se mai orientează după principiul raţiunii, iar prin raportarea la voinţă face să apară printr-un şoc, pe neaşteptate, eliberarea totală.

Pe bună dreptate, relevă Florica Neagoe, în acest moment apare o altă contradicţie a filozofiei lui Schopenhauer : deşi postulase separarea absolută a lumii cunoaşterii de lumea voinţei, filozoful german nu refuză în cele din urmă influenţa pe care o poate avea inteligenţa asupra Voinţei : inteligenţa e aceea care va determina Voinţa să renunţe la propria ei existenţă. În plus, se întreabă autoarea, ,,Ce înseamnă... aneantizarea Voinţei? Înseamnă că Voinţa vrea să nu mai fie, deci continuă să vrea şi deci să fie" (p. 116).

Scopul suprem al moralei lui Schopenhauer fiind acela de a-i ajuta pe oameni să-şi suprime total voinţa de viaţă, precipitînd astfel omenirea în neant, face din această morală ,,un mijloc nu de reglementare a relaţiilor dintre oameni... ci, atunci cînd e perfectă, încetează propriu-zis de a-şi mai împlini menirea întrucît distruge tocmai ceea ce trebuia să conserve : societatea omenească" (p. 103). În acest fel, atacînd viaţa — temeiul oricărei etici — negînd existenţa sensului vieţii şi a valorii acţiunii, Schopenhauer ,,a desfiinţat această ştiinţă, în chiar temeiul ei" (p. 104).

Considerînd că filozofia lui Schopenhauer a exprimat starea de criză ce caracteriza societatea germană la mijlocul secolului trecut, Florica Neagoe arată că la un pesimism atît de radical ca cel schopenhauerian ,,nu se putea ajunge decît după ce iluziile iluministe într-o dreaptă orînduire, pe care forţa raţiunii ar impune-o tuturor, se spulberaseră" (p. 62).

Analiza pe care o întreprinde Florica Neagoe — concentrată, pătrunzătoare, relevînd focarele de contradicţii ale filozofiei şi eticii lui Schopenhauer, recomandă cartea autoarei ca o lectură vie şi interesantă.

Adina Boruzan

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

COLOCVIUL INTERNAŢIONAL DE ESTETICĂ DE LA VARŞOVIA

Cu prilejul unei reuniuni la Varşovia a Comitetului internaţional pentru studii de estetică, a fost organizat şi un colocviu, cu participare internaţională (oct. 1973), menit să dezbată cîteva probleme de mare actualitate ale *creaţiei* şi *receptării artei*, în epoca noastră. În ultimă analiză, comunicările şi discuţiile au ţintit la înţelegerea mai bună a ceea ce devine opera de artă şi a rolului artistului în lumea contemporană. Maria Rzepinska, profesoară la Institutul de arte plastice din Cracovia, abordînd avatarele concepţiilor estetice asupra rolului culorii în pictură a spus că trecînd de la înţelegerea renascentistă a culorii ca „sentiment al ochiului" sau ca element constructiv al formei operei picturale, se ajunge astăzi la a atribui culorii un rol de sine stătător şi la situaţia în care culoarea îşi creează, în opera de artă abstracţionistă, un „spaţiu autonom", îndepărtat de perspectiva tradiţională şi de lumină. Culoarea ar deveni astfel un element independent al picturii menit să trăiască estetic numai prin propriile ei însuşiri. Profesorul Mieczyslaw Porebski, directorul Institutului de istoria artei din Cracovia, s-a ocupat, în comunicarea lui, de noţiunea de „imagine" în arta contemporană. După părerea sa, imaginea nu mai este astăzi reprezentativă pentru un obiect exterior operei de artă, obiect la care opera ar trimite pe privitor, ci este un obiect „devenit imagine" prin integrarea într-un sistem de semnificaţii", pe care M. Porebski îl denumeşte *„iconosferă"*. Astfel, aşa-zisele „ready-made", obiecte luate de artist din rîndul lucrurilor de uz curent şi decretate opere de artă — cum a făcut încă mai de mult Marcel Duchamp cu un lavabou — devin imagini în arta modernă nu prin ceea ce a construit artistul, ci prin selecţia efectuată de el printre obiectele care ar putea prezenta o anumită structură mai mult provocată decît sugestivă. S-ar putea făuri în felul acesta „imagini artistice" fără legătura lor autentică cu realitatea, viabile, după părerea profesorului polonez, numai prin încadrarea lor într-o „iconosferă" convenţională. Fireşte, opinia aceasta a fost criticată de cîţiva participanţi la colocviu. Mi-am spus şi eu părerea arătînd că, în felul acesta, eliminăm din opera de artă tocmai elementele ei cele mai legate de adevărata noastră viaţă umană, de ceea ce constituie semnificaţiile ei adînci — afective, morale şi intelectuale — şi o golim de suculenţa emotivă, caracterizantă pentru arta de înaltă ţinută. Profesorul elveţian Joseph Gantner, esteticianul francez Olivier Revault d'Allonnes şi esteticianul american Hungerland au vorbit apoi, într-o altă parte a colocviului, despre problemele *creaţiei artistice*. Îndeosebi Revault d'Allonnes s-a ridicat împotriva tendinţei unor teoreticieni contemporani de a înlocui termenul *creaţie* cu cel de *producţie* artistică. El a susţinut — împotriva încercărilor de a elimina *subiectul-artist* din procesul făuririi operei de artă — că în felul acesta, sub pretextul unui obiectivism, care se vrea apropiat de producţia tehnică modernă,

Rev. filoz., **20**, *11*, p. 1353—1354, **Bucureşti**, 1973.

eliminăm ceea ce este *plenitudine și creativitate umană* din opera de artă, o dezumanizăm, o înstrăinăm de rosturile ei autentice. ,,Fulguranța" creației — după formularea lui d'Allonnes—apare tocmai în procesul dialectic al pătrunderii noului, al originalității creatoare, pentru ,,deranjarea" obișnuințelor spirituale. Artistul creator — și nu ,,producător" — aduce în cîmpul culturii umane fermentul revoluționar, menit să înlăture ceea ce s-a osificat. ,,Umanitatea" lui se manifestă tocmai prin insurecția împotriva vechiului, a ,,normativității" impuse de *rutină*, fie că ea este rezultatul constrîngerii sociale, fie că aparține unei neputințe a artistului de a se scutura de ,,tirania" propriilor deprinderi. A ,,produce" numai ceea ce unii consideră a fi artă, cu neglijarea *personalității* artistului, înseamnă a înstrăina *omul* de propria lui esență. Comunicarea lui Revault d'Allonnes a trezit interesul și aprobarea majorității participanților la colocviu, ceea ce a demonstrat încă o dată că *valorile umaniste* își păstrează marea lor forță de convingere, împotriva tuturor încercărilor de dezumanizare a artei.

Marcel Breazu

ÎNVĂŢĂMÎNTUL DE PARTID

— *CONSULTAŢII PENTRU CADRELE DIDACTICE CARE PREDAU FILOZOFIA* —

TEMA A III-a

FILOZOFIA MARXIST-LENINISTĂ DESPRE PROGRESUL SOCIAL. CONCEPŢIA PARTIDULUI NOSTRU CU PRIVIRE LA CONŢINUTUL ŞI FACTORII PROGRESULUI SOCIAL ÎN EPOCA CONTEMPORANĂ

În concepţia materialistă a istoriei progresul dă expresie sensului dezvoltării, arată drumul parcurs de la simplu la complex, de la inferior la superior, permite înţelegerea modalităţilor de apariţie şi consolidare a noului. Clasicii marxism-leninismului au explicat progresul istoric, făcînd o analiză aprofundată a proceselor complexe ale dezvoltării vieţii sociale, ceea ce le-a dat posibilitatea să dezvăluie sensul dezvoltării societăţii omeneşti, transformarea revoluţionară a societăţii existente şi făurirea unei noi orînduiri sociale, ceea ce reprezintă o treaptă nouă, superioară în istoria omenirii. Astfel, ideea inevitabilităţii victoriei noii orînduiri sociale, a superiorităţii socialismului asupra capitalismului presupunea o înţelegere ştiinţifică, dialectică a progresului social.

În filozofia marxist-leninistă progresul constituie o tendinţă obiectivă şi necesară a automişcării şi, în acelaşi timp, un rezultat al dezvoltării, decurgînd din legile universale ale dialecticii. El se realizează prin contradicţii, salturi şi negaţii succesive. Diversitatea formelor fundamentale de mişcare a materiei şi varietatea condiţiilor imprimă mişcării progresive din diversele sectoare ale realităţii trăsături specifice. Progresul social — proces de ridicare legică de la inferior la superior — are loc în cele mai diferite domenii ale vieţii sociale : economic, ştiinţifico-tehnic, cultural, social-politic. Marxism-leninismul arată că succesiunea formaţiunilor social-economice are un sens ascendent, progresiv. Descoperind în producţie, în modul de producţie a vieţii materiale, baza existenţei şi dezvoltării societăţii, materialismul istoric a stabilit pentru prima oară, în mod ştiinţific, legătura *internă*, *necesară* dintre fenomenele sociale, a explicat dezvoltarea societăţii ca un proces legic, dînd — prin aceasta — cheia înţelegerii ştiinţifice a evenimentelor din trecut şi din prezent, ceea ce îngăduie previziunea ştiinţifică a desfăşurării evenimentelor, a perspectivei dezvoltării societăţii omeneşti. ,,În linii generale — arăta Karl Marx —, modurile de producţie asiatic, antic, feudal şi burghez-modern reprezentau respectiv epoci de progres ale formaţiunii economice a societăţii''. Avînd contribuţii excepţionale în fundamentarea concepţiei moderne a progresului, Karl Marx demonstra — în viziunea continuităţii istorice — că întreaga activitate socială, la un moment dat, presupune şi este într-un anume sens determinată de activitatea anterioară. Astfel, marele gînditor preciza că „oamenii îşi făuresc ei înşişi istoria, dar şi-o făuresc nu după bunul lor plac şi în împrejurări alese de ei, ci în împrejurări date şi moştenite din trecut" [1]. În această viziune, formula hegeliană a trecerii cantităţii în calitate îşi găseşte o ilustrare concretă, desigur, nu în sensul concepţiei evoluţioniste simpliste a progresului social, ci pe baza *acumulării treptate* a unui bogat material anterior. După cum arăta Lenin, contribuţia lui Marx şi Engels în explicarea progresului constă în aceea că o situează pe terenul solid al concepţiei materialist-istorice. „Aşa cum Darwin a pus capăt concepţiei după care speciile de animale şi vegetale ar fi întîmplătoare, nelegate între ele prin nimic, « create de Dumnezeu » şi neschimbătoare, situînd pentru prima oară biologia pe un teren pe deplin ştiinţific prin stabilirea transformării speciilor şi a succesiunii lor tot aşa şi Marx a pus capăt concepţiei după care societatea ar fi un agregat mecanic de indivizi, care ar îngădui orice modificări iniţiate de voinţa autorităţilor... şi care ar apărea şi s-ar transforma în mod întîmplător, situînd pentru prima oară sociologia pe un teren ştiinţific, stabilind noţiunea formaţiunii social-economice ca totalitate a relaţiilor respective de producţie, stabilind că dezvoltarea acestor formaţiuni constituie un proces istoric-natural"[2]. Deci, progresul reprezintă rezultatul desfăşurării unui proces necesar, obiectiv, fiind *determinat legic* în interiorul fiecărei formaţiuni sociale. În această lumină, clasicii marxism-leninismului precizau că „noţiunea de progres nu trebuie înţeleasă în abstracţia obişnuită" [3], ci în mod concret-istoric înlăuntrul fiecărei formaţiuni sociale şi în efortul efectuat pentru trecerea de la o formaţiune socială la alta.

Practica istorică demonstrează că pe parcursul evoluţiei societăţii omeneşti ritmul progresului social se accelerează. În istoria societăţii bazate pe exploatare, progresul se înfăptuieşte prin lupta contrariilor antagonice, trecerea de la o orînduire la alta realizîndu-se pe cale revoluţionară. Aceste procese sînt determinate în primul rînd de cauze obiective — în pofida susţinerilor prezente în gîndirea socială nemarxistă contemporană, în sensul predominării unor cauze subiective, întîmplătoare. În realitate, mişcările sociale, politice şi de eliberare naţională sînt *rezultatul legic* al dezvoltării economice şi politice, rezultatul progresului social, subordonat legilor obiective ale dezvoltării societăţii.

Noua orînduire socială, socialistă determină un tip superior de progres social, asigurînd o dezvoltare armonioasă, continuu ascendentă şi în ritm susţinut a tuturor laturilor vieţii sociale. Filozofia marxist-leninistă fundamentează *o concepţie dialectică globală asupra progresului social*, [4] în opoziţie cu teoriile reducţioniste şi eclectice. Practica social-istorică demonstrează că — cuprinzînd în forme şi ritmuri diferite ansamblul domeniilor vieţii sociale : economic, ştiinţifico-tehnic, politic, cultural — progresul are un caracter *multidimensional.* În perspectiva concepţiei marxist-leniniste, progresul se înfăţişează în *varietatea ritmurilor*, într-o *multitudine de forme concrete*, într-un *ansamblu de determinări* care explică raporturile existente între diferitele domenii ale vieţii sociale, interrelaţiile ce se statornicesc în procesul dezvoltării. Aşa se explică faptul că pentru fiecare domeniu al vieţii sociale *criteriile* de progres pot fi stabilite pe baza analizei esenţei şi cerinţelor obiective ale domeniului respectiv, ceea ce nu exclude necesitatea cunoaşterii criteriilor fundamentale :

---

[1] K. Marx şi F. Engels, *Opere alese în 2 volume*, Ed. a III-a, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 207.

[2] V. I. Lenin, *Opere*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 132.

[3] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Edit. politică 1962, p. 683.

[4] Concluzii ştiinţifice deosebit de interesante s-au desprins în acest sens, precum şi cu privire la *criteriile* şi *factorii* progresului social în dezbaterile organizate de Academia „Ştefan Gheorghiu" în cadrul laboratorului „progresul istoric", condus de prof. univ. Leonte Răutu·

a. *dezvoltarea forţelor de producţie*; b. *perfecţionarea relaţiilor de producţie.*

În concepţia partidului nostru, progresul îşi găseşte expresia în dezvoltarea echilibrată şi în ritm susţinut a economiei, prin incorporarea rapidă a cuceririlor ştiinţei şi tehnicii contemporane în producţia materială, prin perfecţionarea relaţiilor de producţie, ca şi a întregii organizări a vieţii sociale. În condiţiile socialismului, progresul se realizează într-o interdependenţă *armonioasă a factorilor obiectivi* şi *subiectivi*, accentuîndu-se continuu rolul factorului *subiectiv*, *conştient* ca urmare a satisfacerii cerinţelor legilor dezvoltării sociale, folosirii lor de către partidul comunist în interesul progresului necontenit al economiei, ştiinţei şi culturii. *Conţinutul* bogat al progresului în această viziune îşi află expresia în *multitudinea măsurilor întreprinse pentru dezvoltarea bazei tehnico-materiale a socialismului*, pentru *făurirea unei industrii şi unei agriculturi moderne*, pentru *valorificarea superioară a resurselor materiale şi umane*, în primul rînd, pe calea creşterii continue a productivităţii muncii. Caracterizînd conţinutul complex al progresului în România, contemporană, Congresul al X-lea al partidului releva schimbările *cantitative* şi *calitative* pe care le va cunoaşte economia, ştiinţa şi cultura românească în anii edificării societăţii socialiste multilateral dezvoltate. După cum sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu : ,,Programul dezvoltării în următorul deceniu a patriei noastre va asigura în mod hotărîtor apropierea României de nivelul ţărilor cu economie avansată, atît din punct de vedere al producţiei, productivităţii muncii şi venitului naţional pe locuitor, cît şi din punct de vedere al nivelului de trai al populaţiei. Realizarea acestui program, supus spre aprobare Congresului, deschide perspective măreţe în faţa întregului popor, a naţiunii noastre socialiste !'' [5] Ceea ce caracterizează dezvoltarea întregii economii în perioada următoare, este însă nu atît creşterea cantitativă, cît mai ales *schimbările calitative*, exprimate cel mai pregnant în îmbunătăţirile de structură, în sensul creşterii cu precădere, în cadrul fiecărei ramuri, a acelor domenii strîns legate de progresul tehnico-ştiinţific contemporan, care asigură valorificarea superioară a resurselor materiale şi a capacităţii tehnice a forţei de muncă, ridicarea productivităţii muncii sociale. Conţinutul bogat, sensurile şi semnificaţiile progresului social au fost relevate la Congresul al X-lea al partidului în teza privitoare la faptul că, edificarea societăţii socialiste multilateral dezvoltate trebuie înţeleasă ca *un summum a tot ce a creat mai bun omenirea de-a lungul îndelungatei ei istorii*, temelie a tuturor transformărilor proiectate a fi realizate pentru înălţarea României pe noi culmi ale civilizaţiei şi progresului. Pornind de la concepţia marxist-leninistă, partidul nostru a apreciat întotdeauna *caracterul dialectic complex al progresului* istoric, relevînd importanţa covîrşitoare a înţelegerii locului şi rolului tuturor *factorilor* progresului social: economici, tehnico-ştiinţifici, politico-juridici, ideologici. O asemenea viziune asupra factorilor progresului social permite înţelegerea interrelaţiilor multiple ce se statornicesc în procesul dezvoltării între diferitele categorii de factori. Desigur, între aceştia, *locul primordial* revine factorilor *economici* şi *ştiinţifico-tehnici*. Ţelurile fundamentale spre care societatea noastră socialistă se îndreaptă cu fermitate impun să întreprindem noi şi însemnaţi paşi în direcţia *creşterii* şi *modernizării aparatului de producţie, a îmbunătăţirii structurii economiei* naţionale, a *ramurilor* şi *subramurilor ei*. Experienţa arată că, în atingerea indicatorilor progresului economico-social, în această privinţă, exemplul ţărilor avansate poate şi trebuie *să slujească drept punct de referinţă*, dar în nici un caz *nu oferă un model aidoma repetabil*. Judecăţile şi opţiunile în materie de structurare a economiei trebuie *să ţină seama în cel mai înalt grad de realităţile ţării* noastre, de bogăţiile naturale, ca şi de resursele umane de care dispunem, considerate în dinamica lor. Totodată, însă, în realizarea conţinutului bogat al factorilor economici şi ştiinţifico-tehnici ai progresului s-a dovedit că are un rol foarte important *cunoaşterea concretă* a stadiului dezvoltării economice şi pe plan mondial, şi *folosirea inteligentă a tuturor posibilităţilor* ce decurg de aici pentru propria dezvoltare.

---

[5] Nicolae Ceauşescu, *Raportul C.C. al P.C.R. cu privire la activitatea P.C.R. în perioada dintre Congresul al IX-lea şi Congresul al X-lea şi sarcinile de viitor ale partidului*, în : *Congresul al X-lea al P.C.R.*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 26.

Este îndeobşte cunoscut că progresul e de neconceput în afara dezvoltării şi perfecţionării continue a mijloacelor de muncă, a obiectelor muncii şi a tehnologiei producţiei, pe baza celor mai noi realizări ale ştiinţei. Experienţa demonstrează că progresul tehnic are un rol esenţial în dezvoltarea societăţii omeneşti, creînd premisele materiale obiective pentru perfecţionarea producţiei şi constituind calea principală de creştere a productivităţii muncii. Evoluţia societăţii socialiste româneşti arată importanţa excepţională a folosirii în producţie a celor mai noi mijloace tehnice, a mecanizării şi automatizării. Revoluţia ştiinţifică-tehnică contemporană şi-a pus amprenta asupra tuturor domeniilor vieţii economice, contribuind hotărîtor la realizarea unui *progres multilateral* în toate ramurile şi sectoarele, ca urmare a schimbărilor determinate în valorificarea surselor de energie, uneltelor de producţie, obiectelor muncii, în contextul ridicării permanente a nivelului de organizare a producţiei şi de calificare a muncitorilor.

Un rol important în înfăptuirea progresului economico-social are *perfecţionarea continuă a relaţiilor de producţie*, asigurarea condiţiilor necesare pentru îmbunătăţirea activităţii economice, repartizarea cît mai judicioasă a forţei de muncă în activitatea economică şi socială. Existenţa unor puternice stimulente morale şi materiale, caracterul planificat al economiei favorizează progresul rapid în toate ramurile şi sectoarele, contribuind la uşurarea muncii, la creşterea productivităţii şi, pe această bază, la îmbunătăţirea nivelului de trai al poporului.

În analiza efectuată cu privire la *factorii progresului economico-social*, partidul nostru acordă o mare importanţă înţelegerii locului ce revine *electrificării, mecanizării complexe, automatizării, chimizării* producţiei şi *introducerii procedeelor tehnologice moderne*. După cum se releva la Conferinţa Naţională a P.C.R., progresul economico-social al ţării presupune accentuarea procesului de modernizare a tuturor ramurilor economiei naţionale prin promovarea celor mai noi cuceriri ale ştiinţei şi tehnicii în toate domeniile de activitate. În această lumină, s-au întreprins măsuri pentru sporirea fabricării de utilaje tehnologice complexe, maşini şi agregate de mare tehnicitate, cu parametrii tehnico-economici superiori şi un grad ridicat de automatizare, pentru dezvoltarea producţiei de electronică industrială, astfel încît să se asigure introducerea echipamentelor electronice în toate ramurile economiei, organizarea producţiei de serie a mijloacelor tehnice de calcul. Paralel cu industria chimică de bază, s-au întreprins măsuri pentru dezvoltarea şi diversificarea chimiei fine — producţiei de coloranţi, de medicamente şi altele, pentru crearea de produse noi prin fructificarea în modul cel mai avantajos a materiilor prime de care dispunem, a experienţei şi potenţialului ştiinţific al ţării.

Un incontestabil factor al progresului social îl constituie forţa de muncă, modalităţile în care este ea utilizată în realizarea funcţiilor: *productivă* şi *de satisfacere a nevoilor*. Conform concepţiei partidului nostru, în centrul orînduirii socialiste se află omul — producător şi proprietar al mijloacelor de producţie. În perspectiva societăţii socialiste multilateral dezvoltate — în lumina hotărîrilor Congresului al X-lea al partidului şi Conferinţei Naţionale a P.C.R. — se desfăşoară o activitate multilaterală în direcţia studierii modului în care este posibilă *folosirea deplină a tuturor potenţelor creatoare ale muncii*, în scopul asigurării unei participări creatoare mai intense a omului la actul productiv, la aşezarea societăţii pe baze noi, superioare. O cale importantă pentru realizarea acestor obiective o reprezintă cointeresarea materială şi morală a oamenilor în realizarea actului creator. Invenţiile, raţionalizările, inovaţiile — importante acte creatoare ale omului — reclamă angajarea sa totală pentru realizarea progresului general al societăţii. Tocmai de aceea stimularea autorilor în temeiul principiilor echităţii socialiste, cît şi apărarea intereselor acestora au un rol hotărîtor în asigurarea condiţiilor pentru multiplicarea şi intensificarea *participării creatoare a omului* la înfăptuirea procesului constructiv.

Experienţa istorică demonstrează, în acelaşi timp, că un loc important în realizarea progresului social revine *factorilor social-politici*. Tendinţele obiective ale progresului, în determinările lor economice şi tehnico-ştiinţifice implică factori de natură social-politică al căror rol poate fi descifrat printr-o analiză multilaterală a forţelor sociale existente în orînduirea socială respectivă, a raporturilor existente între ele, precum şi a contribuţiei fiecăreia la realizarea progresului. În acest sens, desfăşurarea procesului revoluţionar confirmă *rolul hotărîtor ce revine clasei muncitoare* în înfăptuirea transformărilor economice şi sociale, în realizarea procesului constructiv. Revoluţia şi construcţia socialistă au relevat însemnătatea organizării clasei muncitoare, tuturor forţelor progresiste sub conducerea partidelor comuniste şi muncitoreşti pentru mobilizarea şi valorificarea tuturor resurselor, pentru înfăptuirea cu succes a prefacerilor progresiste pe care le presupune construcţia socialistă şi comunistă.

O analiză multilaterală a progresului social nu poate face abstracţie de *factorii juridici*, de *cadrul instituţional*. După cum se releva la Congresul al X-lea al partidului, mersul vieţii economice pune în evidenţă ca un imens avantaj al orînduirii socialiste faptul că ea oferă condiţiile cele mai bune atît pentru dinamizarea forţelor de producţie cît şi pentru *adaptarea* cadrului organizatoric, a formelor şi metodelor de conducere la cerinţele noi. Urmărind valorificarea acestui avantaj, partidul se preocupă stăruitor de perfecţionarea organizării, conducerii şi planificării economiei naţionale.

După cum arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu, „Îmbunătăţirea şi perfecţionarea sistemului de planificare, ridicarea nivelului ştiinţific al activităţii de organizare şi conducere a vieţii economice şi sociale au o importanţă hotărîtoare pentru asigurarea în continuare a concordanţei între forţele de producţie şi relaţiile de producţie, *pentru progresul general al societăţii noastre*" [6]. Perfecţionările preconizate *nu au un caracter conjunctural*, ci se încadrează într-un *proces permanent* care implică studiul sistematic al fenomenelor noi ce se conturează în economie, *examinarea critică a experienţei proprii*, ca şi *cunoaşterea experienţei altor ţări* socialiste, asimilarea cuceririlor dobîndite pe plan mondial în domeniul ştiinţei şi tehnicii, al conducerii şi organizării. Organizarea mai riguroasă a muncii, perfecţionarea legislaţiei în vigoare, îmbunătăţirea continuă a cadrului instituţional — toate acestea au o influenţă remarcabilă asupra realizării unor *indici tot mai înalţi de eficienţă* în toate sectoarele de activitate, în îmbunătăţirea calităţii produselor şi reducerea continuă al preţului de cost. Promovarea principiilor *centralismului democratic* în organizarea şi conducerea economiei, lichidarea unor manifestări de centralism excesiv prin deplasarea unor atribuţii de la organele centrale către unităţi economice de bază, încetăţenirea *conducerii şi muncii colective* într-o îmbinare armonioasă cu răspunderea individuală contribuie la elaborarea mai judicioasă a deciziilor, la aplicarea integrală a măsurilor statornicite, ceea ce influenţează bunul mers al întregii activităţi, progresul economico-social.

Practica socială demonstrează caracterul *contradictoriu al progresului* în epoca contemporană ceea ce dovedeşte inconsistenţa ştiinţifică a încercărilor de tratare *liniară*, *simplificatoare* a procesului istoric de către unii autori. Progresul a fost întotdeauna contradictoriu şi el îşi păstrează şi acum această trăsătură. Desigur, această caracteristică a progresului se manifestă în mod diferit în ţările capitaliste, în ţările eliberate de sub dominaţia imperialismului şi în ţările socialiste. Trecerea la socialism, succesele dobîndite în consolidarea noii orînduiri sociale *nu exclud existenţa unor elemente contradictorii în înfăptuirea progresului social* în ţările care au păşit pe calea socialismului. Ele se întîlnesc în modalităţile de organizare a proceselor productive, de folosire a unor pîrghii economice, de realizare a unor forme de repartiţie etc. Relevînd unele aspecte contradictorii în realizarea obiectivelor progresului economic, tovarăşul Nicolae

---

[6] Nicolae Ceauşescu, *Op. cit*,. p. 51 (subl. ns. — *D.M.*)

Ceauşescu arăta că rămînerile în urmă în unele sectoare de activitate se datoresc neajunsurilor în organizarea muncii, deficienţelor în conducerea activităţii, în efectuarea controlului şi acordării ajutorului necesar îndeplinirii hotărîrilor, faptului că nu se acordă atenţia corespunzătoare repartizării forţelor în sectoarele hotărîtoare ale activităţii, promovării şi pregătirii cadrelor. În scopul înlăturării aspectelor negative, elementelor care contravin realizării obiectivelor progresului economico-social al ţării, tovarăşul Nicolae Ceauşescu releva că este necesară eliminarea tuturor aspectelor negative ,,unirea eforturilor maselor largi populare, în frunte cu comuniştii, pentru înfăptuirea în bune condiţii a marilor obiective ale construcţiei socialiste'' [7].

Progresul economico-social conţine *particularităţi* şi presupune *soluţii specifice* nu numai înăuntrul fiecărei formaţiuni economice, ci în fiecare ţară, ca urmare a condiţiilor şi tradiţiilor proprii, adesea, foarte importante pentru înţelegerea procesului complex al dezvoltării naţiunii respective. Se constată *o varietate* de mijloace şi căi în descoperirea şi folosirea pîrghiilor economico-sociale în fiecare ţară în parte. Experienţa istorică arată că în măsura în care sînt valorificate mai bine resursele interne de progres ale fiecărei naţiuni socialiste se realizează mai bine obiectivele generale ale construcţiei socialiste, *se grăbeşte ritmul dezvoltării întregului sistem socialist* pe calea propăşirii şi bunăstării, întărindu-se contribuţia fiecărei ţări la înfăptuirea dezideratelor de pace şi democraţie ale întregii omeniri. Aceasta este încă o materializare a îmbinării organice, indisolubile dintre interesele naţionale şi cele internaţionale, constant urmărită şi realizată de Partidul Comunist Român. După cum sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu la Conferinţa Naţională a partidului: ,,Între interesele naţionale şi internaţionale nu numai că nu este nici o contradicţie, ci, dimpotrivă, există o deplină unitate dialectică'' [8]. Astăzi, mai mult decît oricînd, fiecare ţară, indiferent de mărimea sa, de bogăţia de care dispune, de nivelul dezvoltării economice şi sociale, de poziţia geografică, *este în mod obiectiv determinată să participe la schimbul de valori mondial*, să dea şi să primească din ceea ce reprezintă creaţia umană. Deci, progresul economico-social contemporan se realizează în condiţiile creşterii contribuţiei fiecărei naţiuni, fiecărui popor la efectuarea transformărilor înnoitoare spre mai bine, *accentuării interdependenţelor* reciproce dintre ţări, extinderii şi ramificării considerabile a legăturilor de colaborare dintre state. Efortul conştient, sincronizat al întregului nostru popor, sub conducerea partidului, pentru dezvoltarea economico-socială a României corespunde intereselor fundamentale ale întregii noastre naţiuni, este în *consens* cu cele mai nobile năzuinţe ale umanităţii spre progres şi civilizaţie.

Prof. univ. dr. DUMITRU MAZILU

---

[7] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de la Comitetul Central al P.C.R. cu primii secretari şi secretarii pentru problemele organizatorice ai Comitetelor judeţene de partid şi ai Municipiului Bucureşti*, Edit. politică, 1973, p. 15.

[8] Nicolae Ceauşescu, *Raportul cu privire la dezvoltarea economico-socială a României în următorii ani şi în perspectivă, la perfecţionarea conducerii planificate a societăţii şi dezvoltarea democraţiei socialiste, la creşterea rolului conducător al partidului în edificarea socialismului şi comunismului, la activitatea internaţională a partidului şi statului*, în *Conferinţa Naţională a P.C.R., 19–21 iulie 1972*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 76.

BIBLIOGRAFIE

K. Marx, F. Engels, *Opere alese în 2 volume*, vol. I, Bucureşti, Ed. politică, 1966, Ed. a III-a, p. 207–209.

K. Marx, F. Engels, *Opere*, Vol. XIII, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 683–685.

V. I. Lenin, *Opere*, Vol. I, Edit. politică, 1958, p. 131–134.

Nicolae Ceauşescu, *Raportul C.C. al P.C.R. cu privire la activitatea P.C.R. în perioada dintre Congresul al IX-lea şi Congresul al X-lea şi sarcinile de viitor ale partidului*, în *Congresul al X-lea al P.C.R.*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 26–30, 37–44, 84–87.

Nicolae Ceauşescu, *Raport cu privire la dezvoltarea economico-socială a României în următorii ani şi în perspectivă, la perfecţionarea conducerii planificate a societăţii şi dezvoltarea democraţiei socialiste, la creşterea rolului conducător al partidului în edificarea socialismului şi comunismului, la activitatea internaţională a partidului şi statului*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 15–20, 35–51.

Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de la C.C. al P.C.R. cu primii secretari şi secretarii pentru probleme organizatorice ai comitetelor judeţene de partid şi ai Municipiului Bucureşti*, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 14–17, 21–24.

Ion Gheorghe Maurer, *Raport asupra directivelor Congresului al X-lea al P.C.R. privind planul cincinal pe anii 1971–1975 şi liniile directoare ale dezvoltării economiei naţionale pe perioada 1976–1980*, în *Congresul al X-lea al P.C.R.*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 94–98, 102–104.

MARGINALII ŞI COMENTARII

RIGOARE ŞTIINŢIFICĂ??

Printre lucrările mai recente ale lui Anton Dumitriu se disting, prin amploarea problematicii şi numărul paginilor, îndeosebi tratatul *Istoria logicii*, apărut în 1969 în Editura didactică şi pedagogică, şi volumul de sinteză *Teoria logicii*, apărut anul acesta în Editura Academiei R. S. România.

În ambele, contribuţiile cercetătorilor din ţara noastră la investigarea domeniului logicii sînt menţionate şi comentate, — fie mai larg, în capitole şi paragrafe distincte, în cazul primei lucrări, fie mai succint, cu prilejul trecerii în revistă a fiecărui grup de probleme, în cazul celei de-a doua lucrări. Diferenţele între cele două imagini de ansamblu asupra cercetărilor de logică de la noi sînt însă prea evidente pentru a nu pune la îndoială rigoarea şi spiritul ştiinţific care ar fi trebuit să gireze ambele volume.

Cum ar putea fi explicată astfel, bunăoară, absenţa totală din volumul *Teoria logicii* a oricăror referiri la contribuţiile unui cercetător ca Florea Ţuţugan, despre care tot Anton Dumitriu scria, în urmă cu numai patru ani, în *Istoria logicii*: ,,Fl. Ţuţugan a fost conferenţiar la catedra de logică a lui Ath. Joja de la Universitatea din Bucureşti. El şi-a închinat activitatea ştiinţifică exclusiv problemelor de logică, în care a adus contribuţii ce trebuie subliniate. Cea mai importantă contribuţie a lui Ţuţugan este în problema silogisticii clasice'' (p. 956).

Surprinde apoi capitolul consacrat logicii matematice (,,Valoarea şi sensul aplicaţiilor logicii matematice'') în *Teoria logicii*. Sînt citate ca lucrări de referinţă volumele *Cibernetică, cunoaştere, acţiune*, de Pavel Apostol (Bucureşti, 1969), *Cibernetica* lui Edmond Nicolau şi C. Bălăceanu (Bucureşti, 1961), sau *Introducere în cibernetică* de Ed. Nicolau (Bucureşti, 1964), dar sînt complet trecute cu vederea contribuţiile lui Eugen Mihăilescu (despre care în *Istoria logicii*, Anton Dumitriu scria: ,,Un elev al lui Moisil se remarcă în acest timp, care va aduce contribuţii importante în logica matematică. Acesta este Eugen Mihăilescu, care începe să publice lucrări în acest domeniu, în anul 1936... Cercetările sale se referă în special la calculul propoziţional bivalent, unde a obţinut rezultate originale, importante'' — p. 934—937), ca şi cele datorate lui Mircea Târnoveanu, Gh. Enescu, Radu Stoichiţă ş.a., prezenţi şi ei, la rîndul lor, în mai vechea *Istorie*..., cu contribuţii originale în investigarea domeniului actual al logicii matematice.

Dar cea mai semnificativă, amnezică absenţă o constituie ignorarea totală a contribuţiilor lui Athanase Joja la afirmarea şi dezvoltarea cercetărilor de logică din ţara noastră. Dacă în *Istoria logicii* spaţiul acordat prezentării lucrărilor şi contribuţiilor teoretice ale lui Athanase Joja era excesiv de mare în raport cu cel acordat celorlalţi cercetători, iar elogiile şi ele excesive, în *Teoria logicii*, în locul unei reaşezări a situaţiei în coordonatele ei fireşti, se cade în extrema opusă. Numele lui Athanase Joja este radiat din tabloul de ansamblu al logicii româneşti, iar contribuţia sa trecută sub tăcere. *Sîntem în prezenţa* unui fenomen de subiectivism curios într-un domeniu în care ar trebui să domnească, prin definiție, rigoarea și spiritul științific. Căci numai arbitrariul și sfidarea exigențelor științifice în trierea valorilor puteau duce la situația în care studiile lui Athanase Joja despre logica aristotelică, de pildă, nu sînt nici măcar amintite ca posibile interpretări, dar în schimb sînt citate lucrări ale lui Virgil Stancovici sau Mihail Uță !

Și, în fine, un ultim aspect. Dacă în *Istoria logicii* dialectica materialistă ocupa un întreg capitol în partea a VII-a consacrată *Dezvoltării logicii moderne*, alături de logica transcendentală, de logica lui Hegel, de curentul psihologist și de logica pură a fenomenologilor, în *Teoria logicii* acest loc distinct dispare. Deși numeroase probleme sînt prezentate într-o descriere logic-istorică, structurată pe școli și curente, gîndirea marxistă este prezentă, ca atare, doar în cadrul paragrafului 92, *Categoriile în dialectica materialistă*, din capitolul al XIV-lea intitulat *Categoriile*. Aici, după ce autorul susține că dialectica materialistă ,,a acordat un rol principial categoriilor, păstrînd astfel tradiția... *necesității unui sistem de concepte*'' (p. 289 —subl. ns.) și înșiră șapte citate din Engels și Lenin, ne este prezentată o tabelă sistematizatoare propusă de V. P. Tugarinov în 1956, urmată imediat de o remarcă critică a lui Pavel Apostol despre eterogeneitatea categoriilor materialismului dialectic din diferitele liste propuse, prin care se anulează de fapt ,,necesitatea'' sistemului de concepte anunțată la început. Iar pentru ca inconsistența logică a textului să fie totală, acest paragraf — intitulat, repet, *Categoriile în dialectica materialistă*, — se încheie printr-o notă de o pagină cu titlul *Notă. Categoriile în concepția lui Nicolai Hartmann.*

Aceeași dezordine logică ne întîmpină, pentru a mai da un singur exemplu, și în capitolul al X-lea (*Valorile de adevăr ale propozițiilor*) în care, după schițarea extrem de succintă a concepției aristotelice și postaristotelice despre adevăr, fals și negație urmează, mai mult sub forma unor conspecte fugare, — impresie ce ar putea fi extinsă asupra întregii lucrări — paragrafele *Negația în gîndirea modernă* (cu două, trei referiri la Kant și Hegel). *Existența și neantul la Bergson, Negația în concepția lui Sigwart, Negația în concepția lui Wittgenstein, Poziția logicienilor români*, ș.a. Acest ultim paragraf menționat cuprinde referiri la lucrări ale lui Titu Maiorescu, N. Petrescu, Ion Petrovici, Grigore C. Moisil, Henri Wald, Călina Mare, I. Perianu, F. Georgescu, I. Stroie, Al. Suciu — dintre care cel puțin jumătate nu știau, cred, că sînt și ,,logicieni'' români ! Cu acest prilej sînt transcrise și patru citate ample din Engels și Lenin în legătură cu concepția lor despre negație, citate care țin de fapt locul paragrafului ce s-ar fi cuvenit prezentării concepției lui Marx despre negația dialectică ! !

Ne oprim aici cu observațiile asupra *Teoriei logicii*. De fapt, am dorit doar să atragem atenția asupra unor atitudini și situații nefirești, dar nu de excepție, și să stimulăm, poate, inițierea unei discuții deschise și exigente asupra situației cercetărilor de logică de la noi.

V. Toader

UNELE NECLARITĂȚI

Articolul *Contradicțiile în viața socială*, semnat de H. Uschersohn în nr. 18/1973 al revistei ,,Era socialistă'', ridică unele semne de întrebare în fața cititorului dornic să adîncească problematica în dezbatere. Ele se referă, în principal, la următoarele aspecte :

a) Urmărind, probabil, o delimitare cît mai precisă a poziției proprii în problema contradicțiilor în viața socială, autorul face dese referiri critice la alte opinii, împărțind cu dărnicie cînd critici aspre, cînd mai blajine, unor preopinenți fantomatici, lipsiți de orice identitate concretă în afara calității — de loc onorabile, cum se ,,dezvăluie'' în articol, — de a fi susținut alte opinii decît cele omologate de H. Uschersohn. Vizați prin sintagme de genul „unii autori", „alții", „unii dintre participanții la discuții" etc., ei sînt acuzați de „generalizări pripite", de ridicare la rangul de probleme generale a unor fenomene care nu ar fi caracteristice pentru societatea noastră, de faptul că ar deschide astfel „cîmp liber confuziilor" și ar transforma dialectica în sofistică. Este utilizat, în sprijinul acestui gen de critică, și un citat din V. I. Lenin — în care e vorba, de fapt, despre cei care negau deosebirea dintre războiul imperialist și cel național, — dar pe care H.U. îl consideră bun la toate, mai ales cînd e vorba de a tranșa o discuție teoretică cu colegi de breaslă! Ciudat mod de a dezbate o problemă!

b) *În prima parte a articolului său*, H. U. precizează: „Contradicțiile sociale... sînt totdeauna *contradicții între oameni și grupuri de oameni*, iar nu între obiecte, lucruri, instituții etc.". Și vizînd din nou același grup de anonimi reprezentanți ai „confuziilor", H.U. continuă: „*Se spune că* în societate nu există numai raporturi între oameni, ci și *între laturile structurale* ale sistemului. *Dar acestea sînt doar abstracții*, deoarece în fapt orice contradicție socială presupune relații umane, *nu există contradicție socială în afara* oamenilor" (subl. ns.).

În continuarea articolului său, însă, H.U. — uitînd de propriile sale precizări și aluzii critice — recurge la aceleași „abstracții" „mistificatoare", pe care le comparase în fraza imediat următoare citatului de mai sus cu „fetișismul mărfii", și scrie cum nu se poate mai clar: „Contradicțiile sociale, *independent de natura orînduirii sociale*... sînt de fapt contradicții obiective între diferitele *laturi structurale ale sistemului social integral* (sau între subsisteme), laturi care prezintă, în mod legic, inerții diferite în cadrul procesului dezvoltării, astfel că unele laturi rămîn legic în urma altora... Astfel de contradicții, apărute odată cu societatea și proprii oricărei societăți omenești, sînt contradicțiile dintre caracterul forțelor de producție și relațiile de producție, dintre bază și suprastructură, dintre existența socială și conștiința socială, dintre producție și consum etc." (subl. ns.). *Care este de fapt opinia autorului, rămîne* o chestiune de neelucidat!

c) Nedumeriri provoacă și următoarele afirmații ale lui H.U.: „Unii autori deosebesc contradicțiile de clasă de celelalte contradicții (care n-ar fi de clasă) în societatea socialistă. Or, în societățile unde există clase sociale nu există contradicții sociale care să nu depindă — în ultimă instanță, cum spunea Engels — de contradicțiile de clasă". Altfel spus, în condițiile societății noastre socialiste, toate contradicțiile existente precum și cele care vor mai apărea sînt dependente — după opinia lui H.U. — de contradicțiile dintre clasa muncitoare și țărănime. O asemenea teză mi se pare evident greșită. Ea polarizează *toate contradicțiile prezente și viitoare* — desigur, într-un mod abstract speculativ, rupt de orice analiză concretă — în jurul raporturilor dintre cele două clase principale ale societății noastre socialiste. Cum s-ar putea opera această reducție de pildă în cazul contradicțiilor menționate de H.U. (între cerințele producției și tehnica învechită, între existența socială și conștiința socială sau între bază și suprastructură) ne este peste putință a înțelege. Am solicita autorului o *demonstrare teoretico-practică suplimentară*. Este vorba, de fapt, după părerea noastră, de o transpunere mecanică în condițiile specifice ale societății socialiste a rolului predominant al contradicției de clasă dintre exploatați și exploatatori proprie societății capitaliste. Analogia încetează a mai avea justificare, după H.U., abia odată cu accentuarea procesului de omogenizare socială. Ne apare implicată aici o eroare evidentă de metodă.

d) Neclaritățile se aglomerează odată cu detalierea propriului punct de vedere. După opinia lui H.U., în societatea socialistă „principala diferențiere a contradicțiilor sociale devine aceea dintre contradicțiile *obiective* (care nu depind de conștiința oamenilor) și cele *subiective* (care depind de conștiința oamenilor)". Argumentarea acestei posibile polarizări a contradicțiilor surprinde însă prin lipsa de consistență teoretică. Iată probele aduse de autor: „*diferența* dintre contradicțiile obiective și subiective *are un caracter* absolut, deoarece *unitatea indisolubilă* dintre obiectiv şi subiectiv este proprie oricărui fenomen social'', sau ,,deşi nu există în societate fenomene pur obiective sau pur subiective, datorită unităţii indisolubile dintre aceste două laturi, marxismul le poate totuşi deosebi...''.

Potrivit sistematizării propuse în articol, în societatea socialistă ar trebui distinse :

— contradicţii sociale *obiective* (care nu depind de conştiinţa oamenilor) *materiale* ;

— contradicţii sociale *obiective* (care nu depind de conştiinţa oamenilor) *în domeniul conştiinţei sociale*. Ca exemple sînt menţionate aici contradicţiile dintre materialism şi idealism, dintre religie şi ştiinţă etc. Argumentarea propusă este eronată sub raport teoretic, autorul considerînd că ,,aceste contradicţii sînt obiective pentrucă nu depind de conştiinţa oamenilor, *rădăcinile lor aflîndu-se în domeniul existenţei sociale*''. H.U. omite să menţioneze, însă, că alături de rădăcinile *sociale* ale fenomenelor ideologice, gîndirea marxistă a evidenţiat şi rădăcinile lor *gnoseologice, subiective*, dependente, deci, de conştiinţa oamenilor ;

— contradicţii *subiective*, reale, *materiale*, ,,căci *au loc în viaţa materială* a oamenilor'', dar ,,*ţin de domeniul conştiinţei*'' (de exemplu, notează H.U., contradicţiile din unele ramuri ale industriei, generate de lipsurile de aprovizionare, de nerespectarea contractelor, de insuficienta calificare a cadrelor etc.).

Acestei împărţiri a contradicţiilor sociale în obiective şi subiective i s-ar subordona, în concepţia autorului, împărţirea lor în neantagoniste şi antagoniste. După părerea teoretizată aici de H.U., contradicţiile *obiective*, în condiţiile societăţii socialiste, sînt întotdeauna şi în mod fatal *neantagoniste* în conţinut şi ,,izvor al dezvoltării'', în timp ce contradicţiile *subiective*, sînt, în mod fatal şi ,,totdeauna o frînă a dezvoltării'', expresie a unor greşeli.

Tipologizarea propusă se complică apoi mai mult prin raportarea calităţii de *antagonist* sau *neantagonist*, rînd pe rînd la *conţinutul* contradicţiei, şi la *forma* ei de manifestare. Am avea astfel :

— contradicţii antagoniste prin conţinut şi, totodată, antagoniste şi prin forma de manifestare ;

— contradicţii antagoniste prin conţinut, dar neantagoniste prin forma de manifestare ;

— contradicţii neantagoniste prin conţinut, şi, totodată, neantagoniste şi prin forma de manifestare ;

— contradicţii neantagoniste prin conţinut, dar antagoniste prin forma de manifestare.

e) Deşi aparent suplu prin complicare maximă, tabloul clasificării contradicţiilor sociale propus de H.U. este de fapt rigid şi schematic, limitînd analiza concretă a fenomenelor sociale legate de contradicţii la încadrarea fiecărui fenomen într-unul din posibilele tipuri preconizate. De aceea, dezideratul formulat de autor la începutul articolului său (,,evitarea unor discuţii abstracte, care ar pluti în generalităţi'', deoarece ,,consideraţiile generale despre « contradicţii »... sînt de mică importanţă pentru practica socială, ştiinţific fundamentată, a partidului şi statului'') rămîne în domeniul bunelor intenţii. Analiza şi tipologizarea contradicţiilor ar trebui subordonate, fără echivoc, investigării concrete a unor fenomene sociale reale. Nu prin propunerea de noi scheme şi tipuri de contradicţii vom contribui la mai buna cunoaştere a lor şi astfel la posibilitatea dirijării evoluţiei lor, ci dimpotrivă, prin analiza structurii lor reale şi a statutului lor social-politic şi economic. Dar aceasta implică o perspectivă radical modificată asupra problemei.

C. Ioan

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI", boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ȘI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

Bibl Astra

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. I (**Problema cunoaşterii**), 1969, 785 p., 34 lei; vol. II (**Destinul omenirii**, vol. 5), 1971, 764 p., 34 lei; vol. III (1. **Istoria filozofiei moderne**; 2. **Problema ontologică**), 1972, 536 p., 27 lei.

ION BANU, **Platon heracliticul. Contribuţie la istoria dialecticii**, 1972, 243 p., 25 lei.

Acad. C. I. GULIAN (sub. red.), **Confruntări despre om şi cultură**, 1972, 188 p., 8 lei.

ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei; vol. IV, 1972, 655 p., 20 lei.

* * * **Istoria filozofiei româneşti**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR ERNEST MAŞEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil şi imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 311 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

E. FISCHBEIN şi C. VOICU (sub red.), **Interacţiunea proceselor cognitive. Studii şi cercetări experimentale**, 1973, 323 p., 12 lei.

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul şi activitatea umană. Atenţia şi zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPÂNOIU, **Relaţii umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

SOCIOLOGIE

OVIDIU BĂDINA (sub red.), **Tineret rural. Participare şi acţiune socială**, colecţia „Tineretul şi lumea de mîine", 1972, 255 p., 10,50 lei.

MARIA FULEA şi MARIA COBIANU, **Organizarea muncii în cooperativele de producţie**, „Bibliotheca sociologica 2", 1972, 371 p., 12 lei.

HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 371 p., 12 lei.

MIRCEA ŞILEŢCHI şi LISETTE CURTA, **Modelarea matematică a proceselor sociale**, „Bibliotheca sociologica 1", 1972, 267 p., 7,75 lei.

MARIA POPESCU şi AL. TĂNASE (sub red.), **Sociologia şi ştiinţa conducerii**, 1972, 371 p., 1 pl., 12 lei.

REV. FILOZ., 20, 11, P. 1215–1366, BUCUREŞTI, 1973

I.P.I.—c. 3498

43 503

Lei 20.—

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 8004

TOMUL 20, 1973

BAN

DIN SUMAR:

12

CU PRIVIRE LA METODOLOGIA DEFINIRII CONCEPTULUI DE NAŢIUNE SOCIALISTĂ
Dionisie Petcu

INFORMAŢIE, IMAGINAŢIE ŞI PROBLEMĂ ÎN CREAŢIA ŞTIINŢIFICĂ
Angela Botez

150 DE ANI DE LA MOARTEA LUI GHEORGHE LAZĂR
Vasile Vetişanu

PE MARGINEA CELUI DE AL XV-lea CONGRES MONDIAL DE FILOZOFIE
Ion Tudosescu, Pavel Apostol, Călina Mare,
Radu Pantazi, L. Grünberg, Al. Tănase

O ETAPĂ IMPORTANTĂ ÎN GENEZA MARXISMULUI
Laurenţiu Şerban

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

TOMUL 20, 12, 1973

EA

1990 0 IUI. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECŢIEI DE FILOZOFIE ŞI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE

COMITETUL DE REDACŢIE

Redactor şef: Octavian Cheţan

Membri: Gheorghe Achiţei, Niculae Bellu, Mihai Ciurdariu, Mircea Flonta, Ernö Gáll, Călina Mare, Constantin Popovici, Al. Tănase

În ţară, revistele se pot procura (direct sau prin poştă) şi prin punctul de desfacere al Editurii Academiei, Bucureşti, str. Gutenberg 3 bis, sectorul VI, iar abonamentele se primesc la oficiile poştale, agenţiile poştale, factorii poştali şi difuzorii de presă din întreprinderi şi instituţii.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea de comerţ exterior – LIBRI", Căsuţa poştală 134–135 (Calea Victoriei 126), Bucureşti, România, sau la reprezentanţii săi din străinătate.

Manuscrisele, cărţile şi revistele pentru schimb, precum şi orice corespondenţă se vor trimite Comitetului de redacţie al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, Bucureşti
Telefon 50.61.65
Colaboratorii sînt rugaţi să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

i 8004.
BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU
-- ULL. 2014

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 20 Nr. 12 1973

SUMAR

Pag.

STUDII ȘI ARTICOLE

- DIONISIE PETCU, Cu privire la metodologia definirii conceptului de națiune socialistă 1373
- ANGELA BOTEZ, Informație, imaginație și problemă în creația științifică. 1385
- LIVIU SOFONEA, Interferențe estetice în procesul de teoretizare a științei 1399

DISCUȚII

- C. CUCIUC, Necesitatea unei teorii marxiste a regimurilor politice 1411

OPINII DESPRE CĂRȚI

- AL. BOBOC, Probleme actuale ale valorificării gîndirii filozofice românești. 1417
- GH. CAZAN, Cîteva considerații metodologice 1425
- ION ILIESCU, Problema izvoarelor nevalorificate pentru istoria filozofiei românești 1433
- ION PASCADI, Vocația muzicală a filozofiei 1439
- PETRU BERAR, Obiect și metodă în cercetarea religiei. 1445

150 DE ANI DE LA MOARTEA LUI GHEORGHE LAZĂR

- VASILE VETIȘANU, Gheorghe Lazăr: de la idealul „luminării" la programul practic 1455

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

PE MARGINEA CELUI DE AL XV-lea CONGRES MONDIAL DE FILOZOFIE

- ION TUDOSESCU, Umanismul și condiția tehnică-științifică a omului contemporan 1462
- PAVEL APOSTOL, Învățăminte — după Congresul Mondial de Filozofie de la Varna 1472

19803.

Pag.

- CĂLINA MARE, Filozofia şi ştiinţele naturii 1476
- RADU PANTAZI, File de jurnal 1480
- L. GRÜNBERG, Axiologia la Congresul de la Varna 1483
- L. GRÜNBERG, ION TUDOSESCU, AL. TĂNASE, Un tablou succint al principalelor orientări filozofice care s-au confruntat la cel de-al XV-lea Congres Mondial de Filozofie 1488
- Adunarea festivă consacrată împlinirii a 300 de ani de la naşterea lui Dimitrie Cantemir; Sesiune ştiinţifică internaţională: Probleme ale făuririi şi dezvoltării bazei economice a socialismului; Sesiune ştiinţifică omagială consacrată lui Dimitrie Cantemir; Sesiune ştiinţifică: Dimitrie Cantemir 1491

ÎNVĂŢĂMÎNTUL DE PARTID — Consultaţie 1499

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

- LAURENŢIU ŞERBAN, O etapă importantă în geneza marxismului 1509
- CĂLIN CANDIESCU, Predicaţie şi cunoaştere la Gottlob Frege 1521

MARGINALII ŞI COMENTARII 1537

INDEX TEMATIC ŞI ALFABETIC (Tomul 20, numerele 1—12/1973) 1541

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 20 № 12 1973

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Стр.

- ДИОНИСИЕ ПЕТКУ, Относительно методологии определения понятия социалистической нации 1373
- АНДЖЕЛА БОТЕЗ, Информация, воображение и проблема в научном творчестве 1385
- ЛИВИУ СОФОНЯ, Эстетические интерференции в процессе научного теоретизирования 1399

ДИСКУССИИ

- К. КУЧУК, Необходимость марксистской теории политических режимов . 1411

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- АЛ. БОБОК, Актуальные проблемы исследования румынского философского мышления 1417
- Г. КАЗАН, Некоторые методологические соображения 1425
- ИОН ИЛИЕСКУ, Проблема неосвоенных источников в истории румынской философии 1433
- ИОН ПАСКАДИ, Музыкальное призвание философии 1439
- ПЕТРУ БЕРАР, Объект и метод в исследовании религии 1445

150 ЛЕТ СО ДНЯ СМЕРТИ ГЕОРГЕ ЛАЗАРА

- ВАСИЛЕ ВЕТИШАНУ, Георге Лазар: от идеала ,,просвещения'' к практической программе 1455

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

В СВЯЗИ С XV-ЫМ ВСЕМИРНЫМ ФИЛОСОФСКИМ КОНГРЕССОМ

- ИОН ТУДОСЕСКУ, Гуманизм и научно-технические условия человека сегодня 1462

Стр.

- ПАВЕЛ АПОСТОЛ, Поучительное: после Всемирного Философского Конгресса в Варне 1472
- КЭЛИНА МАРЕ, Философия и естественные науки 1476
- РАДУ ПАНТАЗИ, Страницы журнала 1480
- Л. ГРЮНБЕРГ, Аксиология на Конгрессе в Варне 1483
- Л. ГРЮНБЕРГ, ИОН ТУДОСЕСКУ, АЛ. ТЭНАСЕ, Сжатая картина основных философских направлений, столкнувшихся на XV-ом Всемирном Конгрессе по Философии 1488
- Торжественное заседание, посвященное трехсотлетию со дня рождения Димитрия Кантемира; Международная научная сессия: Проблемы построения развития экономических основ социализма; Юбилейная сессия, посвященная Д. Кантемиру; Научная сессия: Димитрие Кантемир 1491

ПАРТИЙНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ — Консультация 1499

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ВСЕМИРНОЙ ФИЛОСОФИИ

- ЛУКРЕЦИЮ ШЕРБАН, О важном этапе в генезисе марксизма. 1509
- КЭЛИН КАНДИЕСКУ, Предикация и познание у Готтлоба Фреге 1521

ЗАМЕТКИ НА ПОЛЯХ И КОММЕНТАРИИ 1537

- **АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ** (Том 20, 1—12 номера 1973 года) 1541

Rev. filoz., 20, 12, p. 1367–1548, București, 1973.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 20 N° 12 1973

SOMMAIRE

Page

ÉTUDES ET ARTICLES

- DIONISIE PETCU, Au sujet de la méthodologie de la définition du concept de nation socialiste 1373
- ANGELA BOTEZ, Information, imagination et problème dans la création scientifique 1385
- LIVIU SOFONEA, Interférences esthétiques dans le processus théorique de la science 1399

DISCUSSIONS

- C. CUCIUC, La nécessité d'une théorie marxiste des régimes politiques 1411

OPINIONS SUR LES LIVRES

- AL. BOBOC, Problèmes actuels de la valorisation de la pensée philosophique roumaine 1417
- GH. CAZAN, Quelques considérations méthodologiques 1425
- ION ILIESCU, Le problème des sources nonvalorisées pour l'histoire de la philosophie roumaine 1433
- ION PASCADI, La vocation musicale de la philosophie 1439
- PETRU BERAR, Objet et méthode dans l'étude de la religion 1445

150 ANS DEPUIS LA MORT DE GHEORGHE LAZĂR

- VASILE VETIȘANU, Gheorghe Lazăr: de l'idéal des „lumières" au programme pratique 1455

LA VIE SCIENTIFIQUE

À PROPOS DU XVème CONGRÈS MONDIAL DE PHILOSOPHIE

- ION TUDOSESCU, L'humanisme et la condition technique-scientifique de l'homme contemporain 1462
- PAVEL APOSTOL, Enseignements — après le Congrès Mondial de Philosophie de Varna 1472

Pag

- CĂLINA MARE, La philosophie et les sciences de la nature 1476
- RADU PANTAZI, Feuilles de journal 1480
- L. GRÜNBERG, L'axiologie au Congrès Mondial de Philosophie de Varna 1483
- L. GRÜNBERG , ION TUDOSESCU, AL. TĂNASE, Un tableau succint des principaux courants philosophiques qui se sont confronté au XV-ème Congrès Mondial de Philosophie 1488
- La réunion solennelle consacrée au 300ᵉ anniversaire de la naissance de Dimitrie Cantemir; La session scientifique internationale: Problèmes de l'édification et du développement de la base économique du socialisme; La session scientifique d'hommage consacrée à Dimitrie Cantemir; La session scientifique: Dimitrie Cantemir. 1491

L'ENSEIGNEMENT POLITIQUE — Consultation 1499

ÉTUDES DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

- LAURENȚIU ȘERBAN, Une étape importante dans la genèse du marxisme . . 1509
- CĂLIN CANDIESCU, Prédication et connaissance chez Gottlob Frege 1521

NOTES ET COMMENTAIRES 1537

INDEX SYSTÉMATIQUE ET ALPHABÉTIQUE (Tome 20, les numéros 1—12/1973) . . 1541

Rev. filoz., **20**, *12*, p. 1367—1548, Bucuresti, 1973.

STUDII ŞI ARTICOLE

CU PRIVIRE LA METODOLOGIA DEFINIRII CONCEPTULUI DE NAŢIUNE SOCIALISTĂ

DE

DIONISIE PETCU

Teoria despre *naţiunea socialistă* se află, fireşte, ca şi obiectul său, în faza de constituire. Însuşi *conceptul* nu este încă pe deplin elaborat, deşi, ca expresie, circulă intens. Ţinînd însă seama de opiniile existente în momentul de faţă în acest domeniu, edificarea lui presupune, evident, rezolvarea în prealabil a unei alte probleme : există două comunităţi etnice, corespunzătoare orînduirilor capitalistă şi socialistă, sau una singură — naţiunea — cea socialistă nefiind decît o fază nouă, un nou mod de a fi al acesteia ?

La rîndul său, răspunsul la această întrebare antrenează logic o a treia chestiune : există un sistem de referinţă obiectiv în baza căruia să se poată aprecia ştiinţific dacă este vorba de un singur tip de comunitate etnică, comun capitalismului şi socialismului, sau de două asemenea tipuri ? În mod firesc, această întrebare se cere însă a fi generalizată : există un sistem de referinţă obiectiv care să permită abordarea în mod ştiinţific a comunităţilor etnice ?

Aşadar, metodologia definirii naţiunii socialiste tinde să capete — cel puţin în stadiul actual al cercetării sale — o importanţă mai mare decît însăşi definiţia propriu-zisă. Pe de altă parte, precizarea acestei metodologii nu se poate face decît prin precizarea metodologiei definirii comunităţii etnice în general, prima nefiind decît o particularizare a celei de-a doua.

I

Naţiunea face parte din categoria acelor termeni care sedimentează în sine semnificaţii multiple, conferite de spiritul epocilor pe care le-a traversat, de concepţia filozofică şi socială a cercetătorilor săi, de imperative politice, de varietatea limbilor, de aria culturală, de problematica istorico-politică a continentelor sau a unor grupuri de ţări etc. Cu această încărcă-

Rev. filoz., 20, *12*, p. 1273–1384, Bucureşti, 1973.

tură de variate semnificații sociologice, filozofice, politice, juridice, afective, el circulă și astăzi.

Atît datorită marii sale frecvențe, determinată obiectiv de conținutul epocii moderne și contemporane, cît și datorită acestei multitudini de sensuri, se constată în statutul său, ca la oricare alt termen dintr-o asemenea categorie, o anumită tendință de autonomizare. Sau, cum ar spune Fr. Bacon, deși create de intelect, asemenea noțiuni capătă puterea de a se impune acestuia din afară, ca niște existențe de sine stătătoare. De aceea, o analiză științifică a conceptului de națiune trebuie neapărat să înceapă cu o critică a termenului însuși, care ar avea drept scop defetișizarea lui, decelarea accepțiilor sale, consolidarea uneia sau alteia dintre ele.

Aceasta implică însă cu necesitate o anumită metodologie : în raport cu ce, din ce unghi se face o asemenea operație. Prin urmare, problema este de a găsi metodologia cea mai adecvată obiectului. Cîteva tipuri de exemple pot pune numaidecît în lumină rolul laturii metodologice, respectiv carențe metodologice în abordarea națiunii.

O primă categorie însumează concepțiile care nu sesizează *caracterul istoric* al acestei comunități etnice. Într-o asemenea optică, națiunea poate fi întîlnită la nivelul oricărui stadiu de dezvoltare, de la comuna primitivă pînă la societățile contemporane, orice societate bine integrată, cu o delimitare culturală precisă, fiind națiune. B. Malinowski, de pildă, definind naționalitatea drept „unitate de cultură"[1], vorbește de „națiunea primitivă" și de „națiunea civilizată" sau face distincție între „tribul-națiune" — etnie întemeiată pe unitate culturală — și „tribul-stat" — etnie întemeiată pe organizare politică[2].

Deși mult mai nuanțat, aceeași concepție o susține în esență și M. Mauss. În fragmentele publicate postum, în 1954, dintr-o lucrare despre națiune pe care intenționa s-o scrie imediat după primul război mondial, ca și într-o comunicare despre națiune și internaționalism, ținută în 1920 la un colocviu internațional, el concepea națiunea drept „o societate materialmente și moralmente integrată, cu putere centrală stabilă, permanentă, cu frontiere determinate, cu o relativă unitate morală, mentală și culturală a locuitorilor, care aderă conștient la statul și la legile sale"[3]. Mărturisind, în terminologia lui Durkheim, că făcuse o eroare considerînd pînă atunci drept națiuni toate societățile „nonsegmentare", sau integrate, el operează o distincție în interiorul acestora între societăți în care puterea centrală este „extrinsecă", „suprapusă", „instabilă și temporală" și societăți în care puterea este stabilă, permanentă, unde există un sistem de legislație și administrație, unde „noțiunea drepturilor și datoriilor cetățeanului și a drepturilor și datoriilor patriei se opun și se completează "[4]. Numai acestea din urmă sînt națiuni, celelalte putînd fi denumite „state, imperii etc.".

Pornind de la o atare definiție, Mauss consideră că numărul națiunilor este extrem de redus, ele fiind asemenea „florilor frumoase, dar încă rare și fragile". „Primele au fost mici ; acestea au fost cetățile grecești.

---

[1] B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture,* Paris, Ed. François Maspero, 1968, p. 55.

[2] *Idem*, p. 55—56, 139—140 ș.a.

[3] M. Mauss, *Oeuvres*, vol. 3, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 584.

[4] *Idem,* p. 626.

Prima mare (naţiune — D.P.) a fost Roma. Apoi, în toată istoria, nu mai pot număra decît vreo şapte sau opt naţiuni mari şi o duzină de altele mici''[5].

Prin urmare, naţiunile sînt posibile pe orice treaptă istorică, indiferent că e vorba de un sistem social sclavagist, feudal sau capitalist, indiferent de conţinutul puterii centrale, pe care el pune un anumit accent. Mai ciudat ni se pare însă faptul că o asemenea concepţie întîlnim astăzi şi la teoreticieni din unele ţări socialiste. Vorbind despre grupurile etnice, J. Szczepanski, de pildă, membru al Academiei poloneze de ştiinţe, susţine că deosebirile dintre ele sînt doar de ordin cultural: ,,Trăsătura distinctivă între popor şi naţiune o constituie gradul de evoluţie culturală''[6]. Şi, mai departe: ,,Trăsătura distinctivă a naţiunii este cultura ei''[7], idee la care ar subscrie fără şovăire şi unii sociologi şi filozofi români dintre cele două războaie, ca D. Gusti, P. Andrei şi alţii.

Pornind de la o asemenea teză, în mod logic trebuie să se ajungă la afirmaţia că ori de cîte ori apare o cultură puternic individualizată, tot de atîtea ori putem vorbi, pe acest temei, şi de prezenţa naţiunii, indiferent de momentul istoric. La o asemenea concluzie ajunge, fireşte, şi J. Szczepanski: naţiunea ,,este o formă de colectivitate foarte durabilă, care supravieţuieşte cîteodată *cîteva mii de ani* (de exemplu, naţiunea chineză) ...Aşa numitele mari culturi istorice au fost aproape întotdeauna opera unei anumite naţiuni''[8] (subl. ns.).

Exemplele pot fi sporite, dar ar deveni de prisos. Sistemul de referinţă în care este plasată naţiunea este evident: raportată la cultură sau la caracterul integrat al unei societăţi, naţiunea iese practic din fluxul determinismului istoric, din logica progresului general, chiar dacă unii autori — ca, de exemplu, M. Mauss — subliniază legătura dintre ea şi factorii social-politici. Într-o asemenea concepţie, orice societate bine integrată poate fi la un moment dat naţiune, pentru ca într-o altă etapă să fie altceva. Cu alte cuvinte, naţiunea — apariţia şi respectiv dispariţia sa — nu este necesar, obiectiv legată de o anumită treaptă a dezvoltării omenirii. Dintr-o asemenea optică nu decurge — chiar dacă formal se afirmă uneori aceasta — că pe planul comunităţilor etnice ar exista o înlănţuire necesară, o anumită succesiune obiectivă, ireversibilă, cu un sens ascendent. În virtutea acestui cadru referenţial, se poate gîndi la fel de bine transformarea unei societăţi dintr-un trib direct în naţiune, cît şi o transformare inversă. Logica sistemului metodologic nu fixează nici o constrîngere în acest sens, deşi, drept premisă a surprinderii adevărului, ar fi fost necesar s-o facă. Singura condiţie pe care o impune în recunoaşterea naţiunii este aceea a caracterului integrat al societăţii sau a unei culturi integrate. (În acest context, facem abstracţie de faptul că însuşi termenul de societate integrată este discutabil, în semnificaţia sa obiectivă orice scocietate fiind un sistem global integrat).

---

[5] *Idem*, p. 627.

[6] J. Szczepanski, *Noţiuni elementare de sociologie*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1972, p. 343. Dealtfel, paragraful în care tratează despre comunităţile etnice este intitulat: ,,Colectivităţi care se deosebesc pe baza unei culturi aparte''.

[7] *Idem*, p. 345.

[8] *Idem*, p. 346.

Simultaneitatea tuturor tipurilor de comunități etnice existente astăzi pe glob nu este, firește, o dovadă a justeții unei asemenea optici : această simultaneitate nu este decît spațială, nu temporală. Repetîndu-l pe René Maheu, deși trăim toți sub același soare nu sîntem totuși contemporani. Aceste etnii sînt desfășurate pe verticală și tocmai de aceea înlocuirea uneia cu alta nu se poate face decît într-un singur sens : al progresului istoric.

Pe de altă parte, acest cadru metodologic e dedicat aproape exclusiv națiunii, pentru celelalte comunități etnice fiind inoperant. O etnie care nu posedă datele națiunii nu poate fi studiată prin el : ce este, de ce apare, cum evoluează — rămîn întrebări fără răspuns. Dar cînd un principiu metodologic nu are valabilitate euristică pentru toate elementele care compun aceeași clasă — în cazul nostru, a comunităților etnice — rezultă că el nu calchiază logica obiectivă a clasei date, și-atunci nu poate stimula, decît poate întîmplător, studierea nici unuia dintre fenomenele constitutive ale acesteia. Dealtfel, s-a și văzut că el nu a putut asigura un caracter științific nici cercetării națiunii înseși.

Un alt tip de exemple care de asemenea pune în discuție metodologia, vizează concepția curentă, susținută de numeroși cercetători marxiști — din rîndurile autorilor români menționăm pe Constantin Vlad, Ioan Ceterchi, Elena Florea — conform căreia națiunea ar fi comunitatea etnică proprie atît capitalismului cît și socialismului. Națiunea burgheză și națiunea socialistă — unii adăugînd și ,,națiuni în curs de dezvoltare'', specifice ,,lumii a treia'' — nu ar fi, deci, niște tipuri etnice distincte, proprii orînduirilor respective, ci doar ipostaze, moduri de a fi ale uneia și aceleiași grupări etnice — națiunea.

În studierea națiunii, a comunităților etnice în general, adepții acestei optici pornesc de la sistemul metodologic propus de marxism, pe care unii dintre ei îl și formulează în mod explicit : forma de comunitate etnică este o componentă a orînduirii. Altfel spus, fiecare societate își are o formă proprie de comunitate etnică, sau, într-un enunț echivalent, fiecare formă de comunitate corespunde unei anumite societăți. Consecvenți cu acest principiu, ar trebui să tragem concluzia — și aceasta s-a și făcut [9] — că orînduirii capitaliste îi este propriu un anumit tip istoric de grupare etnică, în timp ce orînduirii socialiste altă comunitate etnică. Neținînd seama de cerințele acestui sistem de referință, autorii respectivi, trag însă, după cum am văzut, altă concluzie [10]. Ea reprezintă, credem, o inconsecvență metodologică de esență ; este chiar expresia acestei abateri. E ca și cînd s-ar accepta premisele unui silogism, dar apoi s-ar trage o altă concluzie decît cea implicată în ele, tot sensul mișcării interne a deducției fiind astfel anihilat.

Vorbind despre diferențierea calitativă a tipurilor istorice de comunitate umană, I. Ceterchi, de pildă — la care ne vom referi în special, tocmai pentru că este cel mai explicit dintre toți — afirmă că ,,în legătură cu aceasta se impune să se releve și un alt aspect, și anume, posibilitatea existenţei aceluiaşi tip istoric de-a lungul a două orînduiri sociale"[11]. Pe ce bază se statuează însă aceasta?! Cînd la un principiu metodologic se aduce un asemenea amendament, universalitatea principiului însuşi este anulată. Iar aceasta, logic, deschide perspectiva subiectivismului: fiecare autor are libertatea să atribuie unei orînduiri — sau unui grup de orînduiri — comunitatea pe care el o crede de cuviinţă, opinia lui fiind, metodologic, la fel de legitimă ca oricare alta, tocmai pentru că nu mai e vorba, în fond, de respectarea unei metodologii.

---

[9] Vezi, de exemplu, T. Bugnariu, *Comunități istorice umane*, în ,,Revista de filozofie'', nr. 7/1966, și, același autor, *Națiunea socialistă*, în volumul *Stat-națiune-progres social*, București, Edit. politică, 1968.

[10] În același spirit, unii cercetători vorbesc despre popor ca despre o etnie proprie atît sclavagismului, cît și feudalismului.

Faptul că sociologia nu a studiat încă profund comunităţile etnice, că în momentul de faţă încă nu poate oferi o teorie ştiinţifică elaborată despre acestea, că nu şi-a adecvat încă aparatul conceptual unui asemenea obiect de cercetare — acelaşi termen desemnînd astfel forme diferite de comunitate -- nu îndreptăţeşte concluzia că două sau mai multe orînduiri pot avea aceeaşi grupare etnică, sau, altfel spus, că societăţile nu ar avea, fiecare în parte, o comunitate etnică proprie.

Considerăm că nici metodologic şi nici din punctul de vedere al conţinutului obiectiv nu poate fi vorba, după cum vom vedea mai jos, de una şi aceeaşi comunitate etnică proprie ambelor orînduiri: capitalistă şi socialistă. De aceea, nici definiţia naţiunii în general nu poate fi dată. Ea trebuie să vizeze sau comunitatea etnică proprie capitalismului, desemnată prin conceptul de naţiune burgheză, sau comunitatea proprie socialismului, desemnată prin alt concept: naţiunea socialistă. Profesorul I. Ceterchi afirmă însă că „ar fi o greşeală teoretico-metodologică fundamentală" dacă „nu s-ar putea vorbi de o categorie generală a «naţiunii», ci numai de categoria naţiunii burgheze sau naţiunii socialiste"[12]. Dar în temeiul cui, al cărui cadru de referinţă, aceasta poate fi declarată o eroare teoretică şi metodologică? După cum am văzut, acest lucru nu poate fi făcut pe baza cadrului amintit mai sus, şi pe care îl susţine, de altfel, şi autorul[13].

În sfîrşit, o a treia categorie de exemple care, de asemenea, reclamă luarea în discuţie a metodologiei se referă la componentele naţiunii însăşi — fie burgheză, fie socialistă — ale comunităţii etnice în general. În această direcţie, nota de arbitrar este mult mai accentuată decît în celelalte două, fiecare autor găsind anumite componente şi contestînd altele, propuse de alţii.

În ceea ce priveşte conceptul de naţiune, elemente ca statul, conştiinţa de sine, structura psihică, cultura, populaţia etc. au fost — şi sînt — succesiv incluse şi eliminate din conţinutul său. Dacă am lua în considerare şi poziţiile nemarxiste, tabloul ar deveni şi mai variat[14].

---

[11] I. Ceterchi, *Naţiunea în epoca contemporană*, în volumul *Naţiunea şi contemporaneitatea*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971, p. 17.

[12] I. Ceterchi, *op. cit.*, p. 18.

[13] *Idem*, p. 14.

[14] Iar acest caracter se accentuează şi mai mult cînd trecem de la naţiune la celelalte tipuri de etnii. Astfel, la nivelul tribului n-am întîlni, după părerea unora, comunitatea de viaţă economică, sau conştiinţa de sine a colectivităţii, care ar fi proprii numai naţiunii. Despre componentele comunităţilor corespunzătoare sclavagismului şi feudalismului — popoare, cum sînt denumite curent — nici nu se prea vorbeşte, întrucît, din acest punct de vedere, nici nu au fost analizate de sine stătător, ci, de regulă, doar ca termen de raportare în contextul studierii naţiunii.

Problema care se ridică şi în acest caz este tot de metodă : pe ce bază îşi întocmesc autorii tabelele proprii de trăsături? Şi, în general, pe ce bază se discerne între note definitorii şi nedefinitorii?

În ceea ce priveşte forma de comunitate etnică, raportarea sa la orînduire, la modul de producţie şi nu, de pildă, la coordonate psihice, culturale sau biologice, îi asigură dintr-o dată premisa abordării în termenii ştiinţei : impune cercetătorului nu numai caracterul istoric al acestei realităţi obiective, făcînd astfel posibilă funcţionarea reală a relaţiei gnoseologice dintre sine şi subiect, ci, după cum vom vedea, chiar componentele structurii sale. Definiţia unei anumite etnii nu se mai poate prezenta astfel ca o lucrare lăsată total la latitudinea cercetătorului. În felul acesta, sporeşte însuşi gradul de obiectivitate şi de rigurozitate al cercetării.

II

Sensul metodologic al acestui postulat marxist — comunitatea etnică este parte componentă a formaţiunii sociale — constituie totodată şi propriul său temei. Fără a face din studiul formelor etnice problemă de sine stătătoare, abordînd însă ideea necesităţii istorice, a succesiunii orînduirilor, a mecanismului genezei şi dispariţiei lor, K. Marx şi Fr. Engels au fundamentat, implicit, şi acest principiu, prezentîndu-l uneori în termeni extrem de limpezi, mai ales în unele lucrări de tinereţe — *Ideologia germană*, *Manuscrisele economice din anii 1857—1858* (ale lui Marx) — în special *Introducerea* şi *Forme premergătoare producţiei capitaliste* — şi altele.

1. Realitatea socială, ca parte cu determinaţii proprii a lumii obiective, nu poate fi opera individului izolat şi nici a genului uman luat ca totalitate : ea se prezintă întotdeauna ca expresie etnică.

Urmărind cu precădere demonstrarea faptului că *umanul* este *social*, Marx şi Engels demonstrau implicit şi adevărul că etnicul — subînţelegînd prin acesta însuşi fenomenul grupării istorice a oamenilor tocmai pentru a-şi face posibilă producerea propriei lor existenţe — este de la început condiţie şi în acelaşi timp produs al înfăptuirii acestei realităţii sociale. Astfel, într-un anumit stadiu de dezvoltare, „comunitatea naturală de trib ... sau, dacă vreţi, constituirea în hoarde, este prima condiţie *a aproprierii* de către oameni *a condiţiilor obiective* ale vieţii lor şi ale activităţii prin care această viaţă se reproduce şi capătă forme obiective (asemenea activitate putînd fi păstoritul, vînătoarea, agricultura etc.) ”[15]. Pe alte trepte istorice, altele vor fi aceste grupări etnice prin care viaţa socială devine posibilă. Sau, cum s-ar exprima Marx şi Engels, societatea, care cuprinde toate relaţiile materiale şi spirituale ale indivizilor, se prezintă în interior ca atare şi se afirmă în afară ca etnie[16] : ca trib, ca popor, ca naţiune burgheză etc.

---

[15] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 424.

[16] Vezi K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 37. Ei nu folosesc termenul de etnie, ci de „naţiune” însă, după cum remarcă şi Jean-Jacques Goblot, acest termen, cel puţin în lucrările de tinereţe, este luat în accepţia latină, de contur etnic distinct (Vezi Antoine Pelletier, Jean-Jacques Goblot, *Materialismul istoric şi istoria civilizaţiilor*, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 90—91).

Problema fundamentală care se pune este tocmai aceasta : de ce societatea umană se prezintă o dată ca trib, altădată ca naţiune burgheză, ca naţiune socialistă etc. ?

Ceea ce se impune de la prima vedere este corespondenţa care există între tipul de societate şi acela de etnie. Indiferent de punctul cronologic şi de zona geografică, orice populaţie care atinge, spre exemplu, o fază capitalistă de dezvoltare va cunoaşte *ipso facto* şi naţiunea, naţiunea burgheză, ca formă de grupare etnică. Astăzi, de pildă, în Africa, populaţiile care iau un drum capitalist de dezvoltare, se retopesc obiectiv, istoriceşte, într-o nouă comunitate etnică pe care Europa o cunoscuse cu cîteva secole înainte, produsă tot de capitalism. Istoria nu poate oferi exemplu de societate capitalistă existînd în afara naţiunii, într-un alt cadru etnic.

Această echivalenţă între orînduire şi etnie devine şi mai semnificativă la nivelul primitiv de dezvoltare : populaţii aflate în continente diferite, fără să fi avut nici un fel de contacte între ele, realizează obiectiv o comunitate etnică a cărei structură, dincolo de ansamblul particularităţilor, este identică — etnia de tip tribal. În afara acesteia, societatea arhaică este de neconceput.

Prin urmare, *fiecărei societăţi îi corespunde şi o anumită comunitate etnică.* Repetabilitatea în timp sau în spaţiu a tipului de societate, implică şi repetabilitatea comunităţii etnice respective. Dar această simetrie este mai degrabă o constatare decît o explicaţie. Ea nu ne dezvăluie de ce, spre exemplu, comuna primitivă nu e posibilă ca naţiune, iar capitalismul ca trib. Într-un cuvînt, nu explică de ce fiecare orînduire îşi are etnia sa proprie.

Relaţia dintre orînduire şi etnie nu este de simplă corespondenţă, ci de profundă determinare : producîndu-şi existenţa lor socială, oamenii îşi produc implicit şi dimensiunea lor etnică ; modul în care se grupează din punct de vedere etnic este determinat nu de cauze extraistorice, ci de însuşi modul în care îşi produc realitatea lor socială. Evident, ei nu au libertatea de a-şi alege tipul de etnie : acesta le este impus tocmai de modul în care îşi aproprie „condiţiile obiective ale vieţii lor şi ale activităţii prin care această viaţă se reproduce şi capătă forme obiective''. Ei se constituie ca grupare etnică numai în măsura în care realizează laolaltă, istoriceşte, un ansamblu dat de relaţii economice, politice, spirituale ; ei sînt comunitate etnică dată tocmai pentru că sînt — şi numai în măsura în care sînt — acest sistem dat de relaţii.

Aşadar, modul de producţie face ca orice formaţiune socială să se constituie în acea etnie în care el şi prin el formaţiunea însăşi, ca sistem global, să fie posibil, să poată funcţiona ca ceea ce este. Astfel, înfăptuirea realităţii umane printr-un mod de producţie capitalist nu este posibilă pe baza grupării în triburi, tocmai pentru că un asemenea mod de producţie nu poate funcţiona, nu poate fi *capitalist* printr-o expresie etnică tribală.

La rîndul său, *nivelul socialist de dezvoltare istorică*, modul socialist de înfăptuire a realităţii umane, prin structura şi dialectica sa, tocmai pentru a funcţiona ca mod socialist, *îşi modelează o etnie care să-i corespundă* : socialismul determină între grupurile sociale raporturi de colaborare, imprimîndu-le tendinţa de omogenizare ; cere ca conducerea politică să aparţină clasei muncitoare, premisă a unei vieţi democratice care să răspundă imperativului său fundamental — realitatea socială să se creeze conştient pe sine şi pentru sine ; cere de asemenea ca domeniul culturii şi al conştiinţei să-şi făurească o structură şi să funcţioneze în concordanţă cu structura şi dinamica sa etc. Numai printr-o asemenea grupare umană societatea se poate constitui ca mod de producţie socialist. Şi aşa cum producerea existenţei în manieră capitalistă nu era posibilă printr-o structură etnică tribală, tot aşa şi modul de producţie socialist nu este posibil printr-o expresie etnică burgheză. El nu poate exista decît prin etnia pe care el însuşi şi-o determină — *naţiunea socialistă.*

Concepţia după care orînduirilor capitalistă şi socialistă le-ar fi proprie aceeaşi comunitate — naţiunea — nu are, deci, temei obiectiv. Cei care susţin acest punct de vedere, fie nu recunosc în conţinut, şi consecvent, că fiecare mod de producţie îşi determină o etnie corespunzătoare, fie nu înţeleg prin etnie decît origine şi limbă comună, conştiinţa acestui fapt, precum şi unele trăsături psihice considerate ca avînd o anumită persistenţă de-a lungul istoriei [17]. Şi într-un caz şi în celălalt, comunitatea etnică — respectiv naţiunea — este în principiu scoasă din planul social-istoric. Dar cum autorii respectivi introduc în definiţia naţiunii factorii economic, social-politic, cultural, constatînd ei înşişi că aceştia au un conţinut diferit, propriu fiecărei orînduiri, dat în ultimă analiză de modul de producţie, teza pe care o susţin — şi anume că două formaţiuni sociale, structural deosebite, ar avea aceeaşi etnie, — devine cu totul de neînţeles.

Aşadar, geneza sau dispariţia unui mod de producţie determină în cele din urmă geneza, respectiv, dispariţia tipului corespunzător de grupare etnică [18], procesul istoric al reproducerii orînduirii în limitele sale proprii fiind implicit şi procesul reproducerii structurii sale etnice. Tocmai aceasta legitimează ideea caracterului istoric al comunităţilor etnice, indiferent de termenul prin care sînt ele desemnate.

Această relaţie de determinare dintre modul de producţie şi comunitatea etnică probează, totodată, şi inconsistenţa concepţiei evoluţionist plate, după care succesiunea etniilor ar fi doar efectul unui spor demografic : începînd cu familia, prin adaos de populaţie, s-ar fi ajuns la trib, de la acesta la popor, iar apoi la naţiune. O asemenea viziune situează în mod evident înlănţuirea tipurilor etnice alături de determinismul lor real, care este cel al formaţiunii sociale înseşi.

Faptul că dialectica etniei este componentă a dialecticii globale a societăţii nu înseamnă că ea, ca expresie a orînduirii, nu ar avea rol activ asupra acesteia. În structura globală a formaţiunii sociale, între articulaţia etnică şi celelalte componente ale sale, tocmai datorită caracterului de sistem al societăţii, se stabileşte obiectiv o relaţie de conexiune inversă :

---

[17] Ath. Joja, de pildă, considera că profilul spiritual al românului ar avea o serie de trăsături — precumpănirea raţiunii, realism, sentiment viu al naturii, melancolie, umor şi vivacitate, sentimente naţionale profunde, însoţite de un spirit de largă toleranţă, şi altele — plămădite în însuşi procesul etnogenezei sale şi întovărăşindu-l apoi de-a lungul întregii sale istorii. Reiese limpede că el înţelegea prin etnie tocmai acest fond psihoetnic, considerat imuabil. (Vezi Athanase Joja, *Profilul spiritual al poporului român*, în *Logos şi ethos*, Bucureşti, Edit. politică, 1967).

[18] În acest sens, analiza mecanismului dispariţiei comunităţii tribale făcută de Marx este clasică : dezvoltarea producţiei, creşterea populaţiei, ,,care face şi ea parte din producţie'', destramă încetul cu încetul şi în mod inevitabil structura acestei etnii, care în cele din urmă piere ,,odată cu relaţiile de proprietate pe care se întemeiază'' (K. Marx, *Op. cit.* p. 436).

deşi determinat în ultimă instanţă de modul de producţie, caracterul comunitar al vieţii sociale se răsfrînge activ asupra acestuia, asupra orînduirii în general, în sensul că prin însăşi existenţa lui devine, după cum am văzut, condiţie a funcţionării sale, „condiţie de producţie", după expresia lui Marx, a unei producţii determinate.

Un aspect deosebit de complex al acestei relaţii de conexiune inversă dintre modul de producţie şi comunitatea etnică — de data aceasta ca expresie individualizată a tipului de etnie — îl poate ilustra perioada de trecere de la o societate la alta.

Nu încape îndoială că ideea după care anumite populaţii ar avea „vocaţie" — iar altele nu — pentru o anumită formaţiune, este total neîntemeiată. Ceea ce are însă temei este faptul că orice populaţie, realizînd structura globală a unei orînduiri — de pildă, a capitalismului — într-o modalitate proprie, specifică, dată de înseşi coordonatele istoriei sale, va realiza şi structura invariantă a viitoarei orînduiri — a socialismului — într-o modalitate proprie. Nivelul civilizaţiei sale, tradiţiile politice, moravurile sale civice, grupurile sociale şi profilul lor moral-politic, expresia raporturilor dintre ele, pe scurt, planul etniei în concreteţea sa istorică va influenţa — pozitiv sau negativ — atît ritmul constituirii noii societăţi, cît şi caracterul funcţionării sale.

Faptul că dispariţia, respectiv naşterea unei orînduiri este implicit şi procesul pieirii, respectiv al apariţiei etniei corespunzătoare, nu trebuie înţeles în mod mecanicist, ca un automatism. Datorită în special deosebirii calitative a componentelor structurii formaţiunii sociale, timpul, exprimîndu-ne în limbajul teoriei relativităţii, nu curge la fel pentru toate aceste componente ; determinismul nu se realizează la fel şi în acelaşi ritm în toate domeniile sociale. Dacă politicul, pentru a se constitui drept componentă a orînduirii socialiste, are, se pare, nevoie de un timp mult mai scurt decît i-ar fi necesar economiei pentru a se aşeza pe baze socialiste, timpul va curge — în acelaşi sens socialist — mult mai încet în planul etnicului. Ca structură, etnia apare încet şi se destramă încet. Şi aceasta, poate tocmai pentru că ea se prezintă ca o expresie sintetică a sistemului global pe deplin format, din punct de vedere calitativ. *Comunitatea etnică* ar fi, deci, tocmai datorită caracterului său de sinteză *sui generis* a unor componente de natură diferită, *produsul ultim al determinismului global al formaţiunii date.* Naţiunea burgheză, spre exemplu, apare în istorie ca o etnie distinctă, nu o dată cu denumirea sa, folosită intens de burghezie în lupta ei antifeudală, nici automat cu economia capitalistă ca atare sau cu viaţa politică burgheză, ci mult mai tîrziu, pe baza tuturor acestor factori — şi în măsura în care ei se constituiau ca articulaţii ale structurii globale capitaliste — , dar ca ceva care îi structurează pe alt plan, într-o entitate nouă, devenind prin însuşi acest fapt determinaţie de sine stătătoare a orînduirii capitaliste.

De asemenea, prin prisma aceloraşi relaţii de determinare şi, totodată, de conexiune inversă între aceşti doi termeni, se poate vedea mai clar şi netemeinicia tezei despre caracterul perimat al naţiunii.

Dacă *naţiunea burgheză* este expresia înfăptuirii realităţii umane în modalitate capitalistă, *naţiunea socialistă* exprimă modalitatea socialistă de apropriere a condiţiilor materiale de viaţă. Renunţarea la etnia dată ar echivala, deci, cu renunţarea la modul corespunzător dat, de producere a vieţii. Or, după cum se ştie, aceasta nu poate fi efectul automat al unei decizii subiective. Cu alte cuvinte, ar trebui, în mod obiectiv, ca datorită nivelului forţelor de producţie, logicii interioare a progresului material şi spiritual, ritmului acestuia, conţinutului şi nivelului conştiinţei sociale a etniilor, producerea realităţii sociale, a vieţii oamenilor să devină imposibilă în cadrul actualelor grupări etnice. În această situaţie, între stadiul istoric şi fenomenul grupării etnice s-ar contura o nouă relaţie de recţiune: dialectica primului termen ar cere cu necesitate ca cel de-al doilea să i se adecveze. Iar această cerinţă nu s-ar putea satisface altfel decît prin declanşarea unui proces istoric de regrupare etnică : topirea mai multor unităţi comunitare limitrofe într-o nouă unitate etnică.

Structura şi dinamica epocii contemporane demonstrează însă că viaţa socială continuă să-şi găsească fundamentul în structurile etnice actuale.

Fără îndoială, tendinţa universalizării istoriei este evidentă. Acest proces a fost sensibil impulsionat de modul de producţie capitalist, de revoluţia industrială, şi devine şi mai rapid în epoca noastră, datorită revoluţiei ştiinţifice şi tehnice. În condiţiile noului tip de civilizaţie care va rezulta din această revoluţie, asigurarea existenţei umanităţii şi a progresului ei va deveni, poate, imposibilă pe baza vieţii comunitare cunoscute astăzi. Se va impune, poate, în istorie un alt tip de etnicizare a oamenilor. Dar aceasta va presupune de-acum şi o altă societate, cerută şi impusă în cele din urmă de însăşi desfăşurarea revoluţiei ştiinţifice şi tehnice : comunismul.

2. Indiferent de tipul său, orice societate umană, ca parte distinctă a lumii obiective, presupune existenţa simultană a cîtorva domenii : *economic*, *social*, *politic*, *spiritual*, aflate într-o organică intercondiţionare [19]. De aici rezultă că orice grupare etnică, producîndu-şi existenţa, realizează de fapt tocmai această *unitate obiectivă de activităţi*, fiind însăşi această unitate. Aceste domenii sînt deci şi *principalele componente ale oricărei etnii*, căci tocmai prin ansamblul relaţiilor lor, atît din interiorul fiecărui domeniu în parte, cît şi dintre ele, indivizii sînt determinaţi să se constituie într-o asemenea grupare, devin comunitate etnică.

Producerea vieţii presupune însă cu necesitate şi existenţa unui *teritoriu* pe care să se fixeze grupul uman respectiv şi pe care să şi-l aproprie. De aceea, deşi fiziceşte este acelaşi, teritoriul capătă totuşi, din punct de vedere sociologic, conţinut diferit de la societate la societate. El devine componentă etnică nu ca atare şi nu prin el însuşi, ci prin ceea ce fac din el domeniile sociale — tipul de economie, de cultură, de viaţă politică etc., pe care le realizează acel grup uman.

De asemenea, procesul producerii vieţii n-ar fi posibil fără un mijloc de comunicare între oameni. *Limba* este produsul propriei vieţi în comun a oamenilor, „existenţa acestei colectivităţi, şi anume, existenţa ei cuvîntătoare" [20]. Dar rolul şi funcţiile limbii în cadrul etniei depind şi ele, ca şi în cazul teritoriului, de domeniile sociale, de structura şi dinamica lor.

---

[19] Pentru precizarea sensului acestor concepte, vezi R. Florian, *Sensul istoriei*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 46—72.

[20] K. Marx, *Op. cit.*, p. 440.

Cu aceasta, numărul componentelor esenţiale ale oricărei etnii este, se pare, epuizat, tocmai pentru că sistemul realităţii sociale, pentru a funcţiona şi pentru a fi ceea ce este, nu mai are nevoie de altceva. Ceea ce înseamnă, în primul rînd, că numărul acestor componente nu este hotărît de cercetător, ci de însuşi acest sistem, iar în al doilea rînd, că aceste componente nu sînt şi nu pot exista ca o sumă mecanică, ci sînt constituite într-o structură — cu toate semnificaţiile acestui fapt — în care relata economică va avea rol determinant.

Aşadar, ori de cîte ori într-un teritoriu dat un grup de oameni îşi asigură istoriceşte viaţa economică, social-politică şi spirituală, folosind tocmai prin aceasta şi o limbă proprie, tot de atîtea ori vom putea spune că avem de-a face cu *o etnie*. Acesta poate fi considerat drept *modelul comunităţii etnice*.

Determinismul social face însă ca acest model general să existe ca realitate istorică, numai în şi prin particular: prin forma etnică proprie fiecărei orînduiri. De unde rezultă că a defini tipul de comunitate corespunzător unei anumite formaţiuni înseamnă a descrie modul în care componentele acestei matrice generale sînt particularizate în cadrul ei : structura, funcţionalitatea, dinamica, relaţiile dintre ele. Spre exemplu, o anumită structură şi funcţionalitate va avea viaţa economică a comunităţii capitaliste şi alt tip de economie, cu alt mecanism, comunitatea socialistă. Sau : rolul pe care-l joacă limba în constituirea naţiunii burgheze este mult mai important decît rolul pe care-l are în formarea naţiunii socialiste, căci nu atît prin comunitatea limbii — sau a teritoriului — , cît mai ales prin celelalte elemente membrii societăţii socialiste formează o grupare etnică *socialistă*. La fel, politicul, constituit în stat socialist, joacă în formarea naţiunii socialiste un rol mult mai important decît acela avut în procesul naşterii naţiunii burgheze.

Tipul de comunitate etnică — particularul, în raport cu matricea generală — reprezintă, aşadar, expresia tipului de orînduire. Dar se ştie că acesta din urmă nu este posibil decît printr-o expresie individuală. Capitalismul, de pildă, în realitatea lui istorică nu poate exista în general, ci numai ca un capitalism englez, francez, japonez etc. Aceasta înseamnă că şi tipul de etnie, structura sa, va exista numai în mod individualizat : nu ca naţiune burgheză în general, ci ca naţiune engleză, franceză etc. La fel, naţiunea socialistă, ca naţiune română, bulgară etc.

Lăsînd de o parte implicaţiile practice, politice, ale acestui raport în planul etnicului, ne vom opri doar la un singur aspect teoretic al său, privitor la *unele definiţii* date naţiunii. Apare limpede că ceea ce I.V. Stalin definea drept naţiune [21], definiţie care a dăinuit multă vreme în gîndirea marxistă, nu era de fapt decît o definiţie — incompletă — a acestei matrice universale a comunităţilor etnice. Toate etniile, începînd cu tribul şi sfîrşind cu naţiunea socialistă, răspund în totul acelei definiţii, deşi ea viza, ca intenţie, doar naţiunea.

Aceeaşi observaţie poate fi făcută şi în legătură cu definiţiile propuse de unii cercetători naţiunii în general, ca formă etnică valabilă, după opinia lor, atît pentru capitalism, cît şi pentru socialism[22]. Căutînd enunţuri care să nu intre în contradicţie cu notele vreuneia din cele două orînduiri, definiţiile respective — tocmai pentru că nu surprind nici specificitatea comunităţii capitalismului şi nici pe aceea a socialismului — rămîn în fond tot caracterizări ale matricei generale despre care vorbeam.

---

[21] ,,O comunitate de oameni, istoriceşte constituită si care a luat fiinţă pe baza comunităţii de limbă, de teritoriu, de viaţă economică şi de factură psihică ce se manifestă în comunitatea culturii'' (I.V. Stalin, *Marxismul şi problema naţională*, în *Opere*, vol. 2, Bucureşti, E.P.L.P., 1953, p. 318).

Faptul că uneori în asemenea definiţii se adaugă la trăsăturile respective atributul de „naţional" [23] — economie naţională, cultură naţională etc. — nu schimbă cu nimic situaţia. Introducîndu-se în definiţie tocmai termenul care urmează să fie definit, enunţul nu poate dezvălui nimic în mod real din conţinutul conceptului ca atare, fiind tautologic : naţiune = economie naţională, conştiinţă naţională, cultură naţională etc. (iar acestea, la rîndul lor, sînt naţionale pentru că aparţin naţiunii).

Dincolo însă de aceste obiecţii, important ni se pare faptul că conceptul de ***naţiune socialistă*** exprimă ***etnia proprie orînduirii socialiste*** şi că orice definiţie a acestuia trebuie să se bazeze pe o metodologie riguroasă.

---

[22] A se vedea, de exemplu, C. Vlad, *Eseuri despre naţiune*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 58 şi I. Ceterchi, *Op. cit.*, p. 47.

[23] Iată, spre exemplu, definiţia dată de prof. C. Vlad : „Naţiunea este o formă de comunitate etnică-socială a oamenilor, istoriceşte constituită, avînd ca premise şi trăsături definitorii comunitatea de limbă şi teritoriu, de viaţă economică (economia naţională), de cultură (cultura naţională, inclusiv conştiinţa naţională) de stat (statul naţional)". (*Eseuri despre naţiune*, p. 58).

INFORMAŢIE, IMAGINAŢIE ŞI PROBLEMĂ ÎN CREAŢIA ŞTIINŢIFICĂ

DE

ANGELA BOTEZ

Pornind de la om ca un sistem informaţional (recepţionează, prelucrează şi emite informaţie) se poate încerca o punere a problemei inovaţiei ştiinţifice în termenii interacţiunii informaţie-imaginaţie.

Dacă înţelegem prin *imaginaţie* activitatea spirituală bazată pe circulaţia ,,interioară'' rapidă a mesajelor depozitate în memoria operaţională a omului (un fel de experienţă în gîndire, simulare a experienţei exterioare) care realizează numeroase variante combinatorii inedite utilizabile în procesul cunoaşterii, iar prin *informaţie* — totalitatea rezultatelor reflectării care folosesc acţiunii umane, negentropia ce apare în sistemele care ,,asimilează'' şi ,,traduc'' impulsurile exterioare în imagini semnificative pentru activitatea sistemului — remarcăm că amîndouă sînt prezente în întreg edificiul ştiinţei, de la datele ştiinţifice rezultate din observaţie, la simbolurile limbajului ştiinţific, de la premisele şi rezultatul experimentului ştiinţific la cunoştinţele ştiinţifice depozitate în memorie.

,,Ştiinţa este deschisă la ambele capete'' în procesul de schimbare a unei teorii cu alta. Ea împinge înainte graniţele cunoaşterii şi revizuieşte ideile de la care a pornit. Între lumea internă şi externă există un proces de comunicare al cărui rezultat este informaţia. Stabilim ordine în afara noastră şi înăuntrul nostru, creăm informaţia ce este încorporată în ştiinţe (7). Interacţiunea omului cu mediul este un proces din care se naşte informaţia, proces perturbat de zgomotele canalelor de comunicare om—realitate, în care apare eroarea. Practica, experimentul pot fi considerate şi *feed-back*-ul acestui sistem (autocorectarea continuă deosebind ştiinţa de alte demersuri cognitive ale omului), precum şi baza, forţa motrice şi finalitatea lui.

În dorinţa sa continuă de cunoaştere omul pune mereu întrebări, problematizează orice situaţie, orice întrebare presupunînd o modelare anterioară a necunoscutului, o anume simbolizare. Crearea şi interpretarea simbolurilor cere capacitatea umană de imaginaţie, de simulare,

Rev. filoz., **20**, *12*, p. 1385–1398 Bucureşti, 1973.

datele nu vorbesc de la sine. Observația și chiar experimentul presupun concepere și interpretare. Cunoașterea se dezvoltă continuu, la acest proces participînd atît lumea interioară omului cît și lumea exterioară lui, medierea între ele se realizează și prin imaginație care poate concepe și pricepe analogul obiectului în subiect, un analog care se îndepărtează continuu de experiența concretă. Prin mijlocirea ei mediul in-formează subiectul (ne amintim de Piaget) și omul in-formează obiectul, creează ordine în el datorită tipului său de adaptare aloplastică, creatoare. Oamenii cei mai sensibili la informația mediului, la nuanțe, la analize, care au un comportament anticipativ sesizează și impresiile despre ce ar putea fi, pătrund în esență, devin creatori.

Anumite fenomene capătă semnificație pentru om datorită capacității sale proiective, imaginative, capacitate prin care el reușește să parcurgă distanța semn-semnificație primind informație de la semne, realizînd actul cunoașterii.

Disciplinele științifice pot fi considerate rezultate ale comunicării într-o clasă de subiecți cognitivi, în care se poate realiza o descoperire prin traducerea codului informațional perceptiv al unui individ într-o propoziție inexistentă pînă atunci în știința respectivă dar inteligibilă în cadrul ei. Se produce uneori actul novator chiar în limbajul științei, prin nașterea unei combinații noi de semne, introducerea unui nou simbol pentru un obiect ontic nou, sau stabilirea unor noi interpretări și semnificații pentru semnele existente.

Deși par incompatibile, noțiunile de informație și imaginație pot fi privite în legătură și după cum vom observa în urmărirea etapelor procesului de creație, apare între ele o corelație operațională.

Rolul imaginației nu este deci numai acela de a fixa idei în imagini intuitive. Funcția sa principală se realizează chiar în esența progresului cunoașterii științifice. „Greșesc aceia care cred — spunea Lenin — că numai un poet are nevoie de fantezie ... pînă și în matematici e nevoie de fantezie și fără ea chiar descoperirea calculului diferențial și integral ar fi fost imposibilă ...".

Înainte de orice creație există în știință o anumită informație, o anumită ordine. Creșterea acestei ordini implică micșorarea numărului alternativelor de inovare posibilă. Dacă ar exista o informație totală, probabilitatea apariției unei noutăți ar fi egală cu zero. Însă o moarte informațională în știință presupune un obiect al cunoașterii inert și finit și un subiect perfect, fapt imposibil într-un sistem natural sau după cum arăta Engels în *Anti-Dühring* — „suveranitatea gîndirii se realizează la un șir de oameni care gîndesc într-un mod cît se poate de nesuveran, iar cunoașterea care poate pretinde că reprezintă în mod necondiționat adevărul — într-un șir de erori relative ; nici una, nici cealaltă nu pot fi realizate pe deplin decît în decursul unei durate infinit de lungi a vieții omenirii "... „Este limpede că lumea constituie un sistem unitar ... dar cunoașterea acestui sistem presupune cunoașterea *întregii* naturi și istorii, ceea ce oamenii nu realizează *niciodată*". În interacțiunea subiect-obiect, creșterea ordinii (informației) este posibilă tocmai datorită gradului de dezordine existent mereu datorită relativității adevărurilor informaționale dobîndite. Imaginația poate fi, credem, mecanismul spiritual care împinge cercetarea spre zonele fecunde, ea strică uneori ordinea sistemului de cunoștințe, intuind inadecvarea lor și din dezordinea pe care o determină poate ieși la lumină o nouă ordine mai stabilă, aceea a noilor teorii și fapte științifice. Lipsa de determinare și incertitudine născută în subiectul cunoscător este, credem, unul din impulsurile psihologice ale creației. Capacitatea de a extrage din conștiința obscură a virtualităților multiple, conștiința clară a uneia din ele este exclusiv apanajul omului. Aceleași rațiuni ar putea explica faptul că inducția — baza invenției științifice — rămîne un demers cognitiv neformalizabil în totalitate , deși s-au făcut numeroase încercări pentru aceasta (15).

Putem descoperi o anumită ordine exterioară, un eveniment, o lege, numai dacă există în interiorul nostru o ordine adecvată pentru aceasta (concepte, metode). Dezvoltarea științei înseamnă trecere continuă de la infinitatea combinațiilor gîndirii imaginative la cristalizarea conceptelor, a instrumentelor logice, clare și finite în strînsă interacțiune cu reducerea entropiei obiectului. Considerînd problema în acești termeni putem spune că dezvoltarea științei întărește ordinea (informația) în anumite direcții și deschide totodată alte numeroase căi de cercetare cerînd omului o imaginație cu putere proporțional mai mare pentru a putea inova.

Poate și de aceea există azi cele mai multe preocupări pentru găsirea modalităților de creștere (și pentru aceasta de cunoaștere) a acestei puteri de creație, bogăție de neînlocuit pentru omul contemporan.

Ne amintim că unele din aceste cercetări au dus la stabilirea de componente pentru procesul creației, astfel:

— Selye vedea pentru creația medicală o realizare în 5 faze : pasiunea științei, unirea spiritului creator cu experiența faptică, incubația, iluminarea, verificarea experimentală ;

— Hadamard, pentru creația matematică : documentarea, prepararea, incubația, iluminarea, verificarea, definitivarea ;

— Osborn, pentru creație în general : orientarea, pregătirea, analiza, ideația, incubația, iluminarea, verificarea, definitivarea ;

— Gonseth : apariția problemei, recepția ipotezei plauzibile, verificarea, impulsionarea rezultatelor spre punctul de plecare ;

— Popper : situația problematică, tentativa teoretică, eliminarea erorii, reformularea problemei cunoașterii.

Din analiza acestor etape dispar, de la Selye pînă la Popper, mai toate elementele concrete, fără ca în structura procesului să se reveleze diferențe esențiale. De aceea considerăm că această cale de generalizare poate fi fecundă pentru înțelegerea operaționalității diverselor etape ale creației și poate pentru explicarea epistemologică a procesului și chiar pentru delimitarea momentelor ce pot fi modelate și transferate mașinii și a celor ce rămîn încă proprietate exclusivă a omului prin inefabilul lor.

Vom încerca să ne folosim de următoarea schemă a procesului de creație în știință :

1. *Orientarea* = Apariția problemei (prin modelare, în urma experimentului și observației, în procesul verificării, din întîmplare) în

cadrul fondului informativ existent. Imaginaţia de cercetare, interogativă, imaginaţia simbolică, speculativă strică sistemul de cunoştinţe stabilit (denumit de Popper — teorie, de Lakatos — serie de teorii, de Kuhn — ştiinţă normală).

2. *Prepararea* = Informaţia creşte prin extindere în profunzime şi lărgirea spaţiului de argumentare ce se datoreşte tendinţei de supravieţuire a paradigmei ştiinţifice, de conservare a sistemelor ştiinţifice prin rezistenţa la critică. Imaginaţia asociativă, reproductivă, substitutivă — dezvoltă cîmpul de observare, analiză, experiment.

3. *Ideaţia* = Strategia metodologică stabilită aduce informaţii asupra metodei dar şi alternative de rezolvare, ipoteze plauzibile din punctul de vedere al imaginaţiei creatoare.

4. *Incubaţia* = Funcţionează în această perioadă de aşteptare operaţională infralogicul, intuitivul care folosind o anumită informaţie din depozitele marginale ale preconştientului încearcă cu ajutorul imaginaţiei o reordonare în sistem a cunoştinţelor incluzînd noutăţile dobîndite. Este în limbajul lui T. Kuhn începutul ştiinţei extraordinare, a constituirii noii paradigme.

5. *Iluminarea* = Ipoteza devine teză plauzibilă prin inducţie. Apare un plus de informaţie între premise şi concluzia inducţiei care este produsul gîndirii imaginative creatoare.

6. *Evaluarea* = Verificarea, aplicarea, taxonomia stabilesc adevărul tezelor şi închegarea teoriilor ştiinţifice. Imaginaţia constructivă dezvoltă acum fondul de informaţii tehnice, imaginaţia interogativă caută lacune în noul sistem de cunoştinţe ce se confruntă cu practica.

Activitatea cognitivă în general poate fi considerată ca totalitatea operaţiilor ce stabilesc legătura între recepţia semnalelor problematice şi luarea deciziilor comportamentale în situaţiile respective. „Trebuie menţionat — arăta Bălăceanu şi Nicolau — că operaţiile cunoaşterii raţionale nu se aplică numai datelor rezultate din tratarea informaţiei recepţionate care a dus la formarea percepţiilor şi recunoaşterii lor. Aceste operaţii se aplică şi datelor care rezultă din prelucrarea informaţiilor stocate fie că e vorba doar de o simplă ecforare (reprezentare, evocare) fie de rezultatul unor adevărate operaţii asociative productive (activitatea imaginară)" (1).

Toate acestea fiind valabile şi pentru cunoaşterea ştiinţifică considerăm că analiza primei etape a procesului creaţiei în ştiinţă — *orientarea* — trebuie să înceapă cu prezentarea tipologică a situaţiilor problemă. Deşi mult discutată azi schema prezentată de Linhart ne este folositoare pentru a delimita tipul de probleme ştiinţifice care cer soluţii creatoare de cele care pot fi rezolvate cu succes la nivelul gîndirii algoritmizabile (9).

Situaţiile problematice (după Linhart) se pot împărţi în: „NA" omul nu are condiţii pentru rezolvarea problemei şi „A" — are posibilităţi de a fi eficient. „A" se subdivide în: situaţii cînd omul poate rezolva problema datorită unui program de rutină, „P" şi „PS" cînd apar probleme ce introduc elementul şansă şi nevoia de procedee de rezolvare noi. Aici începe de fapt activitatea propriu-zis euristică. „PS" se subdivid în probleme incomplet structurate „IPS" şi probleme bine structurate „WSP" care pot fi rezolvate pe cale algoritmică. „IPS" pot fi rezolvate doar de om şi se împart în: „ANK" — există un algoritm dar nu e cunoscut și „ANP” nu există vreo posibilitate de rezolvare algoritmică (vezi fig. 1).

Știința însăși a fost creată odată cu delimitarea problemelor de tipul „A” de cele de tipul „NA”, care rămîn deschise și în atenția filozofiei (adică nu pot primi o listă completă și exhaustivă de răspunsuri precise sau nu poate fi stabilită pentru ele o metodă efectivă de a găsi soluții verificabile). Putem spune că știința a reușit să reducă o serie de probleme filozofice infinite la probleme finite, dar ea rămîne o cunoaștere chestionată și chestionantă continuu.

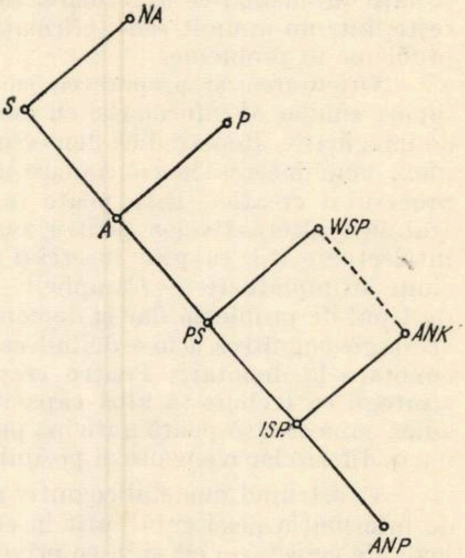


Fig. 1
Clasificarea situațiilor sub aspectul tipologiei problemelor (după Linhart)

Prepararea. La ora actuală orice etapă nouă în dezvoltarea științei pornește de la o cunoaștere de fond (denumirea lui Popper) sau cunoaștere comună (după Gonseth) care, constituind memoria științei, păstrează o cantitate de informație nefalsificată pînă în momentul respectiv. Putem vorbi de existența unui sistem de cunoștințe închegat („teorie” la Popper sau „știință normală” la Kuhn) care încearcă să transforme toate problemele ce apar în interacțiunea obiect științific—subiect științiific în probleme de tipul P care să-și găsească rezolvarea în sistemul existent. De multe ori se reușește aparent trecerea problemelor IPS în categoria pseudoproblemelor și menținerea îndelungată a rutinei unei anumite paradigme științifice. În același timp se produce însă o dezvoltare a informației prin pătrunderea metodologiei existente în profunzimea lucrurilor și stăruința ei de a depăși criza cu mijloace proprii prin extinderea spațiului de argumentare. Apare atît de discutata tendință de supraviețuire (Kuhn) sau conservarea sistemului, sau rezistența la critică (Popper) sau rezistența centurii protectoare (Lakatos). Este folosită în această etapă la maximum imaginația reproductivă, substitutivă, asociativă în observația și experimentul științific etc. De fapt, descoperirea începe cu conștientizarea unor anomalii sau insuficiențe care au rezistat încercărilor de rezolvare în cadrul teoriei acceptate pînă atunci.

La rezistența acestora, evident, contribuie esențial imaginația interogativă a omului de știință, capacitatea sa de critică a datului, de îndoială continuă. Testarea cunoștințelor existente prin încercarea de dovedire a falsității lor se datorește în mare parte capacității omenești de anticipare speculativă. Proliferează acum imaginarea celor mai îndrăznețe alternative, simboluri și analogii, este momentul cînd se conturează problema. După Matiușkin, ea poate fi de tip behaviorist: se cunoaște scopul, trebuie găsit *mijlocul* pentru atingerea lui; gestaltist: trebuie descoperită legea, proprietatea care să stabilească *principiul* rezolvării; probabilistic: obstacolul în rezolvare este exprimat de necesitatea *alegerii* între alternative aparent egale; sau informaţional: neconcordanţa între cunoştinţele existente şi cele cerute impune obţinerea de *noi informaţii* necesare (10).

Orientarea, după cum am văzut, poate fi provocată de o eroare, insuficienţă sau anomalie apărute în oricare din etapele rezolvării altei situaţii problematice anterioare, fie ea teoretică sau practică. Se adevereşte, într-un anumit sens, afirmaţia popperiană că ştiinţa evoluează din probleme în probleme.

Orientarea şi prepararea se consumă deodată presupunînd şi un raport similar al informaţiei cu imaginaţia, şi preponderenţa aceluiaşi tip de imaginaţie. Repetînd că demersul cognitiv în ştiinţă este mult mai complex, vom încerca în continuare analiza *ideaţiei* ca moment central al procesului creaţiei. Este poate în termeni problematologici momentul stabilirii alternativelor pentru rezolvarea problemei, adică a strategiei intelectuale (fie ea prin încercări şi erori — Thorndike — sau prin variaţiuni întîmplătoare — Campbell — etc.). Strategia adoptată este legată de tipul de problemă dar şi de comportamentul subiectului. Conceptul de strategie cognitivă a fost definit ca abilitate a subiectului de a trece de la conotare la denotare. Pentru creşterea valorii euristice a unei anumite strategii ea trebuie să aibă capacităţi mari de anticipare şi generalizare, adică subiectul să poată anticipa pe baza unor combinaţii imaginate distribuţia diferitelor elemente şi posibilitatea mişcărilor de rezolvare.

Construind modelul cognitiv al situaţiei noi, subiectul merge dincolo de informaţia „cîştigată” atît în ce priveşte operaţiile cognitive (metodologia de cercetare) cît şi în ce priveşte volumul cunoştinţelor. Rolul ipotezelor, al informaţiilor negative, al verbalizării şi simbolizării în acest moment atestă acţiunea imaginaţiei creatoare, a gîndirii intuitive. Subiectul cunoscător care încearcă să-şi adecveze obiectul şi să i se adecveze lui realizînd ceea ce Piaget numea interoperaţionalitatea obiect-subiect în cunoaştere, pune în funcţiune anumite capacităţi creative.

Trecem astfel la al patrulea moment al procesului—*incubaţia*—menită a reduce incertitudinile şi a mări probabilitatea unei căi valabile de rezolvare, după ideaţia care uneori este deosebit de stufoasă, informaţiile dobîndite fiind debordante şi prin bogăţia lor, confuze. În acest proces destul de puţin cunoscut în intimitatea sa se realizează o selecţie , o optimizare a informaţiei. Tondl vorbea de un tip de întrebare ce se pune cu predilecţie acum şi anume „care”? spre deosebire de alte tipuri ca: „dacă?” şi „de ce” care sînt respectiv importante pentru verificare şi explicare, demonstraţie ştiinţifică.

Dar este şi momentul în care factorii infralogici se dovedesc ca fiind constitutivi cunoaşterii ştiinţifice şi nu doar cadrul ce o influenţează. Se produc limpeziri şi inovaţii ce le putem înţelege doar acceptînd existenţa unui tonalizator afectiv, a unor trăiri infralogice care pînă la ora actuală sînt cunoscute numai prin exteriorizările lor. Este interesant că omul ia o decizie sigură şi uneori corectă fără o informaţie completă şi o certitudine absolută. El capătă la un moment dat sentimentul certitudinii. Acest lucru se produce cînd probabilitatea subiectivă a corectitudinii procedurii atinge un anumit prag (moment exprimat de legea probabilităţii suficiente după denumirea lui Linhart). Depăşindu-se informaţia deţinută se operează în această etapă cu ipoteze care introduc incertitudinea, expectativa şi tensiunea cognitivă activînd subiectul care trebuie însă să reuşească pentru rezolvarea problemei, identificarea soluţiei şi înţelegerea semnificaţiilor ei.

Iluminarea are loc în acel moment cînd ipoteza devine teză printr-un procedeu inductiv de care imaginaţia creatoare nu este evident străină. Preluăm observaţia lui Linhart că în decursul rezolvării problemelor se împletesc componentele inductiv-probabilistice cu cele logic-deductive, la început prevalînd cele inductive. În faza incubaţie-iluminare se intensifică comportamentul subiectiv orientat spre decizie (alegere), după care predomină deducţia, fără a fi exclusă imaginaţia de tip constructiv şi analogic din etapa verificării, evaluării, explicării.

Organizarea informaţiei, a semnelor şi relaţiilor ei este foarte importantă pentru momentul identificării, iluminării deoarece dă posibilitatea unei priviri de ansamblu asupra semnificaţiilor structurii informaţiei dobîndite. Într-un model cognitiv interior eficace, semnele nerelevante sînt inhibate, iar cele relevante întărite, de aceea posibilităţile de discriminare, diferenţiere, generalizare şi abstractizare sînt abilităţi indispensabile creatorului şi sînt influenţate de tipul de subiect cercetător şi de modalităţile de memorie ce le posedă.

Memoria este chemată în cazul acesta să discearnă şi să elimine stimulii nerelevanţi tocmai pentru înlăturarea efectului lor deteriorant şi a legării lor redundante.

După unele cercetări ale lui Gagne, Pieron, Zintchenko, omul posedă o memorie pe termen lung şi una pe termen scurt. Prima îi foloseşte mai ales pentru identificare, ea este conservatoare şi uneori poate perturba chiar achiziţionarea de informaţii noi prin puterea ce o dă celor vechi. Pentru depăşirea acestor momente evident dăunătoare creativităţii şi evoluţiei ştiinţei este foarte important raportul dialectic : memorie pe termen lung — memorie pe termen scurt, aceasta din urmă realizînd maximum de supleţe în înlocuirea elementelor memorate. Ea este necesară mai ales cînd subiectul interpretează anumite semne făcînd apel la un ansamblu de reguli şi de date neprevăzut pentru situaţia respectivă, atunci cînd el este nevoit să inventeze, să asocieze inedit. Se vorbeşte despre o memorie operaţională, lucrătoare (Zintchenko) tocmai fiindcă se păstrează la acest nivel doar informaţia necesară pentru a avea o „imagine operativă'', care să poată servi drept suport unei acţiuni mintale noi şi care este capabilă a transmite informaţia asupra stărilor succesive ale obiectului în mişcare. Este poate situaţia pe care o numea K. Gordon „memoria ca imaginaţie'', adică acea situaţie în care procesele memoriei sînt astfel organizate încît dau subiectului cea mai mare capacitate productivă. Prin sistematizarea amintirilor în unităţi de memorie (iteme), prin recordarea semnalelor reţinute ţinîndu-se seama că de obicei redundanţa informaţiei familiare, banale este foarte mare se încearcă depăşirea ei în diferite moduri tocmai în vederea trecerii de la expresia intensională a unei situaţii problematice în ştiinţă la expresia ei extensională, adică la imaginarea scopului şi a mijloacelor posibile de atingere a lui. După Newel rezolvarea unei probleme constă în reducerea pe cît posibil a diferenței dintre situația inițială și țelul de atins. În procesele pe baza cărora creierul uman modelează situațiile-problemă, simulează procese reale, construiește strategii cognitive și programe euristice, observăm interacțiunea strînsă între imaginația privită ca dimensiunea creatoare principală a psihicului uman și informația logică rezultat al activității intelectului uman. În termeni cibernetici există un continuu autocontrol în cunoașterea umană a rațiunii asupra senzorialității și a senzorialității asupra rațiunii realizat prin imaginație.

Pentru înțelegerea mecanismului psihologico-cognitiv care realizează descoperirea în știință credem că merită a fi amintită concepția lui B. Kedrov (8) care vorbește despre existența unei bariere cognitiv-psihologice în evoluția cunoașterii în general, și în știință în special. Bariera are în prima etapă un caracter pozitiv pentru că ajută realizarea unei etape de cunoaștere pînă la epuizare și împiedică angajarea prea timpurie spre o nouă etapă, adică nu înainte de asigurarea condițiilor pentru descoperirea noii legi sau a noii teorii. Bariera nu cade automat și uneori ea devine obstacol pentru gîndirea creatoare. Este necesară deci învingerea barierei prin realizarea unei trambuline pentru trecerea ei. În cazul descoperirii științifice găsirea trambulinei este un proces complex. Ea poate fi sugerată de asociații întîmplătoare, rezultat al intuiției, căreia Kedrov îi acordă importanță foarte mare în descoperire (subliniind însă necesitatea unei pregătiri prealabile de lungă durată și a unei explicații după intuire etc.).

După ce s-a realizat învingerea barierei, inovația științifică se găsește în fața ultimei etape a ciclului cognitiv: *verificarea* (punerea la lucru sau testarea după expresia lui Gonseth și respectiv Popper). După Popper formalizarea deductivă are valoare doar în acest moment ca modalitate de critică a teoriilor aflate în competiție. Asupra verificabilității adevărurilor științifice există un număr foarte mare de concepții. Cert este că legat de ea putem vorbi despre sistematizarea informației (taxonomie), despre aplicarea teoriei științifice și raportul ei cu tehnica. Fiecare din aceste probleme, dense de sensuri, ne reamintesc că modalitățile de verificare presupun și ele o anumită strategie cognitivă, iar cele prin care ideile științei sînt puse în acțiune o strategie a practicii.

Existentă în toate formele sale în strategia umană, credem că în cazul activității practice de invenție și inovație imaginația lucrează mai ales în calitate de impuls constructiv.

Verificarea, încheind un ciclu al procesului creației științifice, deschide în același moment drumul altuia, foarte multe din întrebările ce vor incita imaginația din nou, izvorînd tocmai din străduința științei de a se apropia cît mai mult de rigurozitate și claritate prin verificare.

Am încercat pînă acum o prezentare a procesului creației științifice în termenii *imaginație-informație-problemă* tocmai pentru a cunoaște în ce măsură și în ce limite o abordare cibernetică a demersului creator în știință poate fi eficace. La cele arătate adăugăm că pentru a realiza analiza procesului creator din punct de vedere cibernetic este necesară schematizarea lui prin descoperirea unor metode euristice (după P. Valery : „sisteme de operații exteriorizabile, care fac mai bine decît spiritul munca spiritului"), a unor traiectorii ale gîndirii în urmărirea unui țel, exteriorizabile, repetabile și cu oarecare permanență. Este important a se ține cont că acestea nu sînt în întregime acoperite de termenii logicii clasice, ci relevă și comportamente concrete din cercetare și elemente infralogice.

Metodele euristice au fost mult discutate ; după Drevet și Moles (4) ele ar putea fi descoperite prin realizarea inițială a unui inventar de praxeme („elemente ale activității spiritului care creează") prin examinarea unor cercetări fructuoase, urmată de o analiză profundă a scrierilor științifice și a documentelor de istorie științifică, și prin realizarea unor grafice și organigrame pentru a putea sesiza dintr-o privire ansamblul demarcărilor unui studiu de mare anvergură. Este necesară o reconstrucție a operelor și nu doar o reproducere a lor, ceea ce presupune o nouă perspectivă în geneza și evoluția ideilor. Aceasta permite observarea legilor generale ale creației și contribuie la progresul euristicii — știința artei de a inventa. Astfel ar fi: 1) metoda încercărilor și erorilor, mai ales la începutul științei (tatonările dirijate sau experiența pentru a vedea, a lui Cl. Bernard) ; 2) admiterea unei teoreme generale și apoi a unor concluzii bazate pe aceasta (continuitatea naturii, paralelismul filogenie-ontogenie) ; 3) rezolvarea unei probleme folosind relații implicite și descoperirea deosebirilor dintre factorii fenomenali (analiza factorială) ; 4) critica ipotezei raționale ; 5) critica detectivă prin examinarea detaliilor ; 6) reprezentarea realității prin scheme și confruntarea continuă a datelor originale cu schema ; 7) prezentarea în alt mod a fenomenului ; 8) raționamentul prin analogie, realizarea unor apropieri neașteptate prin metaforă.

Observăm că mare parte din aceste metode cad în domeniul imaginației și al inconștientului. A.A. Moles și Drevet urmăresc în creația științifică și rolul pasiunii și al prejudecăților. Astfel metoda preconizată de ei și denumită „Metoda avocatului", arată că adoptarea într-o problemă confuză a unei poziții ferme, lăsînd la o parte dovezile contrare, chiar dacă poziția aleasă este greșită prin faptul că activează forțele rațiunii de a o distruge, realizează un pas înainte în creația științifică (Spalanzani a dovedit pe această cale erorile spontaneiștilor).

A.A. Moles descoperă, de asemenea, și interesante structuri metodologice prin analiza experienței practice a creatorilor și a istoriei științei ca geneză în etape succesive de invenții și descoperiri. El stabilește osatura metodologică a unor cercetări reprezentîndu-le în organigrame care, comparate între ele, se pot îmbunătăți. Acestea prezintă cîmpul posibilităților, circuitele închise, influențele reciproce, întoarcerile, revenirile, digresiunile. Ele se pot interesa de savantul particular căutînd stilul lui științific sau se pot ocupa de o problemă și de căile ei de rezolvare (4).

Este dificil a elabora modelele operaționale ale gîndirii creatoare întrucît orice document este parțial sau incomplet, iar creația e determinată și de factori de mediu perceptivi și sociali. Moles este conștient de acest lucru și arată că a dorit doar să dea o viziune asupra vieții intelectuale sau a rezolvării unei probleme, o sugestie care implică o multitudine de lucruri imaginabile, niște modele care deși sumare și grosiere sînt preferabile anecdotelor îndoielnice sau simplelor cataloage asupra realizărilor științei. Astfel de modele prezintă interes pentru istoria științei și pentru euristică. Realizarea istoriei structurate a științei este favorizată de aceste organigrame. Prezentarea istoriei științei ca un sistem de descoperiri este mai semnificativă decît prezentarea ei literară, iar discernerea dincolo de faptele științifice particulare a structurilor esențiale servește euristicii pentru că face comprehensivă creaţia. Legile euristicii sînt încă ipotetice şi putem pune sub semn de întrebare existenţa unor strategii capabile să aducă întotdeauna succesul, dar observarea similitudinii în rezolvarea problemelor la autori şi epoci diferite poate să ducă la concluzii importante pentru cunoaşterea procesului creaţiei. Stilul ştiinţific depinde de natura metodei, de drumul gîndirii, de personalitatea savantului. Încercarea de a stabili metode euristice duce inevitabil la întrebarea: poate maşina să creeze, să preia aceste metode sau este ea menită doar să stimuleze creaţia, să o ajute, preluînd gîndirea algoritmizabilă? Există autori care împart gîndirea omenească într-o parte algoritmizabilă şi alta euristică. Aceasta din urmă fiind aceea capabilă de a crea ipoteze, a găsi itinerarii în încurcături, a rezolva probleme confuze. Gîndirea euristică este şi ea împărţită în gîndirea aservită şi creatoare şi sînt alţi autori care demonstrează că gîndirea aservită va putea fi cedată şi ea maşinii, dar chiar dacă maşina va învăţa să diferenţieze esenţialul şi să uite neesenţialul, ea nu va fi capabilă niciodată să nege esenţa programului său şi să o refacă singură în altă modalitate. Chomski apreciază teoria lui J. Huarte asupra celor trei nivele ale inteligenţei: 1) nivelul docil, senzorial; 2) nivelul inteligenţei umane normale; şi 3) nivelul imaginaţiei creatoare, susţinînd că acesta din urmă poate aparţine numai omului pentru că implică un amestec de niveluri (18).

Deosebirea dintre maşinile ce există astăzi şi cele a căror complexitate o putem prevedea cu oarecare probabilitate şi omul contemporan, reiese din analiza comparativă a legilor activităţii psihice şi cibernetice. Compararea acestora, arată Puşkin (13) în lucrarea *Psihologie şi cibernetică*, demonstrează că indiferenţa maşinii faţă de conţinutul semantic al comunicării, capacitatea omului de a rezolva probleme pentru care nu există scheme logic prestabilite dovedeşte că între mecanismele cibernetice şi cele psiho-cognitive există încă deosebiri esenţiale de care trebuie să se ţină seama în încercările de „elucidare a legilor de formare şi funcţionare a modelelor cerebrale informaţionale ale lumii externe". Este evident că există în creier o activitate de modelare pentru a cărei înţelegere noţiunile de bază ale ciberneticii sînt utile (exemplu autoreglarea). După Puşkin există o dublă reglare a cunoaşterii realităţii obiective, reflectarea conştientă şi reglarea fondului neconştient în cazul cînd se revelează brusc unele elemente ale rezolvării problemei care stăteau în fondul latent, dar similitudinea ieşirilor şi intrărilor pentru diferite acţiuni la om şi maşinile cibernetice nu înseamnă identitatea de structură pentru procesele interne.

Obţinerea unei informaţii asupra lumii exterioare implică o alegere printre stimulenţii prezenţi, adică o filtrare şi o activitate de traducere, care face să corespundă fiecărui stimul sau clasă de stimuli un simbol aparţinînd limbajului intern al receptorului. Se naşte astfel iniţial imaginea operaţională ce face legătura între obiect şi subiectul cunoscător. În cazul omului, aceasta se realizează datorită capacităţii imaginative cu care este el înzestrat. În aparenţă a pune imaginea cibernetică definită ca ansamblul excitanţilor la care un sistem răspunde prin aceeaşi reacţie şi apărută în legătură cu activitatea automată de recunoaştere (Puşkin), în comparaţie cu imaginaţia umană pare o inadvertenţă. De fapt există un element de similitudine. Orice dobîndire de informaţii presupune un subiect activ. Maşina încearcă pe cît posibil să realizeze funcţia imaginativă a subiectului uman. Operaţia de filtraj-codificare încearcă să facă inteligibili maşinii stimulii emişi de către obiectul de cunoscut. Există pentru memoria maşinii un selector de imagini. Observăm deci că este eronat a afirma că unul dintre meritele maşinii este că elimină din cunoaştere imaginaţia. După cîte observăm maşina are nevoie de acest mecanism şi o simulare a lui există în orice automat ce vrea să dobîndească informaţie. Se poate, credem, considera ca o limită a ,,maşinilor de gîndit'', incapacitatea lor de a realiza deplin funcţia simbolică imaginativă (în prezenţa unui stimul subiectul îi atribuie simbolul determinat şi invers), adică tocmai acea activitate a omului prin care el nu se supune pasiv incitărilor mediului trecînd prin selectarea senzorială, filtrarea perceptivă şi codajul reprezentărilor în imagine, spre planul abstracţiilor. Omul face prin imaginaţia sa o continuă trecere de la semnificanţi la semnificaţi şi invers realizînd dialectica planului teoretic cu cel real.

De aceea, dacă ar fi să ne ,,imaginăm'' precum a făcut Céllerier un tip de maşină optimă pentru realizarea cunoaşterii, credem că cea bazată pe concepţia interoperaţionalistă a lui Piaget este într-adevăr cea mai potrivită. Ea cuplează complementar maşina de tip empiric cu cea de tip pragmatic. Este necesară o structură elementară şi dinamică, internă (montaje reflexe) la baza structurilor superioare care prelungesc şi lărgesc adaptările elementare. Construcţia cognitivă este concepută ca o asimilare continuă a adaptărilor precedente de cele următoare. Este vorba de maşina de tip relaţionist (interacţionist) care apare ca informată atît de variaţiile mediului, cît şi de modificările datorate răspunsurilor la acestea. Legăturile sistemului îi permit acestuia să elaboreze răspunsuri şi să simuleze transformările externe , fără a trebui să acţioneze efectiv, el devine deci capabil de anticipare şi acţiuni interiorizate ceea ce deschide cîmp posibilităţilor operatorii propriu-zise.

Formarea structurilor cognitive nu pleacă de la *tabula rasa* ; fie că este vorba de subiecţi umani, fie de maşini teoretice, fiecare are la plecare un minim de structură şi activitate. Psihicul individual are acest minim în biologicul său, iar raţionalul în psihic. Încercarea şcolii lui Piaget, în cazul nostru prin Céllerier, de a analiza modelul de inteligenţă artificială şi a trage concluzii epistemologice şi cibernetice în acelaşi timp, este meritorie şi pentru că descrierea unui tip ideal de maşină ,,gînditoare'' contribuie la dezvoltarea cunoaşterii procesului de creaţie şi evoluţie în ştiinţă. Observăm că din punct de vedere teoretic maşina poate prelua orice funcţie a omului atunci cînd mecanismul acesteia va fi cunoscut în complexitatea şi evoluţia sa şi tehnica va permite simularea lui în întregime. Din punct de vedere practic considerăm că aceasta se poate realiza doar la infinit, întrucît numărul de elemente ce ar trebui cunoscute şi realizate tinde la infinit, avînd în vedere că în raportul obiect-subiect în continuă evoluţie, se modifică mereu structura celor două relate, care şi aşa este extrem de complexă în fiecare din momentele diacronismului său.

Cunoaşterea umană cu latura sa creatoare este, după cum am putut observa, legată prin imaginaţie de psihic şi prin psihic de biologic. Omul este un tot unitar şi simularea doar a unor sisteme ce-l compun nu este suficientă pentru a realiza funcţiile sale în toată complexitatea lor. Putem explica şi simula pe baza cunoştinţelor cibernetice conştientul şi preconştientul, învăţarea, memoria pe termen lung sau scurt, folosirea limbajului etc., toate acestea legate de funcţiunile de rutină ale minţii omeneşti şi fiind de mare folos doar pentru înţelegerea şi îmbunătăţirea acestora. „Punctul delicat este de a trece de la funcţiunile euristice care ne servesc de obicei la cele care fac a interveni un mai mare număr de variabile sau variabile neaşteptate care se folosesc mai rar dar produc rezultate mai originale'', arăta chiar Irving John Good, unul dintre savanţii care susţin cu tărie că în anul 2000 ordinatorul va fi egal intelectual cu omul mediu (6).

Se recunoaşte astfel existenţa acelei zone A de care vorbeşte A. David (3) sau nivelul III al gîndirii (Chomski) — *creaţia*, unde în fapt (în principiu se mai poate discuta dacă acele condiţii care vor face posibilă o maşină creatoare cvasiumană nu vor fi cumva condiţiile realizării artificiale a

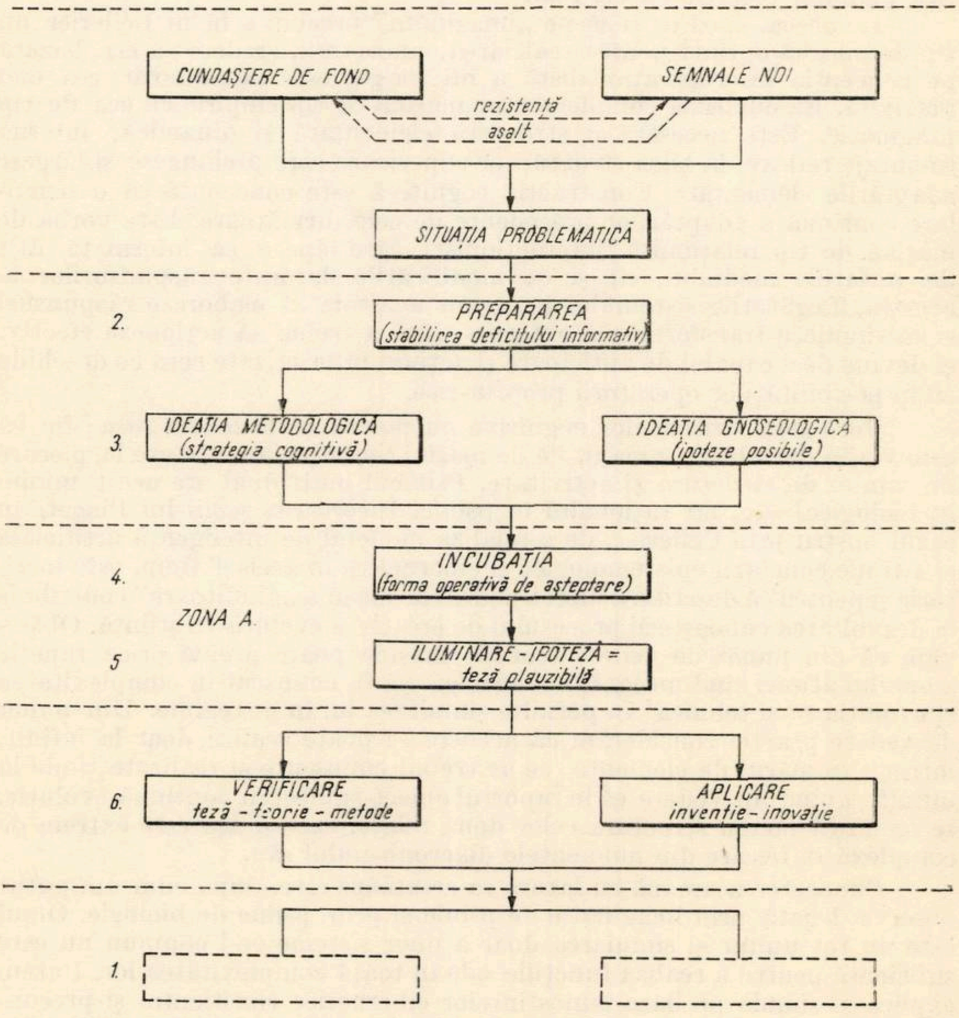

CUNOAȘTERE DE FOND
SEMNALE NOI
rezistență
asalt
SITUAȚIA PROBLEMATICĂ
2.
PREPARAREA
(stabilirea deficitului informativ)
3.
IDEAȚIA METODOLOGICĂ
(strategia cognitivă)
IDEAȚIA GNOSEOLOGICĂ
(ipoteze posibile)
4.
INCUBAȚIA
(forma operativă de așteptare)
ZONA A
5
ILUMINARE - IPOTEZĂ =
teză plauzibilă
6.
VERIFICARE
teză - teorie - metode
APLICARE
invenție - inovație
1.

Fig. 2

individului uman, deci o altă problemă decît cea care ne preocupă) omul rămîne singurul stăpîn.

Dacă am schematiza cele afirmate cu privire la procesul creaţiei în ştiinţă, am observa destul de clar această zonă A (vezi figura 2).

Pe parcursul procesului reprezentat, subiectul cognitiv participă cu toate elementele sale constitutive : percepţie, memorie, capacitate de generalizare, de definire, de organizare, cu practica limbajului, cu inconştientul şi preconştientul, cu motivarea, imaginaţia, intuiţia. Majoritatea acestor aspecte ale activităţii cognitive pot fi simulate de ordinator, dar activitatea memoriei şi structurarea problemelor este după noi zona cea mai fecundă pentru întîlnirea între ciberneticieni şi psihologi. I. J. Good scria : „maşinile încă foarte rar şi-au dovedit creativitatea. Cel mai adesea rezultatele lor au permis celor care le utilizau să creeze ; înainte de a putea crea din proprie iniţiativă, maşina va juca cu certitudine un mare rol în sinergia om—maşină" (6).

CONCLUZII

Pot fi descoperite structuri şi legităţi în una din cele mai complexe activităţi umane, creaţia ştiinţifică, există deci o anumită determinare probabilă în dezvoltarea ştiinţei. Limitele pînă la care se pot simula cibernetic funcţiile de cunoaştere ale omului dovedesc că în dialectica obiect-subiect, obiectul e cognoscibil dar infinit, iar subiectul e constructiv şi reflectoriu, amîndouă modificîndu-se interoperaţional.

Imaginaţia realizează, după părerea noastră, *unitatea dintre reflectare şi creaţie* în procesul cunoaşterii, în general, şi a celei ştiinţifice, în special. Ea este noţiunea prin care se poate depăşi dilema dacă activitatea de cunoaştere este reproducere sau producere. Întrunind cele două laturi în existenţa sa, ea dovedeşte că imaginarea ipotezelor nu este suficientă pentru punerea la îndoială a obiectivităţii tezelor, că *reflectarea şi creaţia sînt procese ale cunoaşterii care nu se exclud şi nu există rupte una de alta*, că în orice moment al reflectării există o activitate creatoare a spiritului uman şi în orice creaţie ştiinţifică se face un pas spre obiectivitatea reflectării lumii înconjurătoare.

BIBLIOGRAFIE

1. K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 85 ; p. 612—613.
2. V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 45, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 133.
3. C. Bălăceanu şi E. Nicolau, *Personalitatea umană — o interpretare cibernetică*, Iaşi, 1970.
4. G.Céllerier, Papert, Voyat, *Cybernétique et épistemologie* (Colecţia *Etudes d'épistémologie génetique*, vol. XXII), 1968.
5. N. Chomsky, *Language and Mind*, New York, 1968.
6. D. David, *La cybernétique et l'humain*, Paris, 1965.
7. A. Drevet şi A. A. Moles, *Cybernétique et méthodes heuristiques* în "Rasegna Int. di Logica", nr. 3/1971.
8. F. Gonseth, *Mon itinéraire philosophique*, în „Dialectica", vol. 24/1970.
9. Irving J. Good, *L'intelligence de l'homme et l'intelligence artificielle : analogie et différences*, în „Impact", oct.—dec., 1971.

10. E. Hutten, *Ideile fundamentale ale fizicii*, E.E.R/1970.

11. B. M. Kedrov, *O dialectike naucinîh otkrîtii*, în „Voprosî filosofii", nr. 12/1966.

12. T. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*. Ed. II, Chicago, 1970.

13. J. Linhart, *Problems solving and heuristics* (Lucrare prezentată la cel de-al IV-lea Congres de Metodologie, Logică şi Filozofia ştiinţei — Bucureşti, 1971).

14. A.M. Matiuşkin, *Klassifikaţiia problemnîh situaţii*, în „Voprosî filosofii", 16, nr. 5/1970.

15. A. Osborn, *L'imagination constructive. Principes et processus de la pensée créative et du brainstorming*, Paris, 1959.

16. K. Popper, *Adevăr, raţionalitate şi progresul cunoaşterii ştiinţifice* (în vol. *Logica ştiinţei*, Bucureşti, 1970).

17. V.N. Puşkin, *Psihologhia i kibernetica*, Moscova, 1971.

18. H. Selye, *De la vis la descoperire* (trad. Bucureşti, 1969)

19. Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, Bucureşti, 1970.

20. * * *, *Etudes de physiologie et de psychologie du travail — Travail mental et automatisation*, 1970.

21. * * *, *La mémoire* (simpozion al Asociaţiei de ştiinţe psihologice de l. franceză,) 1971.

INTERFERENŢE ESTETICE ÎN PROCESUL DE TEORETIZARE A ŞTIINŢEI

DE

LIVIU SOFONEA

Prezenţa valorilor estetice este vizibilă în constituirea ştiinţelor particulare ale naturii (ale *physis*-ului, ale *bios*-ului): colecţionarea şi clasificarea de cristale, de roci sau de specii de fluturi, frumuseţea unei operaţii chirurgicale, a unui diagnostic etc. ca şi în actul investigativ al fenomenelor sociale. Relaţiile estetico-ştiinţifice delicate (dar incontestabile), care ţin de profunzimea conştiinţei umane, se ivesc şi atunci cînd activitatea ştiinţifică ia formele unei teoretizări avansate înscrisă pe traiectoria alambicată de la algoritmizarea iniţială pînă la încadrarea într-o ordine de amploare istorică a respectivului moment ideativ.

Deoarece fizica studiază legile de bază ale mişcării obiectelor materiale (nivelul *physis*) fiind prin aceasta excepţional de generală atît ca domeniu cît şi prin implicaţiile sale (şi totodată părînd a sugera concluzia că statutul ei se armonizează doar cu cerebralitatea nezdruncinată), exemplificările noilor *raporturi dintre artă şi ştiinţă* le vom da din fizica teoretică. Desigur, ilustrări semnificative s-ar putea lua tot atît de bine şi din „teoria comunicaţiei" (cibernetică, informatică etc.) şi din alte ramuri ale ştiinţei. Ne vom mărgini deci aplicaţiile numai la ştiinţele naturii şi, în speţă, la fizică.

Prezenţa valorilor estetice în procesul ideaţiei ştiinţifice (cu referire atît la descoperire, cît şi la teoretizare), a fost adesea consemnată şi uneori convingător mărturisită chiar de către creatorii care au fost capabili să se detaşeze şi să se observe pe sine notînd atent totodată procesele de cristalizare care s-au produs în creuzetul mintal. Noi vom face în cele ce urmează cîteva referiri atît la actul trăit al valorii de adevăr cît şi la opusul ştiinţific gata realizat.

Încredinţaţi fiind de faptul că, *ab initio*, ştiinţa urmăreşte adevărul iar nu emoţia artistică şi că pasiunea căutării pentru frumos nu se identifică în întregime cu cea pentru adevăr, nu se poate să nu surprindem

Rev. filoz., **20**, *12*, p. 1399–1410, Bucureşti, 1973.

interesante relaţii între încordarea (respectiv destinderea) fizicianului-teoretician şi elanul poetului, muzicianului, creatorului în culoare sau în marmură, în arhitecturi, în cuvinte.

Efectul sedativ şi înălţător al tensiunilor estetice în actul ştiinţific este şi mai accentuat în epoca teoretizării tocmai datorită îndepărtării cercetătorului de la condiţia umană obişnuită, datorită unei anumite solitudini inerente a acestuia în spaţiul galactic al abstractizării.

Sîntem oare departe de adevăr cînd mărturisim că simţim un vital fior comparabil cu cel artistic la audierea unui curs izbutit de fizică teoretică sau la iniţierea (fie şi de unul singur) într-un anumit domeniu ? (Teoria lui Dirac care conţine relaţia genuină dintre particule şi antiparticule ; de asemenea teoria relativităţii generalizate: care proclamă şi modelizează geometrizarea fizicului şi fizicalizarea geometricului ; cosmologiile, ambiţionînd recompunerea unei fresce, a unei *Imago Mundi*, a universului accesibil, teoriile unitare ; punţi între domenii distanţate ; simetriile fizicii solidului, reţelele ; modelizările atomului şi nucleului, sau cele şi mai bizare ale particulelor elementare etc.).

Am putea oare nega prezenţa elementelor estetice în actul de înaripată teoretizare ştiinţifică ? Teoretizării îi este proprie o avîntare către reprezentări cît mai aeriene (dar permanent şi dinaproape controlate de imperativul coincidenţei cu datele naturii) şi însăşi această înaripare creşte din fondul comun uman în care frumosul şi adevărul sînt numai două din marile lui verticalităţi.

Vorbim adesea de o demonstraţie frumoasă, de o substituţie matematică inspirată, de o transformare de coordonate care dezvăluie proporţii noi între termeni. Simţim prezenţa unei euritmii inefabile a formulelor, consemnăm o simplificare elegantă, o reducere a expresiilor la o formă condensată, stilizată, pe care ne place să o contemplăm ca pe un veritabil cristal al gîndirii, ca pe o perlă perfectă analogă întrucîtva rimei sau unui capitel, unui acord sau unei tente fără de cusur. Ne transpare prezenţa unui element de artă într-o curbă, într-o suprafaţă unduită sau într-o judicioasă înşiruire de axiome. Constatăm farmecul teoriilor canonice care continuă să ne atragă chiar şi atunci cînd teoria devine necuprinzătoare, criticabilă, cu fisuri evidente, cu inadecvări grave care reclamă imperios o lărgire (dacă nu chiar o parţială rebutare a ei). Astfel atracţia exercitată de mecanica clasică (canonică şi intuitivă într-un înalt grad), asupra dezvoltării teoriilor ulterioare, (mecanica cuantică, mecanica cîmpurilor) este întreţinută neîndoios nu numai de elementele unei ordonări mintale, dar şi de cele sensibile, de frumuseţe estetică. Revalorificarea formalismelor clasice (newtonian, hamiltonian, lagrangean, variaţional), în perspectiva relativistă sau cuantică conţine fără îndoială şi un anumit germen de ataşare estetică.

Există o tendinţă curentă de prezentare a teoriilor sub o formă cît mai compactă, care reclamă o economie de gîndire. Cu toate acestea nu se refuză în totalitate exuberanţele, căci dacă teoretizarea se vrea laconică în principii şi în analiza faptelor, ea îşi doreşte profuziunea (uneori de-a dreptul barocă) a detaliilor, a formelor implicate ; ea aspiră la o revărsare a concluziilor, la o dezghiocare viguroasă a perspectivelor şi la sesizarea delicateţei nuanţelor.

Îi este proprie teoriei amploarea legăturilor neașteptate, care țintesc departe (prin operarea unor unificări noumenale de elemente diverse sau chiar aparent contradictorii într-o veritabilă țesătură de clar-obscur), după cum proprie îi este și consistența agregatelor sale, clasice, elegante și cadențarea unor laitmotive, veritabile linii de forță ale gîndului care de fapt transcend cadrul-matrice al teoriei propriu-zise.

Prezența valorilor artei joacă un rol remarcabil în procesul de elaborare a teoriilor științifice, în procesul de odihnă, de alungare a efectului „stresării", cînd nu odată savanții teoreticieni se apleacă asupra viorii, se așează la pian, se pun în fața șevaletului, lovesc tobele, se lasă inundați de undele muzicii, se preocupă de poezie (sau fac chiar poezie, teatru, cinema etc.). Acest aflux estetic constituie un factor valoric heteronom, o „diversiune" superioară interpusă în complexul valorilor științei teoretizate.

Atracția exercitată de valorile estetice poate avea urmări științifice efective, cu constatări decelabile chiar și în productul final. Astfel examinarea formală a ecuațiilor cîmpului electromagnetic (ecuațiile lui Maxwell) surprinde anumite simetrii specifice (de spațio-temporalitate, de chiralitate) dar remarcabilele ecuații sînt total simetrice numai dacă se admite și existența (reală) a sarcinilor magnetice; deocamdată atari obiecte sînt considerate ca ipotetice (monopolii lui Dirac), ele fiind căutate în mod asiduu iar absența lor fiind motivată teoretic numai printr-o postulare suplimentară necesitată de experiență. Importantele ecuații manifestă apoi o așa-numită simetrie particulară, cea de chiralitate, căreia se încearcă de asemenea a i se găsi o interpretare (care, în mod evident, nu poate fi intuitivă, adică spațio-temporală).

Gînditori degajați (Dirac) afirmă fără echivoc că ecuațiile care exprimă legități profunde ale naturii trebuie să prezinte o vizibilă frumusețe (obiecția adusă ecuației spinoriale neliniare care nu admite o soluție exactă ci numai una aproximativă). O asemenea atitudine „estetizantă" (finalizată de Dirac într-o interesantă teorie a cuantificării electricității și magnetismului) este motivată, desigur , și în planul gnoseologic-epistemologic, fiind greu de crezut că natura atît de proteică și de fecundă, ar putea rata anumite ipostaze posibile în ordinea frumosului (deci oarecum și a economicului, a normării, a ordinei) fără intervenția unei anumite cenzurări bine întemeiate (o regulă de selecție, o interdicție necesară, căci „principiul totalitar" al fizicii afirmă că orice stare care nu este interzisă se realizează cu necesitate).

Evident, nici un cercetător nu va face afirmația eronată că existența sarcinilor magnetice ar fi obligatorie în numele unui „comandament pur estetic" în virtutea căruia obiectele trebuie să răspundă emotivității pe care el o încearcă în fața simetriei. Desigur, aceasta îi face plăcere estetică, dar, firește, această delectare nu implică neapărat o necesitate obiectivă, minimală, cu atît mai puțin una suficientă. Totuși , în fond, frumusețile simetriei reflectă o incontestabilă logică internă a formelor, traduc un criteriu de organizare , așa că ele voalează (sau mai degrabă implicitează) o posibilă relație internă de invarianță a cărei devoalare și maximă explicitare constituie preocuparea omului de știință.

Teoriile științifice nu se păstrează nicidecum pentru că ele ar fi frumoase, dar frumusețea teoriei atrage, ea durează, ea stimulează; teoriile de acest fel sînt valoroase sub raport metodologic și în fond și sub raport gnoseologic căci reflectă o anume armonie majoră, o anume ordine pe care sensibilitatea a comunicat-o minții și care astfel fiind nu poate să nu fie și o anumită imagine a celei existente în natură.

Există de asemenea și o frumusețe intrinsecă a ipotezelor; atît a celora care ajung să se închege în teorii, cît și a celora care au putut iniția doar direcții noi de gîndire fiind supuse unui rapid proces de uzură: efemeride care însă au avut un anume rol „hormonal" în genetica științelor.

Teoriei științifice îi este proprie o anume evaziune din contigentul adesea înșelător, dar în egală măsură îi este proprie și o reîntoarcere (în final) către fondul apropiat, familiar comunicabil; parcurgerea acestei traiectorii se însoțește neîndoielnic cu o plăcere artistică. Avîntarea în reprezentări cutezătoare (posedînd un anumit inefabil), realizarea unor modelizări plăsmuite din forme noi (apelarea la imagini noi, compunerea unor arabescuri ideative în alcătuiri fără precedent care, în plus, corespund și unei realități obiective), sînt tot atîtea secvențe dintr-o geneză întreținută de energiile unui adevărat elan poetic imaginativ (pachetul de unde, întrepătrundere undă-corpuscul, spinul, cuantificarea vidului, traectoria în rozetă a electronului etc.). Firește se construiesc uneori și modele frumoase dar eminamente speculative care nu numai că nu se realizează în natură, dar nici nu aduc un aport special la perpetuarea creativă a efortului de cunoaștere, efort pe care-l resimțim într-o stare înrudită cu cea specifică trăirii artei.

Este o nevoie ulterioară a teoretizării aceea de a intuitiviza, de a traduce metaforic cît mai convingător o esență fizică făcînd în acest scop apel la comparație, perifraze, imagini precum și la alte forme de exprimare frecvente și în actul estetic. Limbajul științific autentic folosește cu perseverență asemenea elemente.

Curajul de a plăsmui în știință are unele elemente de vecinătate cu starea artistică, ceea ce este firesc, căci în definitiv însăși natura, care interesează (diferit) cele două intenționalități, își „creează" formele sale extraordinare (ea care nu este în sine o realitate estetică). Spre deosebire de artist, savantul-teoretician plăsmuiește și apoi își racordează modelele, căutînd să se pună în consonanță cu logica generală și totodată să nu încalce interdicțiile prin care natura îl cenzurează. Această coercițiune specifică îl obligă să renunțe radical (deși nu totdeauna rece) la modelele imaginate anterior, deși acestea îi sînt dragi (și le recunoaște în continuare ca frumoase), dar despre care el constată că nu sînt adecvate scopului său. Este un act pe care artistul nu-l face în aceeași măsură (deși și el îndepărtează rimele neizbutite, partiturile nearmonizate, pînzele urîte). Cîteodată însă, analog artistului, chiar și savantul-teoretician nu renunță la plăsmuirile sale (deși acestea nu sînt acceptate de natură), ci caută să le reevalueze (măcar parțial), să le redimensioneze. El nu poate proceda altfel, căci acestea îl obsedează și îi aparțin. De aceea el caută să găsească plăsmuirilor sale sensuri valabile în însăși forma lor integrală, adică să le înzestreze cu potențe, să le acorde demiurgic unele atribute de realitate (sau de plauzibilitate, sau numai de utilitate în calcul). Uneori sub forța unor atari îndemnuri (care nu țin exclusiv de exigența științifică, ci și de comandamentele subiectivității), se poate ajunge (pe drum direct, sau pe deviații imprevizibile) chiar la descoperiri care întăresc intuiția inițială. Se acreditează în asemenea cazuri de atașament la impulsiunile subiectivității convingerea că întregul model, cu tot florilegiul său, conţine o anume proiecţie a realului. De fapt nu este o răscumpărare a obedienţei faţă de subiectivitate, ci doar folosirea dinamicităţii acesteia, într-un efort (investigativ, creator şi critic) de clarificare stadială. Astfel luarea în consideraţie a părţii negative a energiei proprii a dus în fizica cuantică (printr-o reinterpretare) la concluzia existenţei particulelor şi antiparticulelor; la fel s-a întîmplat şi cu asocierea unui anumit sens (conceptual ca şi testabil) şi pentru partea imaginară a mărimilor calculate cu ajutorul numerelor complexe.

Semnalăm în sfîrşit persistenţa — spre deosebire de cazul artei — a unor elemente de frumuseţe şi în produsele ştiinţifice nerealizate integral (adică, mai precis, în acele construcţii serioase, care deşi parţial fanteziste, au ajutat totuşi mişcarea ideaţiei către cunoaşterea cît mai adecvată a naturii).

Există în ştiinţa teoretizată întocmai cum există în artă o certă atracţie a paradoxului şi a formelor stranii. Această atracţie nu ascunde nimic magic; ea nu reprezintă nimic teatral, îndoielnic, imposturat, căci în fapt savantul admite că într-o asemenea exprimare (încă nouă, neobişnuită, şi ca atare deocamdată paradoxală) se poate ascunde o legitate neexplorată, mascată (cuantele, dualitatea, asimetria dintre dreapta şi stînga sau dintre trecut şi viitor, cvasiparticulele, metrica indefinită, etc. etc.)

Simetria lucrurilor fizice (macroscopice, microscopice, cosmice), exteriorizînd existenţa activă a unor principii de ordine care structurează fluxul varietăţii, este, desigur, obiectul unor demersuri neobosite ale fizicianului teoretician (simetria este nu numai o constatare, uneori apriorică, dar şi un principiu investigativ aplicat cu folos în domeniile cele mai dificile, cele mai pline de necunoscut: fizica particulelor elementare etc.). Dar cercetarea ştiinţifică a esenţei simetriei (prin limitarea metodică admisă de la început doar a esenţei fizice; deşi identificăm şi una a biosului sau a altor nivele ale mişcării), nu poate însemna doar o tentativă de elucidare a „anatomiei şi fiziologiei" (morfologiei şi funcţionalităţii) naturii. Această circumscriere de intenţii nu poate fi absolutizată, căci simetria (şi deci şi conceptul respectiv) este proteică şi oriunde o surprindem (în aria fizică sau pe alte nivele de mişcare) ea exprimă raporturi deosebite („secţiuni de aur"), de armonioasă proporţionalizare dintre părţile unui întreg.

Prospectarea atributelor de simetrie a lucrurilor şi a reprezentărilor despre ele (oarecari, neafectate de accente estetice) şi onticitatea acestor atribute comunică (în secundar) şi o stare estetică.

Iată cîteva situaţii: semnificaţiile heteronome multiple ale simetriei şi asimetriei (dar nu şi a contra-simetriei, a anarhiei) spaţiale (respectiv temporale), discernabilitatea şi indiscernabilitatea dintre dreapta-stînga (sau dintre trecut-viitor): paritatea spaţială sau paritatea temporală); împachetarea compactă (economică, energetic minimală, brahistocronă) a corpurilor regulate: simetria kepleriană a dispunerii boabelor de struguri; semnificaţia magică a unor scheme simple, cu o anumită simetrie interioară (cercul, sfera, elipsa, cicloida, semiluna, leminiscata, ovalele, conicele, tripodul, spirale mirabilis, tendinţa spiralei în natură, adică principiul philotaxis; justificarea fizică a unor simetrii din biosferă: simetriile inelelor la arbori, fagurele, bioformele sferice, circulare, bilaterale, hexagonale etc.; existenţa unor configuraţii dinamice stabile prin care se asigură mişcarea astrelor; simetriile universurilor reprezentative, adică automorfismele acestor structuri „geometrice" etc.

Prospectarea obiectelor pe care le recunoaştem ca fiind produsul (deliberat) a unor demersuri estetice degajează prezenţa (latentă sau extravertită) simetriei (care deci devine un concept cu potenţe estetice remarcabile). Cercetarea ştiinţifică (rece) a esenţei (materiale : fizice — nefizice, obiective, participative) a simetriei în artă (parte a ştiinţei esteticii), deşi nu este un demers propriu-zis estetic („fierbinte": el angajează matematica, fizica teoretică etc.) se pătrunde prin reflexie, de toate inferenţele care însoţesc prezenţa frumosului. Am putea menţiona în acest sens : teoria matematică (grupală) a simetriilor plană (ornamentală) şi spaţială (cristalografică), adică demonstrarea (şi identificarea) existenţei unui număr finit de configuraţii invariante la rotaţii („grupul lui Leonardo", sistemele cristalografice) sau justificarea logică a posibilităţii, respectiv a imposibilităţii de acoperire a unor suprafeţe cu anumite unităţi (celule) ornamentale (imposibilitatea principială de folosire a pentagonului în ornamentaţie, fapt descoperit empiric, prin eşecuri, de făuritorii de arabescuri; deci „servitutea geometrică" a numărului 5, atît de important în computaţii). Şi la fel constatările făcute la examinarea celor mai simple figuri obţinute prin încatenarea unor segmente egale: simetria exterioară şi cea latentă (simetria geometrică şi cea algebrică; condiţia gaussiană de constructibilitate cu rigla şi compasul a poligoanelor regulate), prezenţa numerelor iraţionale în actul măsurării (act comparativ primar, incomensurabilitate), reţelele individualizate prin invarianţa faţă de rotaţii (rectangulară, romboidală), demonstrarea existenţei unui număr finit de poliedre regulate (şi identificarea lor morfologică) : corpurile lui Platon, metasemnificaţiile lor astronomice atribuite de Kepler în al său *Misterium cosmographicum.* Menţionăm încă numerele de aur, secţiunile frumuseţii statuare canonizate.

Dar dacă simetriile naturii exercită o adevărată atracţie (pătrunsă nu numai de emanaţia rece a ordinei dar şi de un fior estetic) asupra savantului, luxurianţa, haosul cosmic, dezordinea atomistă sau tumultul energiilor descătuşate (frecvente în spectacolul naturii) îl captivează în egală măsură (căci ele subtextează de fapt o legitate statistică, formă a unei altfel de ordini: teoriile cinetice, fluctuaţiile, turbulenţa, dezechilibrul, geneza stelelor, teoria stărilor materiei etc.).

În procesul de teoretizare gînditorul (şi chiar cel care învaţă şi transmite) trebuie uneori să facă faţă la adevărate probe de virtuozitate calculatorie, probe în care este, desigur, angajată şi o anumită capacitate estetică. În numitul proces se ivesc cazuri în care se ajunge la rezultate complet noi (sau la unele propoziţii importante) care aşa cum se constată, aprioric sau mai rar aposterioric, pot fi stabilite şi pe alte căi mai greoaie, mai apropiate de experimentul frust, mai puţin dense din punct de vedere principial, sau, dimpotrivă, pe căi mai aproape de ideea directoare (şi în formulări prea ermetice) ambele circumstanţe fiind lipsite de o prezentare elegantă, depliată, a tuturor aspectelor formei şi conţinutului. Raţionalizarea aposteriorică a descoperirii implică incontestabil şi substanţial prezenţe estetice. Savantul întrevede pentru rezultatul său o interpretare a cărei înțelegere el o dorește a fi cît mai general umană, cum, totodată, el dorește ca rezultatul să conțină (și deci să transmită) o semnificație cît mai transcendentă. Omul de știință (atît inițial cît și final), încearcă o stare de spirit nu excesiv de mult depărtată de cea pe care o resimte artistul cînd acesta își întrevede opera pe care apoi o „eliberează din piatră", înlăturînd tot ce este prisositor, sau cînd își contemplă propria-i realizare. Și în știință (teorie) nu odată rezultatul final este văzut integral: savantul „simte", el „ghicește" întrucîtva unde trebuie să ajungă; restul procesului pe care-l are de efectuat constă din tatonare, prelucrare, administrare, aranjare și, în final, logizare și exprimare cît mai clară și cît mai frumoasă. Criteriul adevărului, logica (conjugată cu intuiția sa) îl conduc pe savantul care este stăpînit de emoții estetice (deci mai puțin lucid), ajutîndu-l să se dezbare de desuet, de acel gen de emotivitate care „strică ochii și încețoșează obiectivul microscopului".

O atare prezență valorică de vibrație estetică îi sporește savantului curajul de care are absolută nevoie nu numai ca să poată întreprinde atacarea problemei, dar și ca să poată accepta și unele idei „nefizice" (sau idei de care el însuși nu este încă pe deplin sigur). În aceste situații el încearcă uneori o stare specială corespunzătoare celei de audiție a unei muzici rare abia șoptite, sau celei de întrevedere a unor efluvii din culori neobișnuite.

Există un proces de desăvîrșire estetică și a teoriei, ale cărei cariatide sînt deja aflate, înălțate și stabilizate. Fără a depăși frontierele principiale deja trasate, se caută cu consecvență și inovație demonstrații frumoase, se imaginează variante cît mai elegante, care uneori pot reprezenta veritabile alternative metodologice care deopotrivă raționalizează și estetizează problema, degajînd anumite echivalențe, subliniind anumite priorități conceptuale și conexiuni subtile prezente în însuși contextul aceleiași teorii în care astfel se descoperă noi structuri (subsidiare sau de imanență).

Principiul simplității, care este adesea ilustrat de natură (și tocmai de aceea el acționează și în nuclearitatea artei conducînd la forme durabile și profunde) intervine și în actul de clarificare și construcție teoretică, favorizînd euristic în primul stadiu anumite opțiuni (preliminare), iar în cel de al doilea stilizînd arhitectonica.

Teoriei științifice îi este proprie tendința de a-și construi limbajul său; astfel fizica teoretică își elaborează modalitățile sale proprii de calcul, de formalizare: obiecte identificate, spații reprezentative, ierarhii propoziționale (axiome, definiții, leme, teoreme, operatori, grupuri etc.). Instituirea unui limbaj particular, implică desigur o anume limitare și un anume risc, pericolul manierismului, al depășirii frontierei fragile dintre pertinență și abuz fiind și el posibil.

În știința teoretică nu există (cu excepția unui anume gen de „dandysm"), dorința de a fi ermetic, de a cultiva absconsitatea ca scop în sine, ci, dimpotrivă, tendința de a fi cît mai clar și mai expresiv (mereu însă în acord cu natura), ceea ce, desigur, nu poate evita complet situațiile „teribiliste". Pe de altă parte, la rîndul ei și arta (autentică) se vrea clară (comunicabilă), ceea ce nu înseamnă de loc strivirea misterului, a farmecului, a mitologicului, printr-o permanentă explicitare, printr-un inflexibil discurs cartezian, întrucît elementul (germenul) de inefabil există în mod firesc în toate conflictele sufletești (autentice) și deci nu mai trebuie ostentat. Teoriei îi este de asemenea proprie în cel mai înalt grad tendința de unificare, de încadrare în ansamble armonioase (ceea ce constituie și o tendință a artei, unde însă procesul stă, primordial, sub semnul imperativului armoniei iar nu sub cel al noncontradicției logice și congruenței cu faptele). În această operă de edificare se folosesc „materiale deja fabricate'' (matrici, tensori, geometrii abstracte ; și o adevărată terminologie), ceea ce evident, este uzual și în practica făuritorului de artă.

Trecerea în revistă a teoriilor fizicii (mai ales cînd ele sînt prezentate într-o stilizare desăvîrșită), arată că în alcătuirea unora dintre ele predomină „ceva'' (pe care l-am putea asemui cu o tentă), care justifică o anume apropiere de clasicism, sau chiar de romantism, de baroc, de expresionism sau de abstracționism (apropieri care trebuiesc făcute fără ca prin asta să se cultive cîtuși de puțin idolatria cuvintelor și obligativitatea comparațiilor).

Teoriile clasice au ceva din perfecțiunea unor amfore antice care însă nu pot cuprinde tot cerul, iar noile sinteze ale fizicii nu mai conferă același sentiment de liniște, de regăsire, de evidență. Dar o atare neliniște străbate și multe din realizările artei moderne.

Așa cum există o atracție spre rimele rare, spre „stilul mallarméan'', spre acceptarea unei potențări estetice speciale a unor anumite cuvinte, sunete, culori, podoabe sau a unor anumite materiale de construcție, fizicianul (fără a cădea neapărat într-o resurecție mistică pitagoreică a numerelor) este tentat uneori să acorde la primul abord o semnificație deosebită unora dintre relațiile sale. El săvîrșește un act de favorizare a cărui amploare depășește considerabil pe cea a unui proces rece, pur intelectual (curbura spațiului și ecuațiile neliniare ale gravitației, teorema lui Pitagora și implicațiile ei în geometriile neeuclidiene etc.).

În teoria fizică se încearcă construcții arhitectonice ample, armonioase, zidite pe baze solide, cu ancorări în experiență ca și în filozofie, care privite atît dinlăuntru cît și dinafară impresionează printr-o frumusețe a lor. Formele abstracte, cuprinzătoare, veritabile dale ale minții, joacă un rol prevalent în arhitectonica fizicii teoretice moderne (geometrizarea teoriilor, „spațiile'' : euclidian, cel intuit de Lobacevski și Bolyai, cel riemanian, spațiul fazelor, cel hilbertian cu o infinitate de dimensiuni, cel conform sau afin, fibrele, laticele etc., spații pe care le elaborează matematica atît ca scop în sine cît și pentru a servi drept mulaje, drept cadre-matcă ale fenomenalității).

Teoretizarea necesită o ingeniozitate fără de care delicata însăilare a schemelor nu ar fi cu putință, ceea ce nu inadecvează o comparare cu marmoreenele falduri ale unei statui, cu succedările de plane ale unui tablou, cu volumele unei construcții sau cu fluidele motive simfonice.

În aventura fizicii se află momente nodale în care savantul face adevărate volte mintale pline de îndrăzneală și de frumusețe (spre exemplu atunci cînd spre a explica unele comportări curioase ale micro-obiectelor el suspendă pur și simplu aplicarea fizicii clasice inițial indiscutabile, acceptînd modalități de comportare cu totul diferite: ipoteza salturilor de pe orbite). Asemenea evoluții ale minții nu constituie numai acrobații ale științei (văzute printr-o prismă estetizantă de către un spectator), ci și o dovadă grăitoare că frumusețea este intricată procesului de cunoaștere și de teoretizare (fără ca totuși acesta să-i fie axul teleologic).

Aplicarea unor metode matematice, iniţial abstracte, este prin ea însăşi un prilej de delectare artistică, tocmai pentru că forme diverse (avînd o existenţă incontestabilă) încap în veritabile arhetipuri, care devin, oarecum, analoage unor ,,matrici stilistice''. (Astfel ecuaţiile fizicii matematice de un anumit tip descriu fenomene de diferite naturi, rezolvarea acestora făcîndu-se pe baza particularizării unor condiţii, iar grupurile descoperite de Galois se aplică la ordonarea regularităţilor unor sisteme algebrice care pot fi alcătuite din obiecte de naturi foarte diferite ; diagramele Fynmann ,,codifică'' o diversitate de procese).

Un element de frumuseţe îl stîrneşte şi regularizarea teoriilor, încadrarea lor în canoane, care, spre deosebire de artă (unde produc în cele din urmă o rigiditate academică), dau în ştiinţă un plus de consistenţă. Stringenţa logică le întregeşte cu o frumuseţe arhitecturalizată (astfel axiomatizarea hilbertiană se referă mai ales la delimitarea geometriei euclidiene şi mai puţin la calcul, dar are o frumuseţe a sa ; la fel şi axiomatizările termodinamicii sau ale mecanicii cuantice făcute de Caratheodory sau de J. von Neumann).

Precipitarea gîndirii pe itinerarii contradictorii, ivirea unor crize latente, preludiind apariţia unor veritabile situaţii antinomice, scoate la iveală şi un element estetic straniu, deoarece mintea este puternic încercată şi ieşirea din impas presupune un salt, adică o transfiguraţie din care nu poate lipsi elementul intrinsec de frumuseţe. O asemenea tensiune umană, complexă, a fost prezentă la rezolvarea ,,catastrofei ultraviolete'' prin descoperirea, acceptarea şi testarea ideii că ,,natura face totuşi salturi'' . De asemenea la rezolvarea ,,catastrofei căderii pe nucleu'' în modelul ,,atomului planetar'' care impune convingerea că analogia atom este un loc comun care trebuie înlocuită cu ideea neintuitivă a saltului electronilor pe orbite. Menţionăm în aceeaşi serie şi ,,catastrofa infraroşie'' din electrodinamica cuantică sau, mai cuprinzător, prezenţa divergenţelor în matricea de interacţie (infinităţi matematice eliminate prin originala idee a ,,renormării'', adică prin supoziţia că părţile infinite care apar de fapt sînt incluse în însăşi valoarea masei, respectiv a sarcinii microparticulei, fiind astfel pur şi simplu ,,absorbite'' în datele experienţei). Desigur, lista nu este de loc exhaustivă.

Frumuseţea organică a matematicii (care este altceva decît o ştiinţă, fiind un ,,*principius rector*'' al teoretizării) este deja în epoca noastră o constatare curentă atît celor care o privesc dinafară cît şi celor care o examinează dinlăuntrul ei. Nu este o simplă iluzionare a crede că un public tot mai răspîndit va citi în viitor o carte de matematici sau de fizică-matematică cu un fior şi cu o euforie asemănătoare celor încercate de unii matematicieni sau fizicieni teoreticieni, cînd citesc o carte de poezii sau contemplă o statuie frumoasă.

Deoarece armonizările teoriilor nu se fac sub semnul frumosului, exprimările, formulele, operaţionalizările, pot fi numai într-un anumit sens perfecte şi prelucrate. Nu este însă complet anulată o anumită ,,cizelare'' a teoriei (a argumentării), măiestrie care se exercită consecvent sub semnul necontradicţiei logice (deşi întregul proces nu poate fi lipsit de certe elemente estetice). Frumosul ,,adevărat'' (reflectînd natura obiectivă) este desigur o subspecie (destul de limitată) a frumuseţii ca atare (reflectînd natura subiectivă, umană), dar la rîndul ei nici acesta nu constituie singura nuanță de frumos prezentă în actul științific. Și tocmai în această paralelă, mai mult ca oriunde, nu ne este îngăduit a uita că în orice specie de frumos există și o componentă de adevăr. Fără a amesteca strictele planuri axiologice care configurează multilateralitatea umană, putem afirma că deplina cuprindere și creație efectuată în oricare din aceste planuri, este luminată de franje iradiate de pe celelalte suprafețe ale constelației.

Un element de frumusețe este resimțit odată cu constatarea că dreapta (categorie geometrică a artelor care operează cu figuri), sunetul, sau culoarea (sau alte asemenea ,,monade'') ascund o profunzime de implicații fizice. Actul de intelecție al structurii fenomenale a elementelor cu care operează artistul (deși uneori important în practică) contribuie în sine prea puțin la emoția estetică pe care o provoacă opera ca unitate realizată integral, căci artistul folosește (uneori complect inconștient) aceste fenomenalități sub imperativul misiunii sale ,,insuflîndu-le'' o semnificație care nu intră sub specia receptării științifice (propagarea rectilinie a razelor, curbarea gravitațională a luminii, abaterea difracțională de la liniaritate, natura ondulatorie a culorilor, lungimea de undă ca element fizic al culorii, superpoziția undelor, tensiunile fizice care întrețin elasticitatea sau plasticitatea materialelor, regularitățile octavelor, a ritmurilor etc.). Pătrunderea științifică în elementele materiale cu care clădește artistul se însoțește însă nu numai cu acel tremens de curiozitate (care stă la originea însăși a științei) dar și cu o înfiorare care este iscată doar de autentica frumusețe (poetica matematică, calculele structurilor arhitecturale, teoria culorilor, schemelor cibernetice ale gîndirii, analogiile dintre holografie și calitățile memoriei etc. etc.).

Un anumit element de mister cvasi-artistic există inițial în jurul formulelor înainte ca acestea să-și dezvăluie întreaga lor bogăție de sensuri. Ulterior acest mister se rezolvă într-un fel de farmec care continuă să conțină un element straniu de inefabil : acesta însă provine acum din conturarea profundului înțeles al relațiilor și al afirmațiilor care statuează granița dintre cunoscut și necunoscut, zonă de intersecție în care prezența valorilor estetice este cu precădere densă.

Faptul că în fizica teoretică se cultivă chiar și o terminologie care șochează (colaps gravitațional, anihilare și creație de particule, defect de masă, ergodicitate, entropie, negentropie, stranietate, cîmp de ,,creație'', ,,raza'' și ,,vîrsta'' universului etc. etc.) are între alte motivații (de intuitivitate, de propicitate semantică, de comoditate semiotică) și resimțirea unei stări hedoniste (a actului de cunoaștere), plăcere complexă în care nu pot lipsi nuanțele estetice. Elementele caracteristice ale jocului (proprii lui *homo ludens* și prezent în punctele nodale ale traiectului artistic), nu dispar în întregime nici în acel demers (și întocmire) care este teoretizarea înaltă.

Răspîndiri estetice se află și în procesul (evident motivat din punctul de vedere gnoseologic) al racordării dintre diferitele teorii, proces în care se subliniază totodată și dezacordurile și se creează teoriile de frontieră (magnetohidrodinamică, principiul de corespondență dintre mecanica newtoniană și cea einsteiniană, respectiv cea cuantică etc.). Această racordare se însoțește cu un sentiment de stabilitate, de quietudine, (deși nu paradisiacă), care nu poate fi lipsit și de o anume reconfortare estetică.

Un element de frumusețe urmărește și realizarea oricărei experiențe științifice. Estetica experienței este de fapt mai bogată decît cea inclusă în îngrijita asamblare a aparatelor, în manipularea lor sigură și în acuratețea determinărilor, căci experiențele de seamă sînt înainte de orice ,,mintale" : ele sînt prefațate de un act teoretic și în această calitate au ceva comparabil cu ideea unui poem simfonic, a unui tablou, sau a unei statui.

Teoria științifică se cere nu numai creată, dar și înțeleasă, învățată, comunicată și în acest proces este excitat întreg diapazonul psihologiei umane. Cîte din expunerile profesorilor de distincție nu se încheie cu o exclamație (involuntară) în fața tablei ,,ce frumoasă formulă!" (sau : ,,ce seducătoare ipoteză!"). Prezența valorilor estetice ușurează întrucîtva trecerea peste bariera de inaccesibilitate ; ea facilitează considerabil procesul de învățare, făcînd totodată mai ușor suportabilă opțiunea specializării prin inocularea unui ,,ser" cu virtuți întregitoare.

Specializarea este un semn al științei ca și teoretizarea, care, într-un anume fel, se opune primei tocmai prin aceea că oferă unificări de ansamblu edificînd sisteme care subsumează o diversitate remarcabilă de detalii care astfel se pot stăpîni și aplica cu folos de către specialist. Teoria, ca și arta, chiar cînd se inspiră deliberat din realitate, nu înseamnă o fotografiere a acesteia ci ne dă un sentiment de generalitate, de organizare, pregătind starea de filozofare a conștiinței.

Prezența esteticului în teoretizarea științei este mai bogată decît cea relevată de existența metaforelor de care se face uz (și care nu au numai calitățile unor scintilații ale humorului sau ale unor plasticități didactice, dar și calități euristice). Întradevăr este propriu fizicienilor de a-și intuitiviza concluziile prin metafore, butade, analogii, plăsmuiri, sau alte corespondențe cu elementele limbajului estetic, obținînd prin utilizarea lor nu numai un spor de accesibilitate , ci de fapt și o altfel de rigoare, căci numai așa se poate descrie mai bogat fondul de date concentrat în formule și în enunțuri. Fără această înveșmîntare metaforică, fără această aură estetică, rezultatele științifice (,,aride") ar fi private de ceea ce de fapt le aparține ; altminteri ele sînt sărăcite de un anume ,,ce", ,,viu", care nu este nicidecum superfluu, ci există acolo chiar și cînd se evită categoric folosirea unei redări cu mijloace artistice.

Unitatea și complexitatea interiorității umane, a intenționalităților sale, a limbajului folosit de *homo loquens* devenit tot mai mult *homo significans* este subliniată odată în plus de întrepătrunderea incandescențelor esteticului în zonele siderale ale științificului ca și de procesul invers pe care nu l-am analizat aici : metode matematice în teatru (thalia matematica), studiul formelor geometrice regulate posibile și a modificării acestora fără alterarea simetriei principale, estetica matematică etc.

Existența în regim de reciprocitate a acestor întrepătrunderi valorice în dialectica științei, respectiv a artei, legitimează (fără să confunde și fără să mediteze simplist) adecvarea în ambele activități umane atît a limbajului poetic cît și a celui științific. Participarea (diferențiată) a celor două limbaje în demersurile de mare verticalitate ale omului nu numai că nu estompează (subliniind esența proximității) diferența dintre ele, dar o face și mai pregnantă. (Limbajul poetic : imaginativ, metaforic, personal, deci în acest sens cu sinonimie practic infinită etc.; limbajul științific: conceptual, discursiv, apersonal, univoc, deci, în acest sens, cu sinonimie practic nulă ; etc.).

Distincțiile dintre cele două limbaje rămînînd pregnante, știința face programatic din structura logică a limbii baza gîndirii sale, recunoscînd însă că în chiar demersul său nu poate (și nu trebuie) să neglijeze celelalte particularități (potențialități) ale limbii.

Mesajul general al teoretizării științei (cuprinzînd deci și denotațiile și conotațiile estetice), constă în contribuția adusă la dobîndirea unei viziuni cosmice, în cadrul căreia poziția omului poate fi oricînd revizuită, dobîndind astfel un spor de autenticitate, de temeinicie (adițiune, perfectibilitate, evoluție).

Aceste notații cu caracter impresionist (care, desigur, pot continua), acreditează, credem, concluzia că valențele esteticului sînt efectiv prezente pe toată întinderea actului științific ; ele nu vor lipsi, ci dimpotrivă se vor amplifica în momentul teoretic. Inferențele esteticului intervin în orientare, descoperire, prelucrare ; ele sînt prezente în neliniștea premergătoare, în bucuria finală (stăpînită sau debordantă) ; le simțim cum palpită în efervescența creației sau cum își află loc în ordonare, în aplicare, în transmitere, în învățare, în experimentare. Aceste întrepătrunderi estetice contribuie la verificare, la optimizare, la critică ; ele dau un caracter complex perfectării procesului de revizuire, de renunțare critică sau de reluare ascendentă a unor problematici concrete ; ele se insinuează în procesul de clasicizare, de istorizare.

Prezența deplin încetățenită a acestor valori într-un domeniu care nu este de loc cel al esențialei lor finalizări, evidențiază elocvent plenaritatea condiției umane.

DISCUŢII

NECESITATEA UNEI TEORII MARXISTE A REGIMURILOR POLITICE

DE

C. CUCIUC

,,Regimul politic'' este una dintre noţiunile cele mai frecvent utilizate în multe discipline sociale, deşi se pare că este încă destul de neclară. V.I. Razin, de pildă, constată, cu îndreptăţire, că ,,forma de stat şi regimul politic sînt deosebit de confuze în literatura burgheză''[1]. Neclarităţi în utilizarea acestui termen putem observa însă şi în literatura marxistă. Preocupată mai ales cu cercetarea problemelor de fond ale construirii societăţii socialiste, politologia din ţările socialiste s-a ocupat pe larg de regimurile concrete, lăsînd pentru mai tîrziu elaborarea unei teorii a regimurilor politice. În acelaşi timp, teoreticienii burghezi, pe baza unei îndelungate tradiţii în discutarea acestei teme, deşi s-au preocupat de elaborarea unei teorii şi a unei tipologii a regimurilor politice, n-au reuşit să facă prea multă lumină în acest mare capitol al teoriei şi sociologiei politice. Georges Burdeau, în voluminosul său *Traité de science politique* recunoaşte că în ,,terminologia curentă încă se confundă forma de stat cu regimul politic''[2]. Dar, regimul politic este confundat uneori nu numai cu ,,forma de stat'' ci chiar cu guvernarea. Dicţionarul *Larousse du XX-ème siècle* defineşte regimul ca fiind ,,modul de a guverna un stat; forma de guvernămînt''. Confuzia cu guvernămîntul este cultivată încă din antichitate. Aristotel încerca să precizeze că guvernarea este ,,o oarecare organizare impusă tuturor membrilor statului''[3], iar ,,guvernămîntul este însăşi constituţiunea''[4]. Confuzia cu guvernămîntul, întreţinută probabil şi de etimologia latină a cuvîntului (regimen-guvernămînt, constitu-

---

[1] V.I. Razin, *Politiceskaia organizaţia obcestva*, Moscova, M.G.U., 1967, p. 93.

[2] Georges Burdeau, *Traité de science politique*, tome II, l'*Etat*, R. Pichon et R. Durand — Auzias, Paris, 1967, p. 34.

[3] Aristotel, *Politica*, Bucureşti, Edit. Casa Şcoalelor, 1925, p. 95.

[4] *Idem*, p. 107.

Rev. filoz., 20, *12*, p. 1411–1416, Bucureşti, 1973.

ţie), apare în zilele noastre mai ales în tipologiile juridice ale regimurilor politice. Duverger, de pildă, în cursul său de drept constituţional discută ,,regimurile politice", motivînd că ,,termenul de drept constituţional este legat foarte intim de apariţia regimurilor liberale şi de mişcarea politică născută din Revoluţia franceză" [5].

Empiric se poate observa în discutarea regimurilor politice o deosebire destul de net conturată între politologia anglo-americană şi cea din Europa vestică. Primii au fărîmiţat mai întîi pragmatic problemele legate de structura şi forma statului în teorii şi discipline referitoare la administraţie, ştiinţa guvernării, teoriile asupra federalismului ş.a. Ulterior, de prin 1953, împotriva ,,factualismului" [6], politologia, mai ales acea americană, încearcă o remontare a tuturor aspectelor de pe poziţia teoriei sistemelor şi a funcţionalismului. Deşi, se pare, de mare perspectivă în politologie, teoria sistemelor n-a reuşit încă să precizeze relaţia dintre sisteme şi regimuri politice. Încercarea pe care o face, spre exemplu, Robert Dahl în *Modern Political Analysis* de a deosebi sistemele de regimuri după trei criterii şi de a realiza pe această bază o tipologie a sistemelor politice[7], poate oferi unele sugestii practice dar este departe de a rezista la o atentă interogare ştiinţifică. Uneori regimul politic este confundat cu însuşi sistemul, alteori este considerat o componentă a acestuia. Astfel, spre exemplu, Bottomore, atunci cînd tipologizează sistemele politice nu ezită să le confunde cu regimurile [8], iar Eisenstadt în ultimul tip de sisteme politice din clasificarea sa (1. sisteme politice primitive ; 2. imperii patrimoniale ; 3. imperii nomade sau prin cucerire ; 4. state cetăţi ; 5. sisteme feudale ; 6. imperii birocratice centralizate ; 7. societăţi moderne de tipuri diferite) include deopotrivă regimuri şi sisteme politice, precum şi situaţii sociale care se pare că nu pot fi cuprinse între ele : democraţia, autocraţia, totalitarismul, ,,subdezvoltarea" [9]. Eduard Shils încearcă o tipologizare a sistemelor de modernizare a noilor state, dar sistemele discutate de el sînt regimuri (cu unele excepţii): democraţia politică, democraţia tutelată, oligarhia modernizatoare, oligarhia tradiţională, oligarhia totalitară. Chiar comentatorii cînd vorbesc de tipologizarea sistemelor nu ezită să folosească fără discernămînt termenii de sistem şi regim [10]. Utilizarea simultană a noţiunilor de regim şi sistem politic nu reprezintă în sine o confuzie, dar în măsura în care nu se face distincţie între ele, substituindu-le reciproc, se ajunge la confuzii de conţinut.

David Easton a încercat să le deosebească mai ales formal, prin sferă. El consideră regimul o componentă a sistemului politic, alături de

---

[5] M. Duverger, *Droit constitutionnel et institutions politiques*, PUF, 1959, p. 2.

[6] Este semnificativă poziţia lui D. Easton din *The Political System* Alfred A. Knopf, New York, 1953 ; de asemenea a lui Roy Macridis şi G. Almond în problemele comparativismului politic şi tipologiei sistemelor.

[7] Vezi şi Morton R. Davies şi Vaughan Lewis *Models of Political Systems*, London, MacMillan Press Ltd. 1971, p. 135 şi urm.

[8] T.B. Bottomore, *Sociology A Guide to Problems and Literature*, London, Unwin University Book, 1964, p. 148 şi urm.

[9] S.N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires*, London, Ltd. Free Press of Glencoe, 1963, p. 10–11.

[10] H.V. Wiseman în *Political System: Some Sociological Aproaches*, Fr. A. Praeger, New York, 1967, afirmă că sistemul ,,Political Democracy" a lui Shils este un ,.regim" (p. 72).

„autorităţi" şi de „comunitatea politică"[11]. Dar, cu aceasta problema n-a fost încă rezolvată. Un exemplu este încercarea pe care o face Georges Lavau[12] de a utiliza modelul de sistem politic al lui Easton pentru a analiza Partidul Comunist Francez. A. Percheron a criticat această încercare printre altele şi pentru poziţia neclară pe care o are regimul în sistem. Deşi componentă a acestuia, regimul nu apare nicăieri în reprezentarea grafică a sistemului. A. Percheron[13] sugera suspendarea limitelor sistemului, ceea ce însemna , de fapt, o contestare a însuşi modelului de sistem, aşa cum îl concepe Easton.

În ţările din Europa vestică, mai ales în Franţa, se observă şi o preocupare în legătură cu noua teorie a sistemelor[14], dar este continuat mai ales vechiul spirit al tipologizărilor juridice a regimurilor politice. Nici aici, însă, voluminoasele tratate de ştiinţă sau sociologie politică, drept constituţional, teoria instituţiilor şi tehnicii politice n-au adus prea multă claritate în precizarea noţiunii. Transferarea preocupărilor în domeniul tipologizării, mai ales utilizarea inconsecventă a criteriilor şi îmbinarea lor arbitrară sau formală, trădează faptul că se are în vedere nu atît precizarea ştiinţifică a noţiunii, care ar putea contraveni uneori intereselor politice, cît mai ales o asemenea clasificare încît să permită elogierea regimurilor din statele capitaliste, care sînt prezentate ca modele de democraţie, în opoziţie cu regimurile „dictatoriale", „totalitare" din statele socialiste. Acesta este suportul împărţirii pe care o face atît Gaston Bouthoul[15], în : 1) regimuri care acordă libertate cetăţenilor, 2) altele care o refuză, cît şi M. Duverger, în : 1) regimuri de democraţie clasică (de tip britanic, american şi elveţian) şi 2) regimuri de dictatură contemporană[16]. Sau, acelaşi autor, în altă lucrare, în : 1) regimuri unitare (cu partid unic) şi 2) pluraliste (bipartide şi pluripartide)[17], criteriul numărului de partide pentru tipologizarea regimurilor fiind pe larg discutat şi de Raymond Aron[18]. Levis A. Coser vorbeşte la rîndul său de trei modele de societate: liberal, totalitar, autoritar[19]. Chiar simpla menţionare a acestor „clasificări", la care s-ar putea adăuga multe altele, atrage atenţia asupra elasticităţii criteriului. După împrejurări, un regim poate fi trecut într-un grup sau altul, avînd în vedere spre exemplu, inconsecvenţa definirii „libertăţii". Numărul partidelor nu poate fi considerat un criteriu riguros al democratismului unui regim, fapt recunoscut chiar de unii sociologi burghezi. Efortul de tipologizare, departe de a fi obiectiv, ca şi întreaga teorie a regimurilor politice, a devenit astăzi un domeniu de confruntări al intereselor de clasă. Cît privește termenul de „regim politic" utilizarea lui este extrem de largă. Astfel, există regim democratic sau autoritar, regim parlamentar sau prezidențial, pînă la Revoluția franceză fusese „vechiul regim", apoi a fost instituit „noul regim" (bazat pe egalitatea cetățenilor, separarea puterilor, adunare legislativă aleasă ș.a.). În același timp, Engels vorbește de regimul „centralizat", creat de Napoleon după 1798, a cărui forță represivă este preluată ulterior de „fiecare nou regim" [20]. S-au propus chiar invenții terminologice. M. Duverger, spre exemplu, atrage atenția asupra unei noțiuni pe care o consideră „fundamentală" : „regimul de conjunctură", prin care înțelege situația în care instituțiile politice nu mai sînt determinate de structurile dintr-o țară, ci de evenimente „superficiale", „cutare sau cutare eveniment deosebit, cutare sau cutare personaj excepțional [21], cutare sau cutare situație excepțională", care pot juca un rol hotărîtor în formarea sau evoluția evenimentelor politice [22].

---

[11] David Easton, *The Framework of Political Analysis* Englewood Cliffs, M.J. Prentice-Hall, 1965 şi *A Systems Analysis of Political Life*, New York; J. Willey, 1965.

[12] Georges Lavau *A la recherche d'un cadre théorique pour l'étude du Parti Communiste Français* în „Revue Française de Science Politique", nr. 3/1968.

[13] Annick Percheron *A propos de l'application du cadre théorique d'Easton à l'étude du Parti Communiste Français* în „Revue Française de Science Politique", nr. 1/1970.

[14] Spre exemplu, Roger-Gérard Schwartzenberg *Sociologie politique* Edit. Montchrestien, Paris, 1971, include tipologizarea regimurilor în *Istoria tipologiei politice*, pentru contemporaneitate discutînd doar tipologia sistemelor politice.

[15] Gaston Bouthoul, *Sociologie de la politique*, Paris, PUF, 1967.

[16] M. Duverger, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, PUF, 1960.

[17] M. Duverger, *Sociologie politique*, PUF, 1968.

[18] Spre exemplu, în R. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.

[19] In „Political Sociology" ed. by Lewis a Coser, Harper Torchbooks, New York, Evanston and London, 1967.

Lipsa unor studii marxiste sistematice asupra teoriei regimurilor politice atrage după sine neclarități chiar în domeniile intens cercetate de politologii marxiști. Voi menționa doar un exemplu. În manualul încă în circulație de *Materialism istoric* destinat studenților, regimul politic este discutat în paragraful referitor la „formele de stat", fiind definit ca „totalitatea formelor și a metodelor prin care se realizează puterea de stat" [23]. În continuare, vorbindu-se despre „diferitele forme pe care le îmbracă statul burghez", sînt menționate „regimul burghez parlamentar" și „regimul fascist". Într-o altă lucrare se afirmă că „*statul burghez*, generat de orînduirea capitalistă, este componenta principală a regimului politic capitalist" [24]. Statul este considerat deci o „componentă" a regimului politic. Un alt autor afirmă că „ansamblul relațiilor politice, a relațiilor dintre organele (instituțiile) care exprimă interesele diferitelor clase, le conștientizează și le organizează, acționează ca instrumente ale clasei pentru impunerea intereselor ei celorlalte clase ale societății, reprezintă *domeniul politic al societății date* sau *regimul ei politic*" [25]. Iar mai departe se menționează că „regimul politic are sensuri deosebite pentru fiecare dintre grupurile sociale ale societății capitaliste ... în timp ce burghezia domină și reglează prin intermediul regimului politic și în mod deosebit prin puterea de stat, ... pentru clasa muncitoare domeniul politic este terenul prin care ea poate să se impună ca o clasă independentă, să-și promoveze interesele fundamentale, să acționeze în vederea eliberării sale și pentru rezolvarea contradicțiilor capitalismului" [26]. Dacă, așa cum arată

---

[20] Vezi *Introducerea* lui Engels la lucrarea lui Marx, *Războiul civil din Franța* în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 22, București, Edit. politică, 1965 p. 191.

[21] În unele scrieri referitoare la istoria noastră se menționează, spre exemplu, că „regimul politic al domniei lui Mihai Viteazul era acela al unui stat feudal domnesc..." (Florica Lorinț *Din istoria unui imperiu*, Edit. științifică, 1960, p. 201), iar în volumul al II-lea din *Istoria României* (Edit. Academiei R.P.R.,) un paragraf este intitulat : *Masele populare din Moldova și regimul lui Mihai Viteazul* (p. 995).

[22] M. Duverger în *Traité de sociologie*, publicat sub îngrijirea lui G. Gurvitch, Paris, PUF, 1963, vol. II, p. 18.

[23] *Materialism istoric*, București, Edit. politică, 1967, p. 178 și urm.

[24] Olivia Clătici *Puterea de stat în capitalism*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1968, p. 7.

[25] Radu Florian, *Dialectica dezvoltării societății capitaliste*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1969, p. 20.

[26] *Ibidem*, p. 64.

Lenin [27], „statul este o maşină de asuprire a unei clase de către alta, o maşină cu ajutorul căreia o clasă ţine în frîu clasele care-i sînt subordonate", înseamnă că el este un instrument folosit în acest „ansamblu al relaţiilor politice", în cadrul regimului, chiar dacă s-ar susţine că natura sa de „maşină de ... " nu-l situează într-o sferă comparabilă cu „relaţiile". Un exemplu referitor la un regim concret : „sistemul democraţiei burgheze — se afirmă într-o lucrare de acum doi ani — cuprinde totalitatea instituţiilor de stat şi nestatale care ... " [28], făcîndu-se în continuare, precizarea că în secolul al XX-lea „noţiunea de sistem al democraţiei burgheze" a fost lărgită, cuprinzînd „alături de stat, grupele de presiune — întregul ansamblu al organizaţiilor politice, economice şi de altă natură care exercită influenţa asupra vieţii politice a ţării" [29]. Regimul democratic ar cuprinde deci „instituţiile de stat şi nestatale".

Se pare deci că opiniile sînt defavorabile includerii regimului politic printre formele de stat. Totodată, Lenin scria însă în *Statul şi revoluţia* că „democraţia este o formă a statului, una din varietăţile statului" [30]. Statul burghez, spre exemplu, acelaşi ca conţinut, poate îmbrăca fie o formă democratică, o democraţie parlamentară, fie o formă autoritară, nedemocratică, ajungînd pînă la dictatura fascistă. Totodată, însă, unui conţinut, la un moment dat, nu-i poate corespunde decît o singură „formă" de regim : sau democratică sau nedemocratică. În acest sens, democraţia este forma de manifestare a statului, este „şi *ea* un stat" [31]. Dar dacă prin formă înţelegem doar un aspect, una din modalităţile de manifestare a conţinutului, simultană cu altele, înseamnă că putem vorbi în acelaşi timp de coexistenţa mai multor forme. Spre exemplu, un stat este democratic (ca regim) şi republică (ca formă de guvernămînt). Marx însuşi scria că democraţia este *genul* în timp ce monarhia este *specia*, şi anume specia „rea" a democraţiei, deci republica şi democraţia pot coexista. În felul acesta, ilustrînd diferite aspecte ale conţinutului, diferitele forme reprezintă laturi, componente ale statului.

Regimul politic apare, deci, fie ca formă de stat, stat, esenţă a statului, latură a statului, fie invers, statul este considerat ca o componentă, un instrument al regimului politic. Dar aceste afirmaţii sînt contradictorii numai în aparenţă. După părerea noastră, fiecare dintre ele explică corect, dar incomplet, poziţia concretă a regimului politic faţă de stat. Ceea ce nu se precizează, însă, este „statul" la care se referă regimul. În societatea modernă statul politic este confundat în mare parte cu statul „material". Aceasta deoarece statul există numai ca expresie a diviziunii interne a societăţii în clase. Regimul politic este o formă a statului „material" aşa cum este şi statul politic. Esenţa statului politic şi a regimului se află însă în structura socială. În măsura în care statul politic şi regimul se identifică în modul specific politic de a exprima această structură, democraţia (regimul) „este un stat" şi astfel era spre exemplu democraţia antică sau democrația feudală, ultima caracterizată de Marx ca „democrație a *nelibertății*" [32]. Apreciind afirmația lui Hegel că „statul politic este orînduirea politică", Marx [33] făcea distincție între statul „material" sau „real" și statul „politic" (orînduirea de stat, politică). Orînduirea de stat se formează foarte tîrziu în viața popoarelor. În antichitate avem de-a face cu state „reale". „În monarhia, democrația, aristocrația nemijlocită — scria Marx — nu există încă nici o orînduire politică distinctă de statul real, material sau de restul conținutului vieții poporului. Statul politic încă nu apare ca *forma* statului material" [34]. Numai valorificînd cu grijă distincțiile pe care marxismul le operează în fenomenul politic putem ajunge la o înțelegere corectă a poziției regimului politic în raport cu statul, politicul, dictatura, existența socială. Aceste distincții pe care le face Marx în *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului* nu reprezintă niște „reminiscențe" hegeliene. Engels vorbește în mai multe lucrări despre „statul politic", „statul ca stat", iar Lenin preluînd aceste expresii comentează noțiunea de „stat nepolitic"[35]. Referindu-se la expresia „statul ca stat", — cu totul ignorată de unii, după cum scrie Lenin, fiind considerată un fel de „slăbiciune hegeliană" a lui Engels, — Lenin nota că „de fapt, în aceste cuvinte este exprimată pe scurt experiența uneia din cele mai mari revoluții proletare, experiența Comunei din Paris din 1871" [36]. Lenin atrăgea atenția asupra necesității precizării unor asemenea concepte chiar fără să fi cunoscut lucrarea lui Marx, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, (rămasă multă vreme în manuscris și publicată abia în 1927, după moartea lui Lenin) în care acesta definea democrația ca „*enigma* rezolvată a tuturor formelor de orînduire de stat" [37]. Marx nu numai că precizează raportul dintre democrație și monarhie, între stat și formele lui, dar, mai mult, prezintă dezvoltarea și evoluția acestor raporturi în procesul formării organizării și orînduirii politice, pînă la statul birocratic modern. „Abstracția *statului politic* este un produs modern, — scria el — abia acum *apare statul ca atare* abstract" [38].

---

[27] V.I. Lenin *Opere complete*, vol. 39, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 76—77.

[28] L. Lörinz, *Democraţia burgheză — orientări contemporane*, Bucureşti, Edit. Academiei R.S.R., 1970, p. 85.

[29] *Ibidem*, p. 25.

[30] *Ibidem*, p.99.

[31] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 33, Bucureşti, Edit. politică, 1964 p. 18—19.

Noțiunea de regim politic și-a modificat în decursul istoriei conținutul și poziția în ansamblul feomenului politic. În anumite perioade istorice se confundă real cu guvernarea sau cu statul „material", parțial chiar cu statul politic. Alteori se detașează de ele.

Cercetarea teoriei generale a regimurilor politice se impune deci ca o necesitate și în politologia noastră. Întîrzierea acestei preocupări lasă cîmp deschis confuziilor în numeroase probleme social-politice legate de problemele democrației și ale construirii socialismului. Conceptul de regim politic, prin domeniul vast al politicului pe care îl antrenează în discuție, ar lărgi suportul științific al dezvoltării teoriei politice marxiste. Marxismul oferă pentru aceasta nenumărate sugestii. Din păcate, însă unele dintre conceptele politice ale clasicilor marxismului au rămas încă „nedescoperite".

---

[32] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, București, Edit. politică, 1957, p. 259

[33] *Ibidem*, p. 258.

[34] *Ibidem*, p. 259.

[35] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 33, București, Edit. politică, 1964, p. 62.

[36] *Idem*, p. 17–18.

[37] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, 1957, București, Edit. politică, p. 253.

[38] *Idem*, p. 258–259.

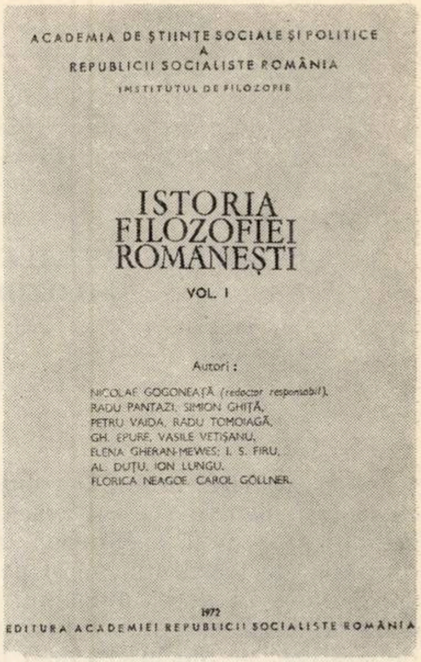
OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

VOL. I

BUCUREŞTI, EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA,
1972, 651 p.



ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
INSTITUTUL DE FILOZOFIE

ISTORIA
FILOZOFIEI
ROMÂNEŞTI

VOL. I

Autori:

NICOLAE GOGONEAŢĂ (*redactor responsabil*),
RADU PANTAZI, SIMION GHIŢĂ,
PETRU VAIDA, RADU TOMOIAGĂ,
GH. EPURE, VASILE VETIŞANU,
ELENA GHERAN-MEWES; I. S. FIRU,
AL. DUŢU, ION LUNGU,
FLORICA NEAGOE, CAROL GÖLLNER.

1972
EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

Participă:

AL. BOBOC, GH. CAZAN,
ION ILIESCU

Nota Redacţiei. Elaborat de colectivul de istorie a filozofiei româneşti din Institutul de filozofie, cu participarea şi a unor colaboratori externi, volumul I al tratatului de ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI (conceput în trei volume), constituie o lucrare de sinteză la baza căreia au stat rezultatele unei munci de cercetare ştiinţifică desfăşurată programatic timp de aproape douăzeci de ani (culegeri de studii, ediţii de texte filozofice, reeditări ale principalelor opere filozofice aparţinînd gînditorilor reprezentativi, dezbateri în presa de specialitate etc). Prin caracterul său general, tratatul se înscrie alături de lucrările similare de sinteză istorică apărute în anii regimului nostru socialist sub egida celorlalte institute academice din ţara noastră (istorie, limbă, literatură, artă etc.), lucrări menite să realizeze sarcina majoră de valorificare a moştenirii noastre culturale în lumina teoriei şi metodologiei ştiinţifice marxiste.

ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI, vol. I, este o sinteză a dezvoltării gîndirii filozofice româneşti din secolul al XV-lea pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea.

Începînd cu numărul de faţă, redacţia revistei deschide, cu un prim grupaj de opinii, seria dezbaterilor şi analizelor consacrate acestui prim volum al tratatului consacrat gîndirii filozofice româneşti din trecut. Invităm specialiştii în domeniu şi pe toţi cei preocupaţi de valorificarea ştiinţifică marxistă a patrimoniului gîndirii filozofice din ţara noastră să-şi aducă contribuţia în această dezbatere.

Rev. filoz., **20**, *12*, p. 1417–14[illegible], Bucureşti, 1973

PROBLEME ACTUALE ALE VALORIFICĂRII GÎNDIRII FILOZOFICE ROMÂNEŞTI

DE

AL. BOBOC

1. Apariţia primului volum al unui tratat de *Istoria filozofiei româneşti*, are, pentru stadiul actual al culturii noastre socialiste, nu numai semnificaţia unui eveniment în planul valorificării creaţiilor teoretice durabile ale trecutului, ci şi pe aceea a unei maturizări a cercetării de specialitate în acest domeniu. Străduindu-se să ne înfăţişeze o istorie contemporană a gîndirii filozofice româneşti, autorii au căutat să se debaraseze, pe alocuri în mod hotărît şi elegant totodată, de rămăşiţele unei viziuni metodologice structural viciată de schematism şi de un demers teoretic postcritic destul de nihilist, vizibil altădată îndeosebi în aprecierea unor momente de răspîntie, contradictorii prin însăşi poziţia lor în spaţiul culturii timpurilor noi.

Mărturisim însă că nu ne propunem să transformăm prezenta intervenţie într-o simplă recenzare, eventual cu elogiul faptei, în împlinirile şi scăderile ei. Ni se pare mult mai nimerit să folosim acest prilej pentru o dezbatere teoretico-metodologică, necesară şi utilă mai ales în perspectiva elaborării următoarelor volume, întrucît, în raport cu primul volum, o asemenea dezbatere *post festum* îşi poate afla în ultimă instanţă o finalitate.

În treacăt fie spus, o discutare prealabilă, sistematică şi nu în grabă, precum şi o mai substanţială distanţare de unele studii pregătitoare (apărute de-a lungul ultimelor două decenii) ale unora dintre participanţii la alcătuirea recentului tratat, ar fi contribuit, incontestabil, atît la perfectarea metodologiei generale de interpretare, cît şi la lichidarea unor maniere de prezentare nu numai învechite, ci chiar stînjenitoare pentru ceea ce volumul are bun ca modalitate de elaborare. Este vorba, în primul rînd, de abordarea în formă de povestioară a vieţii şi operei (uneori prea puţin semnificativă pentru istoria filozofiei) unor personalităţi din epoca modernă, perioada dominată de Bălcescu, Bărnuţiu, Bariţiu, denumită, fără prea multe comentarii, „Raţionalismul". De fapt, aceeaşi manieră caracterizează pe alocuri şi prezentarea naturaliştilor din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, pentru că cei din prima jumătate s-au risipit de-a lungul expunerii iluminismului şi raţionalismului, înţelese ca „începuturi" pentru

„epoca modernă”. Trebuie să recunoaştem însă că, în raport cu lucrarea din 1964, noul volum pune în prim plan, în fiecare epocă (chiar dacă această epocă nu e denumită totdeauna cu ceea ce-i este caracteristic în mod dominant !), marile personalităţi, a căror operă rămîne semnificativă pentru istoria filozofiei şi a culturii române în genere.

Principala deficienţă, metodologică şi de concepţie, a prezentului tratat constă însă în *utilizarea unui concept încă insuficient elaborat de istorie a filozofiei*, în genere, şi de *istorie a filozofiei româneşti*, în speţă. Două par a fi aici sursele acestei dificultăţi :

1) nu se pleacă de la un concept clar de filozofie ca sistem de discipline filozofice ;

2) în consecinţă, nu se distinge riguros între istoria filozofiei şi istoria gîndirii ştiinţifice, social-politice, economice etc.

S-a spus adesea că autorii nu fac deosebirea între istoria filozofiei şi istoria culturii ! Am corecta această remarcă astfel : nedeosebirea în discuţie este între istoria filozofiei şi istoriile altor forme ale conştiinţei sociale (luate pe părţi şi povestite), nu între istoria filozofiei şi istoria culturii (înţeleasă ca ansamblu sistematic unitar, cu anumite coordonate fundamentale şi cu un fond de probleme valabile în întregul context al formelor ei). Căci în concepţia unora filozofia marxistă ar trebui să rămînă la o problematică tradiţională şi la un minimum de discipline (ontologie, gneosologie, metodologie), fără a considera şi domeniile filozofiei aplicate (filozofia istoriei, filozofia valorilor şi a culturii, antropologia filozofică) şi chiar faptul că înseşi disciplinele tradiţionale au ancorat în contemporaneitate : ontologia nu e numai a lucrului şi evenimentului, ci şi a valorii şi a umanului ; gnoseologia şi metodologia s-au restructurat în noile condiţii ale dezvoltării logicii, epistemologiei şi analizei limbajului.

Ajungem astfel la concluzia că, pentru începuturi mai temeinice sub aspect metodologic, în orice întreprindere cu caracter istorico-filozofic, ar fi necesare : a) o clarificare teoretică şi o înţelegere a filozofiei marxiste (de la care pornim) ca sistem filozofic (deschis, bineînţeles) al disciplinelor filozofice fundamentale ; b) un concept clar de cultură, reieşit dintr-o reelaborare marxistă a teoriei culturii, în urma căreia să se citească în sensul determinismului istoric marile sistematici ale lui Kant, Hegel, Dilthey, Windelband, Rickert, Cassirer şi alţii, care, deşi în formă abstractă, idealistă, au căutat să exprime procesul obiectiv al ireductibilităţii şi autonomiei valorilor în cultura modernă, să afle sensul şi menirea filozofiei în această cultură. Cu alte cuvinte, ca şi gînditorii amintiţi, ar trebui să facem încercarea (temerară şi nu lipsită de riscuri !) de a scrie o istorie a filozofiei, nu transformînd-o într-o istorie a culturii (a diferitelor ei ramuri), ci ca parte integrantă a unei istorii a culturii. Cea din urmă, deşi incomensurabil mai grea, mai expusă nereuşitei, rămîne, oricum, condiţia reuşitei celei dintîi !

Să ne înţelegem bine însă asupra sensului acestor păreri ! Căci nu poate fi vorba de a întîmpina eforturile în direcţie istorico-filozofică cu un septicism *sui generis*, ci numai de formularea unor exigenţe de principiu. Este clar că, dacă acestea ar privi contextul mai larg al culturii universale (la nivelul actual al inegalităţilor de dezvoltare şi al procesului de diferenţiere şi specializare), ele ar putea fi luate ca o exagerare. În atenţie se află însă spaţiul mai restrîns al istoriei culturii noastre moderne şi cunoaşterea lui constituie, fără îndoială, o condiție esențială pentru reușita unei istorii a filozofiei românești, ceea ce nu ar trebui să conducă însă la neglijarea specializării preocupărilor, a diferențierii interesului teoretic, cum spunea cîndva Wundt.

Trebuie, într-adevăr, să ne ferim de a îneca expunerea dezvoltării filozofiei în descrierea ansamblului preocupărilor și realizărilor tehnice, științifice, artistice, din gîndirea socială, politică, juridică, economică etc. Le-am face, astfel, superficial pe toate ! Istoria faptică și istoria culturii trebuie să fie prezente într-o istorie a filozofiei numai ca fond permanent general (oricum, fără pretenție la prezență integrală !), ca un context în raport cu care să se poată determina sensul și aprecia valoarea creațiilor filozofice veritabile. Prezența contextului istorico-cultural este o determinare generală și de ultimă instanță (cum spunea Engels despre factorul economic), nu o fundare pas cu pas a tot ceea ce se ivește în planul creației teoretico-filozofice. Astfel, o discuție despre mari personalități creatoare și despre creativitate nu ar avea sens ! Dacă nu ar exista un spațiu de joc, de mișcare liberă și inițiativă între determinarea reală și creație (inclusiv cea filozofică) omul nu s-ar putea manifesta ca el însuși, ci numai ca un mecanism, iar prezența valorilor (alături de necesitate) în istorie ar constitui o enigmă !

2. Privite în raport cu cele cîteva exigențe formulate mai sus, diferitele părți și capitole ale volumului se prezintă destul de inegal, atît ca mod de punere a problemelor, cît și ca demers teoretic interpretativ, chiar ca nivel de elaborare. Menționam mai sus, în acest din urmă sens, unele părți în formă de povestioară, care abia de-acum înainte ar putea să fie scrise pentru nivelul unui tratat, depășind stadiul actual de conspect, de *material adunat* în vederea unei eventuale elaborări !

Aceste neîmpliniri rămîn însă minore pe lîngă unele *deficiențe de concepție*, asupra cărora am vrea să atragem atenția, nu făcînd operă criticistă, ci cu buna intenție de a încerca să influențăm adoptarea unei metodologii mai adecvate, care să permită, în elaborarea volumului următor, o mai bună reușită a analizei și a aprecierii creației filozofice românești în perspectiva dezvoltării filozofiei universale.

Procedînd riguros, în mod obiectiv și exigent, nu putem să nu ne oprim, în primul rînd, la *Introducere*, care rămîne departe de a fi un program și o deschidere sub raport teoretico-metodologic. De fapt, spre binele acestei intreprinderi, unică în literatura de specialitate de la noi, precum și spre norocul cititorului, practica principiilor în elaborarea unor capitole ale lucrării dovedește o mai matură înțelegere a metodologiei și, ca nivel de realizare, vine ca o surpriză plăcută, la care cu greu te-ai fi așteptat după lectura paginilor introductive ! Oricum, participanții la alcătuirea acestui volum, la o eventuală raportare a ceea ce au scris ei la „programul" inițial, nu se vor putea plînge că au fost nici ușurați, nici afectați de o anumită opțiune axiologică și metodologică !

Poate că exagerăm, dar ne-am fi așteptat ca o *Introducere* să vină, totuși, cu anumite clarificări esențiale. Dintre acestea menționăm : 1) un concept de filozofie și de istoria filozofiei, elaborat în perspectivă marxistă și cu aplicații la filozofia românească ; 2) o lămurire mai de fond a unor principii ce țin de caracterul hermeneutic al oricărei încercări istorico-filozofice veritabile (deși apreciem cele spuse la p. 11—14 despre explicare, analiză critică şi evaluare, ni se pare, totuşi, că, faţă de nivelul contemporan al teoriei explicaţiei şi al analizei, acestea rămîn simple sugestii şi nu o punere de probleme); 3) o prezentare mai sistematică a principiilor actului critic în filozofie, prin sublinierea necesităţii de a distinge între problemă şi soluţie; 4) o expunere a principiilor marxiste ale valorificării moştenirii filozofice din România; 5) o caracterizare a modului specific în care s-a desfăşurat procesul de autonomizare a valorilor şi domeniilor creaţiei valorice în cultura română modernă, în care, datorită condiţiilor istorice specifice, filozofia (ca şi ştiinţa) s-a emancipat mai lent de religie şi şi-a afirmat mai tîrziu autonomia decît în alte spaţii culturale.

Abia după toate acestea am putea înţelege dificultăţile elaborării unui tratat de istorie a filozofiei româneşti, îndeosebi sursele tendinţei de a o dizolva într-o istorie a ceea ce s-a produs în domeniile fundamentale ale culturii, sesizîndu-se, cu acest prilej, evident printre altele, şi ideile şi concepţiile filozofice. De fapt, nu putem să nu observăm că uneori (pp. 307—349 şi 524—582, mai ales) nu se face distincţia între cei care s-au ocupat de filozofie şi au creat în domeniul filozofiei şi cei care (fiind savanţi, specialişti în ştiinţele naturii, matematică sau ştiinţele umaniste, scriitori, critici etc.) au avut *unele* idei filozofice (rezultate din propria activitate, la unii), dar nu au fost creatori de filozofie; este vorba de o întreagă categorie de personalităţi, în esenţă creatori în diferitele domenii ale culturii, dar care nu s-au impus de loc sau nu în aceeaşi măsură, prin creaţia mai specială filozofică.

Ne putem întreba, de pildă, prin ce s-au impus în creaţia filozofică C.A. Rosetti („publicist şi om politic", se spune la p. 293), D. Brătianu, I. C. Brătianu, Al. Haşdeu, chiar matematicianul J. Bolyai? A propò, de ce naturaliştii, oamenii politici, scriitorii, gazetarii etc., să nu se afle la locul ce li se cuvine în istorie, în istoria ştiinţei, a literaturii, a jurnalisticii etc.? Euclid, Arhimede, Newton, Darwin, Einstein şi alţii, oricît au fost de înnoitori în ştiinţe, chiar cu influenţe asupra dezvoltării filozofiei, nu se studiază la istoria filozofiei universale decît cu titlu introductiv, la caracterizarea iniţială a contextului cultural în care urmează să fie prezentată o anumită epocă din evoluţia filozofiei.

După toate cele spuse, ridică cu atît mai mult nedumeriri capitolele speciale consacrate lui C. Leonardescu (pp. 524—546, spre deosebire de C. Dimitrescu-Iaşi, pp. 519—523 !); D.A. Laurian (pp. 547—553), I. P. Florantin (pp. 554—563), Al. Mocioni (pp. 564—571), J. Capesius etc. Pentru simplii popularizatori de idei filozofice sau pentru cei care au predat filozofie ar fi poate de ajuns menţionarea într-o introducere de caracterizare a contextului istorico-cultural al unei perioade din istoria gîndirii şi nu acordarea unor capitole aparte. Şi aceasta tocmai la prezentarea epocii moderne, cînd nu se poate vorbi de lipsa de mari personalităţi, de interesante sisteme de gîndire !

De pildă, pentru „filozofia în perioada făuririi României moderne" (pp. 350—582), în loc de o acordare cu dărnicie a paginilor unor nume mai puţin semnificative pentru evoluţia filozofiei, ar fi fost, poate, mai util şi mai interesant să ne fi limitat la următoarele: T. Maiorescu, materialismul naturalist, V. Conta, B. P. Haşdeu, A.D. Xenopol, C. Dimitrescu-Iaşi. Mult mai salutară pentru înţelegerea complexităţii gîndirii acestei perioade ar fi fost, credem, consacrarea unui capitol special gîndirii filozofice a lui M. Eminescu. Căci, în acest caz, este vorba de îngemănare între poezie și filozofie, după prototipul romantic, cu atît mai justificată în spațiul culturii noastre, în care procesul de autonomizare a valorilor nu ajunsese la formula extremistă a separării matafizice a acestora ; departe de a-și pierde virtualitățile specifice, de a înceta ca modalitate proprie, poezia lui Eminescu este totodată forma cea mai adecvată de expresie a unei înălțimi de cugetare pe care au atins-o cîndva numai romanticii, în special Hölderlin.

Cum despre aceștia din urmă nu se întreabă nimeni de ce apar în marile tratate de istoria filozofiei, nu vedem de ce noi ar trebui să ne îndoim de necesitatea situării marelui poet în galeria eroilor creației filozofice autohtone durabile. S-ar putea ca rezerva față de un Eminescu-gînditor să fi fost determinată și de faptul că, după G. Călinescu, care a explorat cîndva în mod ingenios universul de cugetare eminescian, venind însă din partea literaturii și a criticii de specialitate (e adevărat, bine fundată din punct de vedere estetic), nimeni nu s-a aplecat încă (minuțios și mai pe larg) asupra gîndirii marelui nostru poet cu exigențele spiritului filozofic. Se uită oarecum că M. Eminescu a studiat temeinic opere mari de cugetare (a și tradus fragmente de o deosebită densitate ideatică din *Critica rațiunii pure* a lui Kant), că desfășurarea lumii sale de metafore are la bază un anumit *Weltanschauung*, inspirat din romantism, dar reelaborat pe fundalul miturilor populare autohtone și al culturii noastre naționale în genere, căpătînd astfel o împlinire originală, demnă a fi situată în rîndul creațiilor filozofice majore ale unei epoci dominată de T. Maiorescu, V. Conta, B. P. Hasdeu și de începuturile activității lui A.D. Xenopol.

Prezența marelui nostru poet, alături de acești mari animatori și inovatori în domeniul creației teoretico-filozofice, ridică expres problema raportului între universal și specific în istoria filozofiei românești, problema evaluării acesteia în contextul mai larg al filozofiei europene și, în genere, al celei universale. Or, ni se pare că tocmai capitolele consacrate istoriei gîndirii din perioada României moderne ar fi necesitat o mai amplă confruntare cu filozofia universală, o mai temeinică cunoaștere și evaluare a acesteia din urmă, pregătind astfel terenul pentru aprecierea creației filozofice autohtone nu numai în raport cu înlănțuirea vîrstelor istoriei naționale, ci și cu progresul valorilor în cultura universală.

Fără a trece cu vederea unele trimiteri la nume și lucrări ale unor iluștri filozofi ai timpului (ceea ce se poate constata mai ales în capitolele consacrate lui Maiorescu și Xenopol, cu unele inexactități însă, cum e cea de la p. 490, unde se spune că neokantienii negau obiectivitatea științei), ni se pare, totuși, că legătura cu orientările de gîndire dominante și cu gînditorii de seamă ai timpului este destul de sumar tratată.

Oricum, înțelesurile mai de fond ale operei lui Maiorescu nu pot fi desprinse fără a ajuta cititorul să cunoască spiritul dezvoltării filozofiei germane de la Kant la Schopenhauer și Herbart, precum și dificultățile fundării psihologiste a logicii, la care a contribuit pozitivismul modern însuși, mai ales prin J. St. Mill. De asemenea, un Conta fără înțelegerea mișcării materialist-mecaniciste (chiar a materialismului vulgar, de care filozoful român se delimitează riguros) și pozitiviste a timpului este greu de analizat și de evaluat. Un gînditor ca Spencer, care a dominat filozofia burgheză modernă în perioada de generalizare a modelului biologic al ştiinţei moderne, nu poate să lipsească dintr-o prezentare obiectivă a operei lui V. Conta, chiar cu justificarea că acesta, ca gînditor materialist, a criticat în repetate rînduri pozitivismul, fără să se debaraseze (ceea ce se uită adesea !) total de acesta din urmă ! Evident, şi mai necesară era cunoaşterea influenţelor şi, în genere, a contextului teoretic, în cazul lui Xenopol, a cărui operă nu poate fi înţeleasă fără filozofia germană a istoriei, dominată de Dilthey şi Rickert (cu acesta din urmă Xenopol a şi polemizat în a sa *Théorie de l'histoire*, 1908).

Dincolo de discuţiile pe care le antrenează ponderea diferiţilor gînditori într-o anumită epocă, precum şi prezentarea contextelor şi a influenţelor, valorificarea filozofiei româneşti în prezentul tratat suferă pe alocuri şi de o anumită tendinţă spre *exces de modernizare*, apreciindu-se unele teze şi concepţii nu după funcţionalitatea lor în perioada respectivă (la un anumit nivel al dezvoltării istoriei şi ştiinţei), ci după cum se potrivesc sau nu cu ceea ce ştim noi azi, prin formaţia noastră marxistă despre problema în discuţie.

Deşi exemple sînt mai multe, ne mărginim la capitolele consacrate lui Bălcescu şi Conta. Astfel, la p. 221 se spune : ,,în ceea ce priveşte *interpretarea istorică*, se cuvine să subliniem teza lui Bălcescu, de o deosebită valoare teoretică şi metodologică, după care « deosebirea ce se vede în starea muncitorilor plugari între mai multe popoare îşi are pricina în instituţiile ce cîrmuiesc proprietatea ». Este o idee care anticipează în literatura noastră istorică concepţia materialismului istoric''. Sau, despre Conta se spune (la p. 424) că ,,a făcut o clasificare a formelor mişcării — confirmată în linii generale azi'' ; mai mult, pornindu-se de la unele exemple din viaţa economică a societăţii (exemple folosite de Conta), se conchide că el ,,reuşeşte să surprindă specificul determinismului social'' (p. 435).

Desigur, aceste exemplificări (şi altele asemănătoare, în alte capitole) nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere valoarea respectivelor studii, strădtuinţa lor de a ne prezenta, la dimensiunile ei reale, opera gînditorilor în cauză. Aceasta ca o primă rezervă. Pe de altă parte, faptul că un anumit gînditor întrezăreşte o altă soluţie decît contemporanii săi, că prospectează direcţii viitoare, nebănuite de aceştia, nu trebuie nicidecum neglijat. Numai că, în cele două cazuri alese (Bălcescu şi Conta), dominanta concepţiei e cu totul alta decît anticipările remarcate de interpreţi. Şi de aci, a doua rezervă : interpretarea poate să fie modernă, la nivelul problematicii şi al exigenţelor actuale, numai că aprecierea trebuie să decurgă pe sensul dominant al operei, care e cel ce ţine de contextul teoretico-ştiinţific (şi istoric real, bineînţeles), şi nu pe anticipările vizionare, fragmentare, neelaborate şi, oricum, nu în mod hotărîtor semnificative pentru locul istoric al operei în cauză.

Acesteia din urmă nu trebuie să-i schimbăm locul şi rolul, nici sensul teoretic pe care l-a avut într-o anumită epocă. Altfel, încercarea de tratare modernă, prin desprinderea unui puneri a problemelor, care, sub unele aspecte, intră în cadrul creaţiilor valorice perene, conduce, inevitabil, la modernizare : reexpunerea unei sistem de gîndire anumit nu după exigenţa spiritului istoric, ci după o exigenţă proprie, care ne aduce aprecierea care ne convine. În măsura în care interpretul îşi confecţionează singur obiectul, aprecierea însăşi ia direcţia subiectivismului, interpretarea modernizantă echivalînd cu făurirea unei imagini deformate asupra obiectului cercetării.

Iată cauzele mai adînci ale opoziției noastre față de teleologismul modernizării expunerilor, deci, nu față de pătrunderea spiritului modern în perfecționarea metodologiei istorico-filozofice.

3. Observațiile și intervențiile de mai sus nu trebuie să conducă însă la ideea că am aprecia acest prim volum al noului tratat de *Istoria filozofiei românești* numai prin prisma neîmplinirilor sale parțiale; trebuie să subliniem aci, de fapt, că el reușește în genere, să ne prezinte tabloul general ale dezvoltării filozofiei în România pînă la pătrunderea marxismului, punînd în evidență, în contextul fiecărei epoci, personalitățile proieminente prin contribuția lor valorică, prin activitatea lor axată pe linia progresului social și cultural al țării. Așa cum am și menționat mai sus, unele analize, capitole întregi chiar, se ridică deasupra mediei obișnuite, evitînd practicismul și oferindu-ne studii elevate asupra unor momente cruciale din evoluția gîndirii românești a secolelor trecute.

Principalele învățăminte ce se desprind aproape nemijlocit din recenta experiență de cercetare a istoriei filozofiei românești se pot rezuma în esență în ideea necesității intensificării unor dezbateri teoretice bine pregătite și susținute, în centrul cărora să se afle preocuparea pentru continua perfecționare a concepției și metodologiei marxiste a istoriei filozofiei, pentru aplicarea, consecventă dar nuanțată, a principiilor marxiste ale criticii filozofice și ale valorificării tradițiilor filozofice înaintate din istoria culturii românești moderne. Acesta este de fapt sensul major al demersurilor teoretice mai recente. Nepotrivirea care se mai ivește pe alocuri între intenții și realizare trebuie privită doar ca o manifestare efemeră, dominantă fiind maturizarea și nuanțarea cercetării.

CÎTEVA CONSIDERAŢII METODOLOGICE

DE

GH. CAZAN

La opt ani de la apariţia *Istoriei gîndirii sociale şi filozofice în România* (Bucureşti, 1964) — lucrare mult discutată şi analizată în presa de specialitate ca şi în coloanele altor reviste sau ziare — a apărut sub egida Institutului de filozofie primul volum al tratatului : *Istoria filozofiei româneşti.* Deşi apariţia acestui prim volum constituie *în sine* un moment important şi cu multiple implicaţii pentru viaţa noastră spirituală, ea a rămas, pînă acum cel puţin, în afara preocupărilor constante ale criticii filozofice. Fenomenul este lesne de înţeles: un *tratat* de istorie a gîndirii filozofice româneşti, chiar dacă este vorba de primul său volum, impune o analiză riguroasă, obiectivă, compararea lui cu realizările anterioare în domeniul cercetării fenomenului filozofic românesc , cunoaşterea profundă şi detaliată a acestuia din urmă, ceea ce echivalează, în fond, cu necesitatea de a ocoli orice act gratuit al criticii şi orice apreciere grăbită.

La o distanţă de mai bine de un an şi jumătate de la publicarea lucrării considerăm că schimbul de opinii asupra valorii ei se impune cu necesitate şi aceasta cu atît mai mult cu cît sînt în lucru deja — apariţia lor fiind semnalată — următoarele două volume ale tratatului.

Discutarea acestui prim volum, a principiilor metodologice ce au stat la baza realizării lui, a judecăţilor de valoare cu privire la unul sau altul dintre filozofii analizaţi, va contribui negreşit fie la extinderea aplicării unora dintre principiile călăuzitoare ale acestui prim volum, fie la îmbunătăţirea acelor consideraţii care privesc caracterizarea textelor şi operelor ca ,,filozofice'' , fie la o mai profundă meditaţie asupra a ceea ce a fost sau nu propriu-zis filozofic în mişcarea noastră spirituală din trecut.

Fără îndoială că necesitatea unei analize critice a volumului apărut nu vrea şi nu trebuie să treacă sub tăcere valoarea, meritele şi progresul realizat de către colectivul său de autori. În viziunea noastră, noul volum constituie realmente un progres în raport cu sinteza din 1964, în comparaţie cu care s-a realizat o mai atentă selecţie a gînditorilor, un evident spor

Rev. filoz., **20**, *12*, p. p. 1425–1432, Bucureşti, 1973.

de obiectivitate științifică și în același timp de partinitate ideologică în interpretări, un mai pronunțat discernămînt axiologic și istoric în formularea judecăților asupra operelor și gînditorilor studiați. Ni se pare extrem de important că în cazul unor figuri complexe ale gîndirii filozofice românești, în locul unor formule simpliste și simplificatoare, al schematismului abstract și vid de conținut întîlnim de astă dată caracterizări nuanțate, eliberate de dogmatism și subiectivism. Ceea ce iarăși ni se pare important este faptul că, pe lîngă cercetători cu vechi stagii în domeniul interpretării fenomenului filozofic românesc, la reușita noului volum și-au adus contribuția tineri cercetători, care deși se pronunță asupra unora dintre gînditorii de întinsă respirație filozofică, reușesc elaborarea unor imagini în general convingătoare, în acord cu intenția operei analizate și a principiului partinității în filozofie.

Considerăm că prin noul volum, sîntem în *prezența* reușită a interpretării fenomenului filozofic din țara noastră de pe poziții care au valorificat experiența pozitivă deja acumulată, au reținut rezultatele unor cercetări monografice valoroase care au văzut lumina tiparului sau au reținut, cu rare excepții, dezbaterile din presa noastră filozofică cu privire la procesul istorico-filozofic din țara noastră.

Ne-ar fi greu acum să ne pronunțăm în detaliu asupra tuturor reușitelor acestui volum al tratatului. Menționarea autorilor care ne-äu propus interpretări în același timp științifice și elegante ni se pare de asemenea în afara scopului intervenției de față. Considerînd că vom avea prilejul să ne mai pronunțăm asupra volumului I al tratatului, ne vom ocupa în continuare de cîteva probleme care solicită încă meditație, și, repetăm, cu atît mai mult cu cît sînt în lucru următoarele două volume, care, desigur, prezintă mult mai multe dificultăți decît primul.

Ni se pare că problema centrală pe care tratatul de istorie a filozofiei românești o implică este cea a însăși valorificării moștenirii noastre filozofice, a principiilor care trebuie să canalizeze și să guverneze actul valorificării. Problema nu este desigur nouă, dar ea se ridică cu atît mai stringent în cazul *operelor de sinteză*, întrucît *acestea antrenează*, în cazul nostru ,,floarea cea mai subtilă a unui popor'', cum definea odinioară Marx filozofia. Nefiind nouă, problema este de acută actualitate, documentele de partid atrăgînd în mod deosebit atenția asupra ei.

Necesitatea valorificării nu decurge din motive conjuncturiste, din capriciu sau dintr-o anumită și particulară voință arbitrară; *temeiul ei profund rezidă în însăși modalitatea în care existăm și stă chiar în faptul că existăm*. Existența noastră nu este una în sine, după cum nu e nici în exclusivitate pentru sine; faptul că sîntem ilustrează ființarea noastră istorică. Sîntem ceea ce sîntem și cum sîntem pentru că avem o existență *istorică*, un trecut istoric, pentru că vrînd sau nu, am moștenit, după cum au demonstrat Marx și Engels, ,,materialele , capitalurile, forțele de producție transmise de toate generațiile precedente''[1], și, odată cu ele, activitatea generațiilor precedente.

,,Posesiunea unei raționalități conștiente de sine, — observa Hegel— care ne aparține nouă, lumii actuale, nu a luat naștere în chip nemijlocit, răsărind şi crescînd numai din pămîntul prezentului, ci trăsătura esenţială a acestei averi este aceea de a fi o moştenire, mai exact: un rezultat al muncii, şi anume, al muncii tuturor generaţiilor trecute ale genului omenesc. Întocmai cum actele vieţii exterioare, masa mijloacelor şi a dexterităţilor, întocmirile şi obiceiurile convieţuirii sociale şi ale vieţii politice, sînt rezultate ale reflexiei, ale invenţiei, ale nevoii şi ale trebuinţelor, ale nenorocirii, ale capriciului şi ale voinţei realizatoare proprii istoriei premergătoare prezentului în care trăim, tot astfel, avem să-i *mulţumim de asemenea tradiţiei care se încolăceşte, cum a spus Herder, ca un lanţ sacru de-a lungul a tot ce este trecător, şi a ceea ce deci a trecut, şi care ne-a păstrat şi ne-a transmis ceea ce a creat lumea care ne-a precedat*" [2].

---

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 46.

Considerînd în mod idealist că spiritul universal determină conţinutul tradiţiei, Hegel opina, în spiritul dialecticii, că tradiţia nu este o piatră ,,imobilă, ci e vie şi creşte ca un fluviu puternic, care se amplifică pe măsură ce înaintează mai departe de izvorul său" [3].

Pornind de la premisa că ceea ce sîntem, sîntem şi istoriceşte, procesul de valorificare ni se pare a fi primordial, o autolămurire, ,,une prise de conscience", o deprindere a conştiinţei de sine, în vederea unei continue perfecţionări, atît a conştiinţei cît şi a existenţei noastre considerate în totalitatea momentelor şi proceselor sale.

Valorificarea este *chestionarea întreprinsă de conştiinţa critică pentru a-şi lămuri statutul ei anterior, cauzele care au determinat-o să fie cum este; ea este un examen în care examinatorul este trecutul implicat în prezent ca şi trecutul de care prezentul se dezice, examinatorul fiind el însuşi examinat.*

Actul valorificării presupune în mod obligatoriu o structură obiectivă (datul filozofic), precum şi intervenţia subiectivă a conştiinţei care valorifică. Interferenţa datului supus valorificării cu subiectul care valorifică se cristalizează în judecăţi de valoare, care pot influenţa pentru o perioadă mai scurtă sau mai îndelungată, conştiinţa comună (chiar cea filozofică) cu privire la obiectul valorificat.

Constituirea judecăţilor de valoare este, credem, moment decisiv al valorificării. Judecăţile constituite sînt, desigur, funcţii de obiectul de cercetare, dar ele poartă masiv încărcătura şi a altor elemente care ţin nemijlocit de critic. Din acest ultim punct de vedere, importante ni se par a fi : informaţia, documentarea şi întinderea ei, capacitatea de înţelegere a structurii globale a unei opere şi a semnificaţiei ei generale, capacitatea de sinteză, alegerea principiilor metodologice, posibilitatea de a le aplica unui obiect atît de dificil cum este cel istorico-filozofic şi, în sfîrşit, dar fiind prezentă peste tot, sinceritatea criticului.

Structura ideală a valorificării nu coincide totdeauna cu valorificarea practică, aceasta din urmă intrînd, uneori, în contradicţie cu prima chiar şi atunci cînd o afirmă şi susţine teoretic, cînd îi proclamă principiile şi ,,militează" pentru apărarea lor.

Procesul de valorificare critică presupune existenţa conştiinţei valorii instrumentale a metodologiei marxiste. Aplicată asupra fenomenului filozofic şi nu numai asupra lui, dialectica marxistă, ea însăşi constituită într-un amplu și spectaculos proces de valorificare filozofică, implică, după cum sublinia V. I. Lenin, ca „fiecare teză să fie privită: a) numai sub aspect istoric; b) în legătură cu altele; c) numai în legătură cu experiența concretă a istoriei"[4]. Formulată într-o scrisoare adresată lui I.F. Armand și vizînd în particular problema națională, V.I. Lenin avea de fapt în vedere, ceea ce este propriu *spiritului marxismului*, mai precis, materialismului istoric gîndit ca metodă de interpretare a diferitelor paliere ale vieții istorice.

---

[2] G.W.F. Hegel, *Istoria filozofiei*, vol. I, Bucureşti, Edit. Acad. R.S.R., 1963, p. 14.
[3] *Ibidem.*

A judeca fiecare teză „numai sub aspect istoric" echivalează cu aplicarea principiului istoricismului în domeniul interpretării fenomenului filozofic, ceea ce înseamnă că sistemele filozofice trebuie să fie înțelese și interpretate ca fenomene care au apărut în condiții istorice determinate, că au avut anumite determinații obiective și subiective și că, în consecință, au îndeplinit și o anumită funcție socială. „Trebuie" nu este un imperativ exterior istoriei reale a filozofiei, ci decurge din însăși dezvoltarea obiectivă a acesteia. Gîndirea filozofică din toate timpurile și de oriunde, sistemele filozofice de mai mare sau mai mică anvergură, au apărut ca reflex al necesităților claselor sociale; ele au fost produsul timpului lor, al gradului de dezvoltare a forțelor de producție, al raportului particular fiecărei epoci dintre om și natură, al naturii relațiilor de producție, al stadiului culturii spirituale în general.

Respectarea principiului istorismului este una dintre condițiile *sine qua non* ale analizei științifice a fenomenului istorico-filozofic. Ignorarea lui conduce la denaturarea fenomenului cercetat topind diversul în tot, specificitatea într-un universal abstract, egalizînd nepermis sistemele filozofice, fie ele apărute în antichitate sau în perioada contemporană. Valabilitatea universală a principiului implică necesitatea respectării lui și atunci cînd este vorba de filozofia din România și cu atît mai mult cu cît în acest domeniu experiența noastră nu este atît de vastă.

Dacă necesitatea respectării principiului istorismului se impune în cercetare pentru fiecare sistem filozofic în parte, cu atît mai mult trebuie să fie respectat cînd este vorba de *periodizarea* filozofiei naționale. O anumită concepție despre periodizare poate să se repercuteze nefericit și realmente se repercutează asupra judecării ansamblului fenomenului filozofic ca și asupra fiecăruia dintre momentele sale constitutive.

Problema unei periodizări marxiste a gîndirii filozofice din țara noastră a constituit obiectul unor dezbateri speciale încă în deceniul al șaselea, atunci cînd se pregăteau materialele pentru lucrarea de sinteză apărută în 1964. Beneficiind de regîndirea critică a acelor dezbateri și de problemele semnalate după apariția lucrării *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, recentul volum I al tratatului la care ne referim aduce modificări și restructurări sensibile în problema periodizării. Trecînd peste imprecizia ce mai persistă încă în legătură cu sfera și conținutul *noțiunii de „gîndire filozofică"* în raport cu alte forme de manifestare a vieții spirituale și ideologice (și ar fi fost de dorit ca *Introducerea* la volum să elucideze în termeni neechivoci această chestiune generatoare de nedumeriri), vom constata că în noua viziune a periodizării, istoria gîndirii filozofice romăneşti apare cu următoarea structură: I. *Epoca medievală*; II. *Epoca umanismului*; III. *Epoca modernă* şi IV. *Perioada contemporană.*

---

[4] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 49, București, Edit. politică, 1968, p. 359.

Potrivit acestei periodizări, epoca medievală ar cuprinde secolele XV-XVI, epoca umanismului — secolele XVI-XVII, iar epoca modernă „cuprinde perioada de la sfîrşitul secolului al *XVIII-lea pînă la începutul celui de al XX-lea*". Aceasta din urmă, epoca modernă, se subdivide în: 1) Începuturi — *iluminismul* şi *raţionalismul*, care durează pînă la mijlocul secolului al XIX-lea; 2) Filozofia în perioada făuririi României moderne, care durează „pînă spre sfîrşitul secolului" şi 3) filozofia marxistă.

Perioada contemporană „cuprinde epoca interbelică şi creaţia filozofică din anii regimului socialist" [5].

Criteriul acestei periodizări este astfel enunţat în *Introducere*; „S-a căutat criteriul de periodizare în cadrul fenomenului cercetat, evitîndu-se determinările simplificatoare, stabilirea unor raporturi directe între baza socială şi filozofie" [6].

În deplin acord cu principiul enunţat, considerăm totodată că în aprecierea fenomenului istorico-filozofic nu trebuie să se facă abstracţie de modul specific în care a funcţionat, în fiecare formaţiune social-economică, dinamica raportului dintre bază şi suprastructură. Dealtfel, fără a intra în demonstraţii ample, considerăm că deşi cultura în genere, deci inclusiv filozofia, îşi au relativa lor independenţă, o periodizare riguroasă, după modelul propus de Marx, Engels şi Lenin, trebuie să aibă în vedere formaţiunea social-economică. Filozofia nu a fost, oricît de abstractă s-ar fi prezentat în forma sa, ruptă de necesităţile istorico-politice determinate, de clasele sociale, de mobilurile care au pus în funcţiune resorturile mai mult sau mai puţin mijlocite ale factorilor contradictorii ai vieţii economice, sociale, politice şi, în general, spirituale. Nu propunem să se gîndească modele imaginate, ci să se imagineze modele care rezistă gîndirii analitice şi critice.

Neîndoios, principiul istorismului nu exclude, ci implică principiul respectării structurii interne şi al dezvoltării obiectului cercetat, respectarea dialecticii logic-istoric fiind absolut indispensabilă pentru constituirea unei viziuni ştiinţifice despre fenomenul filozofic. Pornind de la acelaşi principiu al unităţii dintre logic şi istoric, se poate elimina atît sociologismul vulgar, tratarea simplistă şi mecanicistă a istoriei filozofiei, cît şi unilateralitatea teoriei filiaţiei de idei.

În cazul periodizării pe care ne-o propune tratatul apar însă o serie de dificultăţi, unele insurmontabile dacă o considerăm ca structură reală. Dintre ele, cele mai semnificative ni se par a fi:

a) Nesiguranţa şi caracterul indefinit în ceea ce priveşte durata şi denumirea unor perioade. *Epoca medievală*, spre exemplu, cuprinde şi veacul al XVI-lea. În această eventualitate, atunci o bună parte din perioada umanistă s-ar circumscrie ei, şi epoca medievală nu ar mai avea conţinutul (pentru secolul XVI) atribuit în *Introducere.* Pentru mai multă claritate, amintim că Ioan Vitéz, un umanist, a trăit la mijlocul secolului al XV-lea (deci în plină epocă medievală), că N. Olahus a trăit între 1493—1539, Filip More de Ciula între 1470—1526, J. Sommerus între 1542—

---

[5] *Istoria filozofiei româneşti*, vol. I, Bucureşti, Edit. Acad. R.S.R., 1972, p. 7—11.

[6] *Idem*, p. 7.

—1574, cu alte cuvinte în secolul al XVI-lea. De fapt, umanismul a apărut în țările române în perioada feudalismului timpuriu.

Definirea primei epoci ca ,,medievală'' are un pronunțat caracter istoric, trimițînd în lipsa altor determinări la o noțiune cu valoare operatorie pentru știința istoriei. Pentru istoria noastră îndeosebi, ar rezulta că ,,*epoca medievală*'' nu a durat la noi decît foarte puțin și că *umanismul* și *iluminismul* nu au apărut și nu s-au dezvoltat în plin ev mediu și în perioada destrămării feudale.

2) Este problematic în orice caz să se susțină că specificul dezvoltării gîndirii filozofice din țara noastră în prima jumătate a secolului al XIX-lea s-ar circumscrie *iluminismului* și *raționalismului*. În opera lui N. Bălcescu există, desigur, idei iluministe, (nu știm în ce măsură este vorba și de raționalism dacă ne gîndim că raționalismul este o ontologie, gnoseologie, metodă), dar N. Bălcescu a reușit depășirea calitativă a iluminismului. Preocupările teoretice nu s-au centrat spre elaborarea unor raționalisme sau iluminisme, ci aveau în vedere mai ales teoria istoriei. Nu negăm desigur că în opera lui N. Bălcescu, de pildă, există idei specifice iluminismului, după cum ni se pare rațional să se considere că în lucrările altor gînditori ai epocii raționalismul se instituia ca o trăsătură esențială. Problematica filozofiei era însă de altă natură decît cea însușită din manualele obișnuite de istorie a filozofiei din alte țări; sensul precis aici, la noi în țară, al problematicii filozofice se definea prin orientarea spre noțiunile de timp, de timp istoric, de transformare, de schimbare etc., și toate se concentrau spre o filozofie a istoriei, în cadrul căreia ideea centrală era cea de *destin* al poporului, al *nației*, de ,,regenerare'' a trecutului prin prizma necesităților prezentului de atunci.

3) Periodizarea propusă cuprinde și un hiatus. Pe de o parte, se afirmă că epoca modernă durează pînă la începutul secolului al XX-lea, pe de alta că primele decenii (care, cîte?) ale veacului al XX-lea constituie sfîrșitul perioadei. De pildă, referindu-se la cea de a doua perioadă a ,,filozofiei moderne'' — filozofia în perioada făuririi României moderne — se menționează că în această a doua perioadă filozofia nu mai era legată ,,în mod nemijlocit de cerințele luptei sociale'' [7]. Ca idee și formulare, aserțiunea nu ni se pare a fi confirmată de istoria empirică a filozofiei din România și, judecată principial, ea contrazice teza *funcției sociale* a filozofiei ca formă a conștiinței sociale. Să înțelegem amintita aserțiune în sensul că T. Maiorescu, materialismul naturalist, filozofia lui V. Conta etc., nu au fost *adînc* implîntate în viața socială?

Opera de valorificare poate fi întunecată — cum s-a și întîmplat dealtfel — de tratarea dogmatică a unui sistem filozofic, de ignorarea trăsăturilor sale specifice, de ceea ce sistemul filozofic are în mod propriu originar și ca trăsătură distinctivă. Pornindu-se în exclusivitate de la remarcarea funcției sociale a unui sistem, există desigur pericolul să se ignore și ceea ce el conține în sine ca problematic, ca spor în cunoașterea filozofică. Hegel a fost filozoful oficial al statului prusac, dar în același timp și unul dintre marii creatori ai filozofiei. În valorificarea unui sistem *filozofic este fundamental, credem, să se înțeleagă intențiile*

---

[7] *Op. cit.*, p. 9.

gînditorului şi rezultatele lor, modul specific de punere şi rezolvare a problemelor filozofice, raportul dintre concepţiile sale cu gîndirea anterioară sau contemporană lui. Fără îndoială, un sistem filozofic este fie materialist, fie idealist, ori metafizic, ori dialectic. Descifrarea naturii unui sistem nu este totdeauna operă uşoară. Odată descoperită natura sistemului, credem că trebuie să se ţină seama de multitudinea formelor existente în cadrul aceleiaşi naturi. Există, desigur, un fond etern al materialismului, după cum există şi forme variate ale acestuia (şi aceeaşi este şi situaţia idealismului). Sublinierea fondului, deşi necesară, poate fi irelevantă pentru ilustrarea a *ceea ce a adus nou* un sistem de gîndire, pentru sublinierea contribuţiei sale la dezvoltarea gîndirii filozofice. Nuanţarea este obligatorie, fără să o transformăm într-un factor paralizant. V.I.Lenin a vorbit despre materialism dialectic, metafizic, materialism prost, grosolan etc. De aici nu rezultă cu necesitate că un sistem filozofic, să zicem al lui Mircea Florian, ar fi un materialism incipient, larvar ş.a.m.d. De fapt, este greu de spus dacă un astfel de mod de tratare a unui gînditor care era adînc implîntat în filozofie, cunoscător şi al materialismului, constituie o expresie a necesităţii nuanţării sau o invocare dogmatică a lui Lenin, a cărui gîndire era profund ostilă dogmatismului.

În procesul de interpretare a unui sistem filozofic, în numele nuanţării, se confundă uneori forme diferite ale materialismului. Să exemplificăm . „Filozofia sa — se afirmă în recentul tratat despre gînditorul V. Conta — reprezintă un caz mai rar în istoria filozofiei, *cînd trecerea de la materialismul metafizic la cel dialectic se face direct sub imperiul ştiinţelor naturii* (s.ns. — *G.C.*), care «năşteau dialectic», deci sub impulsul faptelor, fără apelul conştient la formele anterioare — în primul rînd la cea hegeliană...". De aceea — conchide autorul — „acest proces al trecerii de la concepţia metafizică la cea dialectică se realizează în sistemul lui Conta cu oarecare dificultate şi apare mai pregnant în concepţia sa despre natură"[8]. Să înţelegem o atare afirmaţie relativă la filozofia lui Conta în sensul că gînditorul român trebuie privit astăzi *ca un dialectician materialist* (aceasta, spre deosebire de mai vechile concluzii* ale actualului interpret)? De asemenea, tentaţia de a-l considera pe V. Conta şi ca adept al materialismului istoric ni se pare nu mai puţin problematică, aceasta spre a nu mai adăuga faptul că asemenea tendinţă în caracterizarea poziţiei lui V. Conta ar contrazice de fapt judecata după care gînditorul nostru nu a făcut decît să pregătească terenul pentru răspîndirea ideilor marxiste, adică a materialismului dialectic şi istoric.

Formulînd această remarcă în legătură cu aprecierea filozofiei lui V. Conta urmărim de fapt să atragem atenţia asupra unei tendinţe în metodologia unor colaboratori ai tratatului discutat : dacă în deceniul al şaselea se imputa în genere gînditorilor premarxişti din ţara noastră că *nu* au fost materialişti-dialecticieni, se pare că de data aceasta valorificarea manifestă pe alocuri aceeaşi tendinţă, dar cu sens pozitiv.

Analiza a ceea ce este propriu unui sistem de gîndire sau unei concepţii filozofice implică şi analiza demersului specific prin care s-au constituit, a oscilaţiilor, căutărilor, frămîntărilor unui gînditor. Particularitatea definitorie a unei gîndiri în mişcare nu poate fi surprinsă mecanic prin simpla raportare a conţinutului ei la etaloane prestabilite în mod exterior, în funcţie de care ideile unui gînditor sau altul dobîndesc automat calificative negative sau pozitive : atîtea procente de idealism, atîtea „elemente de materialism" etc. Principiul unităţii dintre logic şi istoric în exegeza unei concepţii filozofice, în determinarea caracterului idealist sau materialist al unui sistem de gîndire presupune el însuşi o supleţe dialectică în care să nu fie ignorată nici teza luptei dintre materialism şi idealism, dar nici structura vie, reală, specifică a concepţiei analizate.

---

[8] *Idem*, p. 465.

* Vezi, de exemplu, în *Filozofia lui Vasile Conta*, Bucureşti, 1962, p. 185—187.

Nu ne propunem să intrăm aici în discutarea amănunţită a criteriilor de valorificare a gîndirii filozofice, şi mai ales, a modului în care acestea au fost respectate în lucrarea de care ne ocupăm. Ar însemna să întreprindem o analiză detaliată a raporturilor filozofiei româneşti cu politica, cu viaţa socială, cu ştiinţa, religia, literatura, cu fenomenul cultural în genere, cu filozofia universală etc. Preferăm, pentru că este vorba de cîteva observaţii preliminare, să încheiem cu constatarea că în anii din urmă, ca rezultat al politicii desfăşurată de partid, al fermităţii cu care s-a pus problema necesităţii valorificării ştiinţifice a gîndirii noastre filozofice, s-au făcut însemnate progrese, care sînt vizibile şi în tratatul la care ne-am referit. Am adăuga o ultimă idee : valorificarea gîndirii filozofice româneşti are o însemnătate nu numai naţională, şi tocmai de aceea pe acest teren atît de apropiat nouă, spiritul trebuie să se afirme lucid şi drept, respectînd cu o maximă stringenţă obiectivitatea şi adevărul.

PROBLEMA IZVOARELOR NEVALORIFICATE PENTRU ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

DE

ION ILIESCU

Tratatul de *Istoria filozofiei româneşti*, volumul prim, — tipărit sub auspiciile Academiei de ştiinţe sociale şi politice, de către un colectiv de treisprezece autorizaţi cercetători, majoritatea membri ai Institutului de filozofie — reprezintă *o lucrare de necontestată valoare şi utilitate ştiinţifică.* Materialul valorificat în acest prim volum arată că cele mai reprezentative contribuţii sînt expuse cu grija şi obiectivitatea cuvenită.

Observaţiile pe care intenţionăm să le aducem se referă la o unică problemă : au reuşit, oare, autorii acestei cărţi de sinteză să pună în valoare *integral* fondul gîndirii noastre filozofice?

Din păcate, preocupările majore cum este aceea de alcătuire a unor ediţii de opere complete sau a unor bibliografii integrale, expresii ale maturităţii unei culturi, sînt ca şi inexistente deocamdată în domeniul filozofiei româneşti. Or, fără aceste instrumente fundamentale nu se poate realiza un tratat sau o sinteză solid informată de istorie a filozofiei. De asemenea, cum bine se ştie, în filozofie ca şi în alte domenii ale spiritului, contribuţiile remarcabile sînt anunţate şi pregătite de creaţii mai modeste care au un rol important în elaborarea unor teze originale, în circulaţia ideilor şi a terminologiei, pentru pregătirea operelor monumentale. Studierea acestui proces complex, constituie un obiectiv important pentru istoricul filozofiei din perspectivă marxistă. În lumina acestor considerente sperăm că noua sinteză a *istoriei filozofiei româneşti* va impulsiona acţiunea de valorificare critică a moştenirii filozofice şi totodată, va stimula noi investigaţii în direcţia valorificării critice cît mai cuprinzătoare a gîndirii filozofice româneşti.

Ne propunem să atragem atenţia asupra a trei izvoare importante pentru studiul filozofiei româneşti care n-au făcut obiectul unui interes deliberat şi metodic în paginile tratatului la care ne referim :

a) problemele de filozofie în presa culturală a timpului şi îndeosebi în cea filozofică, izvor extrem de important pentru cunoaşterea circulaţiei şi difuziunii ideilor filozofice.

Rev. filoz., **20**, *12*, p. 1433–1438, Bucureşti, 1973.

b) filozofia implicată, adică lucrări și opere care nu sînt elaborări sistematice de filozofie, dar care făcînd parte din marea familie a creației de profil filozofic (lucrări de sociologie, etică, istoria filozofiei, psihologie, estetică etc.) trebuie cercetate;

c) literatura filozofică de mai restrînsă notorietate, cum ar fi lucrările de licență, diferitele opere de popularizare a filozofiei, manuscrisele de filozofie și chiar unele teze de doctorat.

Noul tratat de *Istorie a filozofiei românești* a realizat acest ultim deziderat pentru domeniul științelor exacte, pentru o parte a gîndirii politice și estetice, dar nu cu consecvență și, mai ales, nu pentru toate disciplinele filozofice în egală măsură. Nu intenționăm să enumerăm aici toate volumele de *Pilde filosofești*, din care biblioteca Academiei are o bogată colecție în manuscris, dar constatăm că asemenea lucrări cum ar fi: *Carte folositoare de suflet*, București, 1799, *Indreptări moralicești*, Buda, 1813 și *Moralnice sentenții*, apărută în același an tot la Buda, ca și cartea *Culegere de înțelepciune*, București, 1827, — care probează direcțiile contradictorii ale iluminismului românesc, — n-au atras atenția lui Al. Duțu, autorul unui foarte documentat capitol privind cugetarea filozofică românească de la sfîrșitul sec. al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea.

Printre exponenții și continuatorii Școlii ardelene, numele lui Constantin Diaconovici Loga[1] nu figurează, cum ar fi fost normal, alături de cele ale lui Paul Iorgovici, I. Molnar Piuaru etc. Într-o situație asemănătoare se află și alți cărturari, și alte lucrări din epoca luminilor[2].

Oprindu-ne la etică am observat că un număr impresionant de lucrări care țin de acest domeniu nu sînt nici măcar menționate din punctul de vedere al concepției filozofice implicate. Pentru secolul al XVIII-lea s-ar fi cuvenit să fie valorificate lucrările lui N. Mavrocordat *Despre datorii*, București, 1719, în limba greacă, și Iosif Mesiadax, *Etica* după Muratorii, 1761[3]. Pentru prima jumătate a secolului al XIX-lea cred că ar fi prezentat un real interes cărțile *Îndreptări moralicești tinerilor foarte folositoare*, Buda, 1813; Ioan Logofătu, *Îndreptări moralicești*, Buda, 1813; Iordache Papazoglu, *Patru moralicești cuvinte*, București, 1840; Al Sturdza, *Învățături religioase și morale*, Iași, 1844, ultima concludentă pentru direcția idealistă etc. Pentru felul în care au fost tălmăcite și au circulat unele traduceri, adaptări etc. ar fi prezentat interes cercetarea unor lucrări ca cele semnate de Teodorovici Nica I., *Moralnice sentenții sau folositoare pilde*, Buda, 1813; Moise Fulea, *Cărticica moravurilor bune*, Sibiu, 1819; N. Moldoveanu, *Manual de patriotism*, traducere localizată, Iași,1829; Gr. Oteteleșeanu, *Tratat de morală*, 1842; T. Balș, *Culegeri morale și politice*, Iași, 1845 și *Discurs de filozofie morală*, București, 1868; Șt. Prodănescu, *Elemente de filozofie morală*, București, 1867 ș.a. Firește aceste lucrări nu reflectă o activitate filozofică excepțională și în autorii citați nu avem de-a face cu filozofi de primă mărime, dar cercetarea acestor scrieri este dătătoare de seamă pentru atmosfera cultural-filozofică a epocii respective. Am mai putea menţiona, apoi, lucrări ca cele a lui G. Dragu, *Ştiinţa şi morala în evoluţiunea societăţilor omeneşti*, Bucureşti, 1895; Aurelia Cetăţeanu, *Noţiuni de filozofie morală*, Galatz, 1895, Prodonescu State, *Elemente de filozofie morală*, ca şi prelucrarea după Friederich Snell, *Elemente de filozofie morală*, Craiova, 1868 etc. Pot fi citate din aceeaşi perioadă şi lucrări de analiză a operei unor gînditori ca Socrate, Seneca, Spinoza etc. Aşa de pildă, menţionăm pentru exegeza lui Socrate şi Seneca, cărţile lui G. I. Buşilă, *Socrate, viaţa şi filozofia*, Bucureşti, 1882, şi G. Jovianu, *Operele lui Seneca*, Bucureşti, 1890; reţinem apoi lucrările lui Mihail Străjanu, *Etica sau filozofia lui Aristotel*, Bucureşti, 1868; I.A. Rădulescu, *Morala stoică*, Bucureşti, 1893, precum şi exegeza lui I. Brătescu, *Spinoza, morala sa*, Bucureşti, 1892, în care vom întîlni nu numai concepţiile filozofilor prezentaţi, ci şi perspectiva din care se face analiza.

---

[1] Vezi volumul *C. Diaconovici Loga*, culegere îngrijită de I. Iliescu, Timișoara, 1971.

[2] O analiză temeinică au realizat D. Ghișe și P. Teodoru în *Fragmentarium iluminist*, Cluj, Edit. Dacia, 1972.

[3] Cercetarea atentă a celor 4 volume care cuprind *Bibliografia românească veche*, precum și a completărilor bibliografice ulterioare ar aduce un bogat material de valorificare a gîndirii e tice din țara noastră.

Dintre lucrările de filozofie propriu-zisă sau de propagare a filozofiei, menţionăm *Din cuvintele lui Dion filozoful* de Ianche Papazoglu, Bucureşti, 1825; *Principii filozofice*, Iaşi, 1847, şi *Principii filozofice, politice şi morale*, Iaşi, 1846, ambele tălmăcite de Costache Gane; manualele lui Enăceanu I. Genadiu, *Principii de filozofie*, partea I şi a II-a, Bucureşti, 1868 şi partea III, IV, 1869. Prezintă interes, după părerea noastră, şi lucrările de licenţă sau elaborări pe teme filozofice distincte, ca în cazul lui D. Constantinescu, *Filozofia naturii*, Bucureşti, 1877; Ion Cavaler de Puşcaru, *Consideraţii asupra timpului şi spaţiului*, Budapesta, 1878; Zaremba I., *Principiul mişcării şi primul motor după filozofia lui Aristotel*, Bîrlad, 1881; Gr. M. Sturdza, *Ultimele patru capitole despre legile fundamentale ale universului*, Iaşi, 1892; G.C. Dragu, *Metafizica şi ştiinţa*, Bucureşti, 1891; Lucilla P. Chiţiu, *Problema raporturilor dintre filozofie şi ştiinţă*, Craiova, 1895; N.M. Damala, *Principiile filozofiei şi raporturile acesteia cu theologia*, Roman, 1900; Petrini di Galatz, *Limbajul şi gîndirea*, Bucureşti, 1887 şi Ioan Chinciu, *Despre asociaţiunea ideilor*, Bucureşti, 1887. Relevantă pentru interesul faţă de cugetarea filozofică este şi exegeza unor teme cum ar fi: *Teoria ideilor de timp şi spaţiu după Kant şi adversarii lui*, de G. Ionescu, Bucureşti, 1889; *Relaţiunea dintre premisele şi ultimele concluziuni ale filozofiei lui H. Spencer*, de Mihail Dragomirescu, Bucureşti, 1892; *Din filozofia lui H. Spencer, teoria evoluţiunii* de G.C. Dragu, Bucureşti, 1895. Unele lucrări au fost tipărite în limbile franceză sau germană, lărgind circuitul lor dincolo de hotarele patriei noastre, ca în cazul lui Vasile Oprea Demetrescu, *Rousseau et Herbart pédaogogues et philosophes*, Lausanne, 1896; V. Arion, *La Philosophie de Nietzsche par H. Lichtenberger*, Bucureşti, 1898, sau traducerea de către I.A. Cantacuzine a lucrării lui A. Schopenhauer, *Critique de la philosophie kantienne*, Bucureşti—Paris, 1889. Numărul mare al acestor contribuţii poate ajuta la reconstituirea penetraţiei ideilor şi a felului în care s-au manifestat la noi curentele de gîndire influente în epocă.

Pentru cunoaşterea mai amplă a dezvoltării preocupărilor de filozofie la noi în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, de un real folos ar fi şi cercetarea situaţiei studenţilor care studiau peste hotare. Astfel, de pildă, pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea, la Universitatea din Leipzig au făcut studii de filozofie peste 40 de studenţi, dintre care am reţinut numele de lui G. Antonescu, R. Ciorogariu, G. Conduratu, C. Dimitrescu Iași, Vlad Ghidionescu, P. Garboviceanu, Eduard Gruber, D. Gusti, S. Mehedinți, Aurel Mureșianu, I. Nenițescu, G. Oprescu, I. Papp, I. Popescu, I. Popovici, C. Predescu etc.[4]. Unii dintre acești studenți au susținut la aceste universități valoroase teze de doctorat, alții au reușit să le și publice. Este cazul, de exemplu, al lui Constantin Dimitrescu Iași care a tipărit la Leipzig, în 1877, teza sa *Der Schönheitsbegriff*, lucrare la care se referă și tratatul. Despre această teză de doctorat Wundt scria în referatul său : ,,Lucrării așa cum se prezintă nu i se poate refuza aprecierea că se bazează pe studii psihologice și estetice pătrunzătoare și că autorului ei i-ar lipsi ideile proprii și judecata independentă". Wundt sublinia că Dimitrescu Iași a încercat să găsească un punct de vedere mediator, nou și realist între curentele la modă atunci, formalismul estetic și idealismul estetic.

Față de mai vechea lucrare *Istoria gîndirii sociale și filozofice din România*, 1964, volumul *Istoria filozofiei românești* face un însemnat pas înainte, punînd în valoare contribuțiile filozofice ale lui Al. Hașdeu, Ion Zalomit, D.A. Laurian, Ion Pop Florantin, C. Leonardescu, Dimitrie și Ion C. Brătianu etc., printr-o analiză concretizată nu într-un capitol de sinteză, ci sub forma unor profiluri bine conturate pentru aportul filozofic distinct al fiecărui cugetător. Cu toate acestea remarcăm pe de altă parte că noul tratat nu acordă interesul cuvenit contribuției unor cărturari cum ar fi Vicențiu Babeș, Alexandru Roman, Gh. Panu, Spiru Haret și a altora. Cititorul avizat înregistrează cu nedumerire faptul că Mihai Eminescu — despre care în calitatea lui de gînditor au scris filozofi și istorici literari de prestigiu — nu este apreciat și pentru gîndirea sa filozofică. Eminescu are o tradiție de neclintit pe tărîmul creației cu orizont filozofic, a poeziei filozofice, dar și în domeniul strict al teoretizărilor filozofice, sociologice, estetice etc. Avem convingerea că atunci cînd se va publica bibliografia exegezelor eminesciene, la care după informațiile noastre Biblioteca Academiei lucrează cu tenacitate, vom fi în măsură să vedem cît de bogate au fost referirile privitoare la filozofia lui Mihai Eminescu și cît de nejustificată rămîne neglijarea acestui capitol. Nu credem că dubla prezență a lui August Treboniu Laurian (vezi 209—210 și cap. distinct. p. 278—292) suplinește lipsa lui Eminescu și alături de el a încă multor gînditori neanalizați. Ar fi meritat credem o succintă prezentare și D. Bojincă (*Dregătoriu bunei creșteri*, Buda, 1830), Ion Ghica (*Omul fizic și intelectual*, București, 1866 și *Pămîntul și omul*, 1884), G. Diamandy, dacă nu pentru alte merite cel puțin pentru îndrăzneala de a fi editat în limba franceză o revistă în paginile căreia a reunit somitățile Europei pe tărîmul filozofiei marxiste, precum și Eduard Gruber (*Stil și gîndire*, Iași, 1881). De asemenea, nejustificată este lipsa din tratat a unor autori ca Mihail Străjanu, cu o bogată activitate pe tărîmul esteticii, recunoscută la timpul său de Academia Română ; Alexandru Djuvara cu lucrarea *Idealism și naturalism*, 1883 ; Iosif Blaga care a tipărit la Brașov, în 1899, o voluminoasă lucrare întitulată *Teoria dramei*

---

[4] Vezi D.C. Amzăr, *Studenții români la Universitatea din Leipzig*, în *Cercetări literare*, vol. V, 1943.

cu un tratat introductiv despre frumos şi artă, rod al unui doctorat, iar în 1900, la Sibiu, scrierea polemică *Din estetica tragicului*; P. Popescu, autorul lucrării *Ştiinţa şi arta din punct de vedere psihologic*, Bucureşti, 1896. Mai pot fi amintite şi unele lucrări semnificative ca problematică socială, ca de pildă, lucrarea lui G.C. Dragu *Cine se bucură de progresul în ştiinţă, artă şi viaţa socială*, Bucureşti, 1889, în care se demonstrează existenţa progresului social, dar şi a inegalităţii lui pentru diversele clase sociale sau cărţuliile lui N. Volenti, *Formă şi fond*, Iaşi, 1894, la origine o conferinţă, Ioan Bărbulescu, *Geniul, înţelepciunea şi ştiinţa*, Bucureşti, 1869 etc. Preţuim nespus de mult meritele autorilor Radu Tomoiagă şi Radu Pantazi, buni cunoscători ai lui Eliade şi Simion Bărnuţiu, dar dacă în adevăr istoria filozofiei are obligaţia să valorifice şi estetica filozofică, atunci Bărnuţiu solicita o foarte sintetică prezentare şi pentru acest domeniu, ca şi pentru cel de istorie a filozofiei.

Cu aceasta am ajuns la o altă problemă şi anume aceea a valorificării într-o sinteză de istoria filozofiei a lucrărilor de istoria filozofiei din perioada analizată. Tratatul la care ne referim a realizat acest lucru în cazul lui Ion Zalomit, Constantin Leonardescu, Titu Maiorescu etc., dar nu şi pentru cursurile de istoria filozofiei ţinute de S. Bărnuţiu şi C. Dimitrescu Iaşi, Ierod Genadiu Enăceanu şi G. Dem. Teodorescu, care n-au făcut obiectul unor investigaţii aşa cum ne-am fi aşteptat.

Lucrări de istoria filozofiei, în această perioadă, au mai dat şi G. Bengescu, *Filozofia idealistă şi noua filozofie realistă în Germania de la Hegel încoace*, Bucureşti, Tipografia Curţii, 1873; C. Protopopescu, *Idealismul contemporan*, 1897; Pompeiu I. Popescu, *Despre pesimism. Maladia prezentului şi viitorului*, Bîrlad, 1899; Alexandru A. Chardin, *Evoluţia istorică a teoriilor asupra realităţii lumii externe în filozofia modernă*, Bucureşti, 1891; St.D. Călinescu, *Viaţa şi filozofia lui Descartes*, Bucureşti, 1876; I. Neniţescu, *Die Affektenlehre Spinozas*, publicată la Leipzig, în 1887 ş.a.

Am enunţat la începutul acestor consideraţii opinia că în procesul de valorificare a moştenirii filozofice studierea diferitelor publicaţii poate aduce reale servicii. *Istoria filozofiei româneşti* răspunde cu exigenţă acestei sarcini. Pe parcursul paginilor, în cadrul analizelor, sînt citate cîteva zeci de publicaţii literare, de cultură, cu tradiţie şi orientare progresistă. O atenţie susţinută s-a dat publicaţiilor socialiste şi celor ştiinţifice. Ceea ce se poate reproşa însă este faptul că fondul filozofic nu a fost valorificat nici aici integral. Un exemplu: în *Convorbiri literare* există un enorm material de filozofie, estetică, sociologie, etică, psihologie etc. nevalorificat. Ne facem datoria să atragem de asemenea atenţia că există încă alte cîteva zeci de reviste care nu au fost valorificate, cum ar fi: *Lumea nouă*, *Lumea nouă literară şi ilustrată*, *Lumea nouă ştiinţifică şi literară*, *Evenimentul literar*, *Şcoala nouă*, *România literară şi ştiinţifică*, 1895, *Revista literară* şi *Literatorul*, *Arhiva* de la Iaşi, *Pagini literare*, *Familia*, *Lectura*, *Ateneul român*, *Vatra*, *România Jună*, *Tribuna*, *Literatura şi arta română*, în care materialul disciplinelor filozofice este copleşitor şi pentru stăpînirea, mai exact spus, pentru cunoaşterea şi dominarea lui ar fi necesară o cercetare tenace şi îndelungată din partea unor conjugate colective de specialişti. Este mai convenabil să te opreşti numai la studiile semnate de V. Conta, T. Maiorescu, C. Dobrogeanu-Gherea etc. dar nu este în spiritul filozofiei marxiste această acțiune de valorificare selectivă. În unele cazuri, nici autorilor de certă reputație nu li s-au parcurs toate studiile. În privința lui Titu Maiorescu abia acum sînt valorificate pentru prima oară o serie de lucrări între care și cursurile de istoria filozofiei. Cu grijă și înțelegere științifică sînt puse în valoare ideile cursului de istorie a filozofiei aflat în manuscris, ca și cele publicate în *Convorbiri literare*, *România liberă* etc. În paginile revistei *Literatura și arta română*, 1898—1899, s-a publicat o prelegere a lui Titu Maiorescu. Ar fi fost deosebit de utilă, după opinia noastră, punerea în valoare și a *manuscriselor de filozofie* existente în fondurile Bibliotecii Academiei R.S.R.[5]. Menționăm de pildă, manuscrisul nr. 76, conținînd *Filozofia naturii*, anul 1845 ; manuscrisul 203, referitor la *Filozofia fundamentală*, 1838 ; un *Caiet de istoria filozofiei*, ms. 689 ; un altul din anul 1826, un ms. care cuprinde materiale de istoria filozofiei, ontologie, psihologie, metafizică (ms. 1173) etc. Lucrările de istoria filozofiei tipărite pînă în prezent nu au valorificat decît cu mare timiditate aceste manuscrise, iar cînd au făcut-o, s-au oprit, cum era și firesc, la nume consacrate, privîndu-ne de o cunoaștere aprofundată a mișcării noastre filozofice.

Avem convingerea că imaginea gîndirii filozofice românești ar fi arătat mult îmbogățită dacă am fi avut în prealabil bune *crestomații* tematice pe domenii distincte și în probleme fundamentale, *antologii* cu materiale din presă, *culegeri* din manuscrisele noastre filozofice și apoi *volume* care să țintească la ceea ce reprezintă opera completă a unui filozof (fie și numai pentru uz intern) etc. Totodată un tratat cuprinzător ar fi necesitat elaborarea prealabilă a unor *bibliografii* analitice și cît mai exacte, *studii* aprofundate asupra celor mai diverse teme, *monografii* ale cugetătorilor și *cercetări* despre fondul filozofiei românești, atît de divers și interesant.

Această acțiune rămîne una de perspectivă. Ea solicită, printr-o coordonare judicioasă, participarea unor largi colective de cercetători, cadre didactice, lucrători din bibliotecile universitare și municipale etc. Socotim că prin Academia de științe sociale și politice și prin Institutul de filozofie s-ar putea trece la înfăptuirea unor asemenea obiective care să conjuge mai bine energiile doctoranzilor, ale catedrelor de filozofie, ale cadrelor care predau istoria filozofiei, precum și a unor forțe intelectuale din învățămîntul mediu, total neglijate pînă în prezent. Cu aceste gînduri am depășit însă observațiile pe care ni le-am propus pe marginea primului volum al *Istoriei filozofiei românești*.

---

[5] Vezi N. Iorga, *Manuscrisele românești de filozofie*, în „Analele Academiei române", secția literară, vol. 29, 1906—1907.

În obiectiv:

Dumitru Ghişe,

CONTRAPUNCT

BUCUREŞTI, EDITURA MINERVA,
1972, 322 p.

DUMITRU GHIŞE
contrapunct

VOCAŢIA MUZICALĂ A FILOZOFIEI

DE

ION PASCADI

Ca forme ale spiritului, muzica şi meditaţia filozofică, par aparent la poli opuşi, una adresîndu-se parcă numai simţurilor pe care le pune în vibraţie, cealaltă operînd cu noţiuni de maximă generalitate şi reuşind — în cel mai bun caz — să pună în mişcare mecanismul complicat al gîndirii abstracte. Şi totuşi, în ceea ce au esenţial, ele sînt profund asemănătoare: se adresează interiorităţii, pun în comunicaţie spiritele, le solicită să se exprime sau măcar să încerce să cuprindă variaţiile pe aceeaşi temă sau, dimpotrivă, temele cele mai variate.

Intitulîndu-şi volumul de eseuri filozofice *Contrapunct*, Dumitru Ghişe s-a dovedit extrem de inspirat: nu numai pentru că în cartea sa răsună simultan diferite voci, nu numai pentru că ştie să îmbine melodii dintre cele mai diferite într-un unic efect de ansamblu — deci să procedeze contrapunctic — dar şi pentru că a reuşit să ilustreze în mod convingător această insesizabilă şi secretă legătură a muzicii cu filozofia.

Nu avem de-a face decît arareori cu studii masive şi aprofundate pe o singură temă, aşa cum ni se prezentase în lucrarea sa anterioară

Rev. filoz., **20**, *12*, p. 1439–1443, Bucureşti, 1973

Existențialismul și problemele eticii, ci cu o suită alertă de observații asupra unor probleme dintre cele mai diferite : ce este filozofia, raporturile ei cu știința și arta, ideea de om, conceptele de civilizație, cultură, valoare, libertate, rostul artei, existența sau inexistența progresului, revoluția tehnico-științifică, creativitatea, sensul tragicului, valorificarea moștenirii culturale, universal și universalitate. Și totuși, în această înșirare de teme atît de diferite se găsește un numitor comun care le recunoaște în chip fericit, dovedind că ele exprimă un anumit PROGRAM de GÎNDIRE : omul societății noastre, interesele, aspirațiile și perspectiva sa.

Surprinzător, însă, — deși au fost scrise în decursul a aproape zece ani — eseurile nu fac simțită curgerea timpului, rămînînd la fel de actuale, deși problemele pe care le tratează sînt extrem de concrete, au o adresă directă și sînt expresia unei personalități căreia evoluția proprie nu i-a modificat structura de bază : aceea de gînditor dăruit reflexiei, dornic de a-și exprima preocupările polifonic, deschis dialogului și adept al unei fermități ideologice marxiste străină de dogmatism.

Ar fi greu de ales între temele oferite spre meditație cititorului pentru că ele răsună la fel de puternic și simultan aproape în memoria noastră, așa că vom fi nevoiți să-i opunem contrapunctului o discuție politonală în care elementele izolate pot părea rupte unele de altele, ba chiar în dezacord. Ne cerem scuze că despicăm astfel întregul prin analiză, dar o rezumare a tuturor ideilor și observațiilor autorului ar fi evident imposibilă. Vom alege totuși cîteva teme majore, care în lucrare apar de mai multe ori ca variații și ne vom folosi de privilegiul oricărui receptor de a alege ceea ce lui i se pare mai interesant.

O primă temă dominantă în volum este cea a *naturii filozofiei și a rosturilor ei*. A-l defini pe filozof ca om al muncii nu este după părerea noastră o simplă metaforă, ci o încadrare a activității sale, aparent autonome, în ansamblul praxis-ului, dezvăluind raporturile ei cu celelalte domenii ale civilizației umane. Avem de-a face cu o veritabilă reabilitare a unei discipline bîntuită nu de puține dogmatisme și îngustimi chiar în anii cînd Dumitru Ghișe începea să scrie, și care pentru mulți era ori o simplă anexă a politicii ori o activitate gratuită, inutilă și care în nici un caz n-ar fi putut fi definită ca muncă.

Subliniindu-i ființa proprie, autorul nu uită să precizeze că ea reprezintă coloana vertebrală a oricărei culturi (nu în sensul că o domină aprioric și apodictic precum o știință a științelor) și că „atitudinea în filozofie este programul ei moral'' (p.7). Dealtfel, relațiile ei cu alte forme ale spiritului (arta, știința) este discutată amănunțit, subliniindu-se atît înrudirile cît și distincțiile, deși întrebările cărora trebuie să le răspundă sînt cel mai adesea comune. Specificul filozofiei ar consta, după cum ni se spune, în „aspirația spre totalitate, spre cunoașterea lumii în structurile ei cele mai generale'' (p. 15).

O asemenea precizare este în genere acceptată, dar Dumitru Ghișe îi adaugă o notă particulară prin preferința sa pentru tema libertății și prin forța de convingere cu care ne demonstrează că fie în politică, fie în morală, filozofie sau artă, trebuie să alegem. De altfel el însuși nu se sfiește să opteze de fiecare dată pentru o poziție sau alta și atitudinile sale sînt fără echivoc, fără a fi însă rigide. Dacă avem un dezacord față de acest spirit, în genere elastic, el privește modul excesiv de categoric în care inconștientul este respins ca o posibilă arie de investigație pentru a surprinde determinări esențiale ale omului. „Nu cred că sondarea inconștientului — scrie Dumitru Ghișe — ne revelă «misterul» existenței umane. Înainte de toate pentru că omul se definește prin a fi o ființă rațională... Iraționalul e un apendice al raționalului, el însuși definindu-se prin opoziție și în funcție de rațional".

Așa pusă problema, sondarea inconștientului pare a fi lipsită de orice rost; chiar și despre adevărul în artă se precizează că acesta „presupune cu necesitate surprinderea determinărilor esențiale" (p. 71), ori dacă ne-am mulțumi cu aceasta cred că ne-am afla în fața unor schelete reci și sărace, asemănătoare cu cele ale științei dar neviabile în sfera esteticului. Evident, și în artă determinările esențiale vin din sfera raționalului, a conștientului, dar neesențialul, detaliul nesemnificativ și nu întotdeauna strict logic are, la rîndul lui o funcție ce nu poate fi ignorată. Existența umană implică o dialectică suplă a raționalului și iraționalului, a conștientului și spontanului, iar surprinderea ei artistică nu poate elimina unul din polii acestor cupluri, chiar dacă primordialitatea aparține celuilalt.

Un al doilea cîmp tematic este cel al *civilizației* și *culturii*, al lumii *valorilor*, în care ni se relevă o viziune istorică și un subtil simț al distincțiilor, în raport cu numeroasele orientări filozofice care s-au exprimat în această privință. Ideea principală, aceea a *unității dintre cultură și valoare*, ținem să o transcriem pentru modul nuanțat și în același timp tranșant în care este formulată: „Termenul de cultură este astfel strîns legat de conceptul de valoare, concept al cărui conținut exprimă întotdeauna o apreciere, desemnează însemnătatea, prețuirea pe care societatea, clasele sociale o acordă anumitor creații umane. Iată deci că nu orice produs al activității spirituale a omului se constituie automat într-un act de cultură. Cultura este constituită din roadele activității spiritual-umane, structurate axiologic, adică în funcție de un întreg și complex sistem de valori" (p. 286).

Valoarea la rîndul ei este înțeleasă complex, în dialectica relațiilor obiectiv-subiectiv, subliniindu-se că „atît cunoașterea cît și atitudinea apreciativă sînt, în egală măsură, produse istorice", adică, reprezintă „expresia spirituală obiectivată a unei societăți într-o anumită fază istorică de dezvoltare " (p. 291—293). În legătură cu definiția valorii ni se par însă necesare unele precizări. Dumitru Ghișe spunea că „dacă *valoarea este întotdeauna o relație între subiect și obiect* și, prin aceasta, ea are inevitabil și o latură subiectivă, căci *se manifestă numai în cadrul acestei relații*, ea are totodată și un conținut obiectiv care nu depinde de subiect și este independent de el", pentru a adăuga apoi că putem vorbi de o „existență ontică" a calității lucrurilor, în sensul că aceasta le aparține. Dar oare valoarea *este* relație sau ea se naște *în* relația subiect-obiect? După opinia noastră *valorile, ca ființe axiologice, nu rezidă nici în obiect, nici în subiect, nici în relația lor trecătoare, ci sînt un produs al acesteia, validat de practica social-istorică*. În afara obiectivității lor ontice, s-ar putea vorbi atunci și de o *obiectivitate axiologică*, de un tip distinct, *apărută în, prin și pentru societate*, funcționînd ca atare și integrîndu-se ca o „realitate construită" de subiect în tabla valorilor aparținînd epocilor, claselor, grupurilor sociale. Dialectica relației obiect-subiect ni se pare astfel exprimată mai complet.

În sfîrșit, un ultim domeniu tematic abordat este cel al *artei*, al implicațiilor ei sociale ca și a relativei sale autonomii cadru în care este tratată cu o deosebită finețe problema tragicului. Dumitru Ghișe se revelă aici a fi estetician și considerațiile sale, într-o interesantă dispută cu reprezentanții orientărilor existențialiste, parcurg sfera largă a determinărilor umane ale artei, ca și specificitatea ei în epoca pe care o parcurgem. Sublinierea faptului că experiența tragică este simultan de natură antropologică și istorică ni se pare extrem de interesantă, după cum ni se pare extrem de convingător descris pericolul degradării tragicului în atragic în cadrul unei viziuni anistorice și asociale, din perspectiva pesimismului nelimitat.

Sîntem de acord că o veritabilă tragedie implică în mod obligatoriu o atitudine de încredere în viață și în rosturile ei și că negarea acestora duce la dispariția însăși a tragicului: „Tratarea temei tragice din perspectiva patosului morții și nu al vieții, în care efectul purificator este înlocuit cu dezolarea, sensul vieții cu non-sensul ei, răstoarnă însuși conținutul tragicului cu legitățile lui, despoaie individul înlănțuit în lupta și în tensiunea situației de trăsăturile lui eroice, îl dezumanizează și-l transformă într-un neputincios. Tragedia se transformă în atragedie" (p. 186). Iată reluată, într-un context, concret ideea care spuneam că unifică întreaga lucrare și anume cea a destinului uman.

Vom lăsa cititorului plăcerea de a urmări bogata problematică estetică abordată pe numeroase pagini privind specificul realismului artei noastre, progresul artei ca și relațiile ei cu politica, pentru a zăbovi asupra unor completări și precizări pe care le socotim necesare din punctul nostru de vedere. Dumitru Ghișe subliniază, pe bună dreptate, că arta trebuie apreciată în conformitate cu țelurile ei majore, cu măsura în care ea reușește să fie reprezentativă și răspunde nevoilor reale ale receptorilor. Sîntem în principiu și noi pentru o artă cu A mare și nu credem că sînt de dorit aici concesiile, pozițiile de mijloc, aprobarea socială a mediocrității sau imposturii.

Sociologic vorbind, ar fi totuși nerealist să ne închipuim, și neadevărat să afirmăm, că ne hrănim sufletește numai cu capodopere, că nu acceptăm și opere sau manifestări artistice despre care nu am putea scrie folosind pe A mare. Se poate spune oare atît de tranșant: „Arta ori este mare ori nu este. *Tertium non datur!*"? Ideal vorbind, da, practic însă afirmația ni se pare prea tranșantă, mai ales că autorul însuși recunoaște că e greu de distins între ceea ce se scrie cu *A* și ceea ce nu merită decît *a*.

Ne îngăduim și o rezervă față de o lămurire terminologică oferită în legătură cu termenul de *ambiguitate*. De acord cu fina ironie a autorului la adresa celor care transformă ambiguitatea într-un indiciu automat al valorii, de acord cu faptul că nu putem schimba după bunul nostru plac accepțiile cuvintelor consemnate în dicționare, dar nu înțelegem de ce — refuzînd o accepție de largă circulație — ambiguitatea este opusă plurivocității, multitudinii de sensuri, polisemiei.

Umberto Eco, pornind de la conceptul de operă deschisă, vorbește și el de ambiguitate în cazul anumitor opere moderne, al căror principiu constructiv pare a fi indeterminarea și relativa imprecizie. Oare sensurile artei se desprind întotdeauna cu o claritate de cristal, sînt de o precizie şi rigurozitate asemănătoare cu cea ştiinţifică? Evident că nu. Termenul ambiguitate, curăţat de ceea ce este modă şi mimetism la unii, n-ar putea să exprime această situaţie?

Una dintre problemele filozofice cu largi implicaţii în artă este cea a *libertăţii*. Cercetînd treptele libertăţii se constată în mod judicios că libertatea nu este tot una cu liberul arbitru, cum consideră existenţialiştii, că ea nu poate fi echivalată cu simplul refuz, cu neangajarea, cu decizia necondiţionată, absolut spontană, întrucît omul însuşi nu este rodul indeterminării. Numai cunoscînd şi transformînd prin acţiune, pe baza cunoaşterii, structura referenţială în care se află, omul îşi poate dobîndi libertatea, o poate cuceri şi dezvolta. Consideraţiile acestea sînt evident valabile pentru orice creaţie spirituală, inclusiv pentru cea artistică, deşi după cum se precizează — nu este vorba de un determinism rigid şi direct, mai ales în domeniul acesta mai subtil şi mai delicat.

Vorbind despre realism — ale cărui determinări concrete nu pot fi cercetate doar în abstract, independent de ,,obiectul'' specific la care se referă — Dumitru Ghişe arată că îngustimile prezente în înţelegerea acestui concept porneau tocmai de la faptul că era transformat în premisă prestabilită a actului de creaţie, că realitatea devenea funcţie a conceptului şi nu invers. În încheierea demonstraţiei sale el conchide : ,,Conştienţi de faptul că o definiţie *stricto sensu* a realismului în artă presupune indiscutabil o perspectivă mai strînsă, pornită din interiorul artei însăşi, avem totodată convingerea că respiraţia mai largă a meditaţiei filozofice nu poate lipsi din nici o încercare de abordare şi limpezire a chestiunilor în cauză... Îndeletnicire umană şi care se adresează oamenilor, arta — ca intenţionalitate şi finalitate — a fost şi este un mod de cunoaştere. Specificitatea mijloacelor artistice prin care se realizează această cunoaştere nu anulează cu nimic funcţia epistemologică a artei'' (p. 277—278).

Abordînd, după cum spuneam, un mare număr de probleme în mod simultan, lucrarea sugerează numeroase piste de investigaţie şi punctează momentele principale ale procesului de creaţie spirituală în genere, fără ca preocupările pentru probleme distincte sau referinţele la o bogată bibliografie să distoneze între ele sau să acopere suflul personal, timbrul specific al autorului ei. Eseurile lui Dumitru Ghişe dovedesc că profunzimea, ascuţimea observaţiei, originalitatea sînt nu numai posibile dar şi favorizate de această modalitate directă de abordare a unei problematici sociale majore şi de mare actualitate. Ele sînt, totodată, un posibil punct de plecare pentru studii mai ample, de rezonanţă teoretică în cercetarea, din perspectivă filozofică, a culturii.

În obiectiv :

Alexandru Tănase

CULTURĂ ŞI RELIGIE

BUCUREŞTI, EDIT. POLITICĂ,
1973, 167 p.

AL. TĂNASE
CULTURĂ
ŞI RELIGIE

OBIECT ŞI METODĂ ÎN CERCETAREA RELIGIEI

DE

PETRU BERAR

Începutul lucrării de tinereţe a lui Marx — *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere* — îi poate părea de-a dreptul derutant cercetătorului contemporan al fenomenului religios, indiferent de aria disciplinei în care este încadrată şi studiată religia. Marx scrie : „Pentru Germania, *critica religiei* este în esenţă încheiată ...".

Din multiplicitatea sensurilor pe care le poate degaja o asemenea afirmaţie, fie în mod justificat, fie doar printr-o interpretare stîngace, ar putea reieşi şi concluzia că în abordarea religiei, care în accepţiunile ei marxiste se identifică cu critica religiei, ar putea exista un început şi un sfîrşit, un stadiu iniţial al cunoaşterii şi o perfecţiune, inerent încheiată. Şi de fapt, discutînd o asemenea ipoteză, nici nu ne aflăm doar în faţa unei simple posibilităţi de interpretare eronată a ideii lui Marx privind procesul de încheiere a criticii religiei în Germania veacului al XIX-lea. În anumite viziuni schematice, şi uneori dogmatice, din zilele noastre, asupra concepţiilor lui Marx despre religie, se şi susţine sau doar se lasă a se înţelege că, în esenţă, cunoaşterea religiei este un proces în general încheiat.

Contrar însă aparenţelor şi în consens cu ideile argumentate de Marx în continuarea celebrului său studiu, care a devenit esenţial pentru

Rev. filoz., 20, *12*, p. 1445–1454, Bucureşti, 1973.

înțelegerea structurii ateismului marxist, cu totul altele ni se par a fi semnificațiile teoretice fundamentale ale ideii privitoare la critica religiei ca proces teoretic încheiat. În realitate, ceea ce se încheia și ceea ce viza Marx prin afirmația sa era nu critica religiei în general, implicit abordarea teoretică a religiei, ci doar o anumită *metodologie*; era nu critica religiei, ci o *anumită critică a religiei*; se afirma, astfel, nu perfecțiunea cunoașterii religiei, ci desăvîrșirea unei anumite perspective de critică a acesteia, proces teoretic în care aportul filozofiei germane rămîne, după cum este știut, de însemnătate esențială.

Ideea victorioasă că omul creează religia și nu religia îl creează pe om încheie istoric realmente critica religiei, dar numai din punctul de vedere al anumitor posibilități determinate și nu exhaustiv, nu al cunoașterii religiei în general. Această revoluționară inversare de termeni: om-Dumnezeu (în loc de: Dumnezeu-om), preluată și desăvîrșită de Marx în cadrele unei concepții dialectice și materialiste, s-a dovedit a avea consecințe esențiale în abordarea ulterioară a religiei, dincolo chiar de litera concluziilor pe care Marx însuși le-a fundamentat în acest studiu, sau în celelalte texte, în care apar analizate elemente și aspecte ale religiei. Demonstrarea existenței profane a religiei, de pe pozițiile dialecticii materialiste aplicată la societate, dezvăluie, pentru prima dată, dimensiunile sociale ale acesteia și, totodată, schimbă fundamental cadrele de analiză și de comprehensiune ale lui *homo religiosus*. Căci, această conversiune metodologică — cu caracter filozofic — a religiei în termenii de *om* și de *societate* va depăși planul filozofiei, odată cu dezvoltarea științelor sociale din veacul al XIX-lea și îndeosebi din veacul nostru, și va deveni începutul și prefigurarea abordărilor moderne ale fenomenului religios. Infirmarea religiei ca act teoretic pur, în sensul ateismelor tradiționale, devine insuficient, deoarece însăși abordarea critică a religiei a depășit cadrele raportului de confruntare: teologie — antiteologie.

Studiul modern al religiei, la inaugurarea căruia Marx aduce o contribuție larg recunoscută chiar de savanți care nu se recunosc ca discipoli ai acestuia, relevă complexitatea deosebită a raportului *obiect-metodă* în cercetarea religiei, indiferent cărei părți alcătuitoare a acestui raport îi acordăm întîietate.

Rămîne oare esențială și primordială definirea religiei în constituirea metodei de cercetare a acesteia sau, dimpotrivă, progresele metodologice sînt cele care întrunesc acest rol științific propulsor, determinînd, în ultimă instanță, însăși definirea cea mai adecvată a religiei? Fie că este sau nu este îndreptățită o asemenea întrebare sau că i se dă un răspuns sau altul, rămîne cert că ea concentrează și exprimă o mare parte din problematica actuală a cercetării religiei cu mijloacele științei. Și ea nu poate fi ocolită cel puțin în două ipostaze ale abordării contemporane a religiei: este vorba, *în primul rînd*, de înțelegerea, ordonarea și sinteza relațiilor interdisciplinare în investigarea religiei (filozofie, sociologie, etnologie, psihologie etc.); această întrebare nu poate fi omisă, *în al doilea rînd*, în descifrarea și postularea necesității unei *„științe a religiei"*, care să depășească neajunsurile și limitele inerente ale parcelării obiectuale și ale inexistenței, atît de des observate, a unei convergențe organice a diferitelor aporturi, venite din teritoriile unor discipline nu numai diferite, dar și nu întotdeauna ușor de pus în contact unele cu altele.

Dar să ne oprim aici şi să formulăm o întrebare a cărei necesitate se impune de la sine: ce legătură poate exista între asemenea consideraţii generale despre studiul religiei şi cartea lui Al. Tănase — *Cultură şi religie*, a cărei temă este totuşi delimitată în cîmpul atît de vast şi nu odată copleşitor al problematicii ştiinţifice actuale a religiei? O asemenea legătură există şi credem că tocmai prin iradierile de idei ale acesteia trebuie să discernem semnificaţiile principale ale acestei cărţi. Căci, deşi tema este limitată, iar caracterul ei nu este, înainte de toate, unul metodologic, ci acela de dezbatere propriu-zisă a temei propuse, aportul teoretic al discursului ştiinţific al lui Al. Tănase se formează, în primul rînd, în punctele de incidenţă ale acestui discurs cu teritoriile încă puţin defrişate şi pline de capcane ale raportului dintre obiect şi metodă în cercetarea religiei.

Latura pozitivă fundamentală a acestei cărţi constă în faptul că, în paginile ei, studiul religiei este imaginat şi conceput ca un proces deschis şi care, totodată, trebuie să se ridice, în efortul de sinteză teoretică, la înălţimea achiziţiilor actuale ale diferitelor ştiinţe, pentru a putea gira abstracţiuni de o reală valoare euristică, îndepărtate de pista ademenitoare a truismelor, încă atît de prezente în acest domeniu al cercetării ştiinţifice. Deşi, cum am mai precizat, subiectul lucrării este limitat, acest fapt nu constituie pentru autor un motiv de reţinere în încercarea sa, nu numai lăudabilă ci şi îndrăzneaţă, de a abate în aceeaşi albie — ca să ne exprimăm mai sugestiv — şuvoaiele ce provin din mai multe izvoare, îndepărtate unul de altul. Tradiţiile umaniste şi ateiste ale gîndirii filozofice, substanţa antropologică progresistă a artelor, contribuţiile mai recente ale sociologiei societăţilor arhaice (deşi în mai mică măsură şi cum vom vedea mai departe nu odată în mod deficitar), concluziile marilor confruntări teoretice contemporane (marxism, structuralism, personalism ş.a.) cu aplicaţie la subiectul cărţii etc. — în toate aceste direcţii, ca şi în altele, se îndreaptă autorul, pentru a-şi culege materialul argumentativ necesar demonstrării concepţiilor sale despre raporturile dintre cultură şi religie.

Dar ... s-ar putea spune, totodată, şi *Hic Rhodos, hic salta*! Căci minusurile lucrării par să-şi întindă rădăcinile şi ele tocmai în vidul unei congruenţe interioare a elementelor ştiinţifice diferite, puse la un loc şi îmbinate; în existenţa unor rupturi între multiplele planuri în care sînt manevrate conceptele, ele însele provenind adesea din solul unor discipline diferite; în acoperirea, pe harta ştiinţei, a locurilor primejdioase — pe care autorul sau chiar ştiinţa în general nu le-au străbătut şi nu le-au cucerit — cu vălul prea străveziu al unui discurs negativ-abstract, pripit în a omologa fapte şi noţiuni neomologabile, în a reduce nejustificat diferenţele, în a creea iluzia unor succese teoretice, ireale încă în cîmpul ştiinţei.

Deşi ar putea părea prezumţioasă în intenţionalitatea ei, o întrebare elementară ni se pare, în acest sens, că se desprinde încă de la început din filele cărţii *Cultură şi religie*. Ce este de fapt *cultura*? Căci nu poate reieşi limpede concepţia autorului despre raporturile dintre *cultură* şi *religie* dacă nu cunoaştem tot atît de limpede şi încă din capul locului întreaga şi riguroasa accepţiune pe care o dă termenului de cultură. Fapt care la rîndul său, nu este de loc simplu, mai ales atunci cînd termenul de cultură mai este şi pus în relaţie cu un termen, tot atît de complex, ca cel de *reli-*

gie şi care, la rîndul său, alăturat primului, îşi complexifică şi el conţinutul. Cu alte cuvinte, în contextul actual al ştiinţelor social-umanistice, luaţi şi în mod izolat, termenii de cultură şi religie revelă semantisme complicate şi controversate, care doar rareori străbat prin pojghiţa superficială a accepţiunilor consacrate ; cu atît mai mult însă creşte dificultatea elucidării conţinutului lor atunci cînd ei sînt puşi în relaţie.

Există mai multe ipostaze — uneori, pe undeva, unitare în substratul lor, alteori diferite totuşi — ale conceptului de cultură, formate în cursul istoriei acestuia prin aportul succesiv sau coexistent al diferitelor ramuri şi direcţii ale investigaţiei ştiinţifice şi ale gîndirii social-filozofice, ipostaze printre care sînt recognoscibile în primul rînd cea etică, filozofică şi sociologică. Atît de neconcordante sînt apoi opiniile cercetătorilor în definirea conceptului de cultură încît, poate nu este deloc nepotrivit de a aminti că, în lucrarea lor, bine cunoscută în lumea ştiinţei, *Cultura, a Critical Review of Concept Definitions* americanii A. Kroeber şi C. Kluchohn relevă existenţa derutantă a nu mai puţin de o sută şaizeci de definiţii ! . . .

Desigur, din tema cărţii şi din scopul fixat acesteia nu reiese că autorul ar fi fost ştiinţific obligat să atace frontal şi o asemenea labirintică problematică. Nu este mai puţin adevărat însă că în raţionamentele sale, de regulă interesante şi îndrăzneţe, Al. Tănase ar fi trebuit să ţină seamă mai riguros de multitudinea accepţiunilor conceptului de cultură. Căci, aici nu ne aflăm în faţa unei exigenţe oarecum formale şi oarecum suplimentare sau facultative, ci a unui reflex imperativ al stadiului actual al cercetării ştiinţifice.

Dar să începem cu . . . însuşi titlul lucrării ! Spunînd *Cultură şi religie* reiese limpede, credem, că autorul alege ipostaza etico-filozofică a conceptului de cultură în care, într-adevăr, termenii se disting şi, în anumite planuri, se şi opun. De altfel, o analiză integrală a textului pare să ne convingă că, în general, cu această accepţiune conceptuală a culturii intenţionează autorul să pună în relaţie religia. Pentru aceasta pledează de altfel şi cea mai expresă şi mai cuprinzătoare definiţie a culturii dată de autor în paginile cărţii, fapt pentru care o şi redăm: „Dialog al omului cu lumea, relaţie dialectică între om ca *subiectivitate* şi lumea existenţei sale ca *obiectivitate*, cultura cuprinde două dimensiuni de valoare inegală în istoria civilizaţiei.

1. *Progres interior* al omului însuşi ca o cunoaştere de *sine* şi ca desăvîrşire spirituală ;

2. Creşterea puterii sale asupra lucrurilor" (p. 150). Să ne mai oprim apoi şi asupra unui alt text cu caracter de definiţie : „Culturalul reprezintă o *ipostază majoră* a socialului şi umanului, iar treptele culturii, progresele sale măsoară gradul de detaşare a omului social de natură, gradul de înstăpînire şi umanizare a acesteia din urmă. Prin om, datorită omului, *natura devine cultură.* Prin cultură, datorită culturii, omul dobîndeşte adevărata sa *natură umană*" (p. 5—6).

Ni se pare clar, mergînd chiar pe firul logic al lucrării, că, înzestrată cu asemenea atribute umaniste, substanţa conceptuală a culturii se opune categoric oricărei imixtiuni a religiei în teritoriul său. Etosul umanist al culturii s-a opus întotdeauna teocentrismului moral al religiei, iar autorul, în cuvinte vibrante, ne dă nu puţine pagini de analiză bogată şi convingătoare a multor momente istorice de confruntare a acestor două direcţii de spiritualitate.

Ar urma deci că, cel puţin sub anumite raporturi, religia se diferenţiază de cultură, cum reiese dealtfel şi din titlul lucrării şi chiar i se opune acesteia. Este dealtfel convingătoare chiar fraza cu care îşi începe autorul lucrarea: „Cultura, ca şi religia sînt fenomene social-umane condiţionate istoric ... " (p. 5). Şi mai departe: „Cultura, ca şi religia nu pot fi concepute în afara socialului ..." (p. 5).

Ne oprim aici cu exemplificarea. Reiese clar, credem, ce accepţiune dă autorul, în aceste cazuri, conceptului de cultură, în ipostaza etico-filozofică a acestuia, constituită în filonul umanist şi ateu al gîndirii filozofice. Şi, în măsura în care sînt întemeiate logic, raţionamentele autorului merită salutate, ca o contribuţie la educaţia umanistă şi ateistă a maselor.

Ceea ce i se poate reproşa însă autorului este faptul că încă din pagina a doua a cărţii sale îi provoacă cititorului, fără nici o pregătire prealabilă, o adevărată surpriză, căci, după ce defineşte cultura, aşa cum am văzut mai sus, mai ales prin opoziţie cu religia, trecînd la definirea acestui din urmă concept, el afirmă: „*Religia* este o formă a *conştiinţei sociale* şi a *culturii spirituale*. Ca fenomen cultural, apariţia religiei a constituit o *necesitate istorică* şi nu un produs al hazardului" (p. 6). Ceva mai departe apoi, în lucrare, ni se relevă chiar existenţa unei „culturi religioase" în opoziţie cu una laică ş.a.m.d. De unde urmează deci că religia este totuşi cultură.

Este cert, astfel, că în lucrare alternează două discursuri, cînd paralele, dar fără să fie vreodată suficient de riguros diferenţiate, cînd suprapuse, ceea ce se întîmplă din păcate mai des, cînd apar în text nedumeriri, neclarităţi şi, trebuie să recunoaştem, implicit unele confuzii.

Cu intenţia de a reda cît mai mult din orizonturile cercetării moderne a fenomenului religios şi de a sintetiza aporturile diferite ale disciplinelor ştiinţifice, prin topirea eterogeneităţilor în magma viitoarei „*ştiinţe a religiei*", — ceea ce reprezintă latura pozitivă şi rezistentă a lucrării sale — Al. Tănase abate în focarul analizei şi astfel de probleme ca totemismul, mitul ş.a. care, în contextul actual al cercetării, impun iminent o altă ipostază conceptuală decît cea amintită mai sus, în care cultura şi religia nu se mai opun, căci religia însăşi ne apare ca fenomen de cultură. Este ştiut că — datorită mai ales aportului sociologiei americane din perspectiva etnologiei şi antropologiei, tentată de găsirea unor concepte mai operatorii, în concordanţă cu metodologiile moderne, — sensul prim, filozofic al culturalului cade în ariergarda semnificaţiilor lui conceptuale, culturalul identificîndu-se, în această ipostază şi sub anumite raporturi, cu o imensă parte a socialului în genere, aici nemaifiind vorba atît de opoziţii *în* sînul culturii, cît mai ales de opoziţii între cultură şi natură. Vorbind, de pildă, despre cultura societăţilor arhaice ar fi impropriu să mai păstrăm întreaga încărcătură etico-umanistă a conceptului, justificată doar în prima ipostază a termenului. Căci, aşa cum remarcă justificat binecunoscutul etnolog Ralph Linton, — cu toate rezervele pe care le putem avea faţă de concepţiile sale nu odată idealiste, — „există numeroase definiţii posibile pentru o *cultură*, fiecare fiind utilă în raport cu cercetările de un anumit gen" ; dar în ce priveşte etnologia, adaugă Linton, „termenul de *cultură*, aşa cum este folosit în studiile ştiinţifice, nu poartă nici una dintre notele apreciative, care îi sînt ataşate în limbajul cotidian. El se referă la modul total de viaţă al oricărei societăţi, şi nu numai la acele părţi pe care societatea le consideră superioare sau dezirabile ... Rezultă că, pentru specialistul în ştiinţele sociale, nu există societăţi aculturale şi nici măcar indivizi lipsiţi de cultură. Orice societate are o cultură, oricît de simplă ar fi ea, şi fiecare fiinţă umană este culturală, în sensul că participă la o anumită cultură"[1].

De bună seamă că poţi să fi sau nu de acord cu diversele accepţiuni date termenului de cultură de către antropologi în studierea societăţilor arhaice, dar nu poţi trece pur şi simplu cu vederea peste însăşi existenţa acestei ipostaze antropo-sociologice a conceptului de cultură, fără a desfiinţa implicit posibilitatea discutării problematicii ştiinţifice actuale pe care o impune acest subiect. Iar, în această privinţă, poate cea mai regretabilă omisiune din lucrare este tocmai precizarea (a cărei nevoie se simte totuşi de atîta ori!) că nu se poate pune semnul egalităţii între propoziţiile *„cultură religioasă"* şi *„religia ca element al culturii"*. Or, dacă nu se poate spune că autorul ar argumenta direct şi deliberat o asemenea identificare nepermisă de planuri, rămîne tot atît de adevărată şi constatarea că el nici nu este preocupat de analiza concluziilor divergente ce se pot desprinde dintr-o perspectivă sau alta de formare şi prezentare a problemei. Iar în această direcţie, ni se pare elocvent, printre altele, şi următorul pasaj din lucrare : „Confruntarea dintre religie şi ateism, dintre cultura religioasă şi cea laică este nu numai o problemă ideologică sau filozofică, dar şi una general-culturală. Aceasta nu în sensul că religia ar constitui un fenomen acultural care ar trebui eliminat din sfera culturii, cum cred unii. Dacă înţelegem cultura ca o realitate istorică complexă tensională, răscolită uneori de crize şi furtuni, contradicţia ce ne interesează aici nu se instituie ca o contradicţie între cultură, pe de o parte (privită ca entitate „pură" şi omogenă, exclusiv laică), şi religie, pe de altă parte. Este vorba, dimpotrivă, de contradicţii pînă în prezent inevitabile, apărute în însuşi sînul culturii, între diversele sale componente cu semnificaţii filozofice diferite, uneori în funcţie de modul absolutizant, dogmatic în care se impune valoarea centrală, focalizatoare a fiecărui tip istoric de cultură, dar determinate întotdeauna de cauze sociale şi ideologice mai adînci. Este mai important nu să decretăm pur şi simplu că religia nu face parte din cultură, ci să privim faptele de cultură în procesul complex de constituire şi dezvoltare să disociem în mişcarea culturii spiritul laic de cel religios" (p. 25—26).

Utilitatea şi necesitatea unei metodologii în analiza multiplelor înfăţişări în care poate apărea fenomenul cultură este evidentă, dar nu poate fi trecut totuşi cu vederea nici echivocul unora dintre afirmaţiile autorului, ca şi faptul, nu mai puţin evident, că unele dintre aceste afirmaţii se contrazic.

Astfel, se pune întrebarea: în măsura în care „prin cultură, datorită culturii omul dobîndeşte adevărata sa *natură umană*" (p. 6), mai poate fi valabilă, oare, — desigur, în cadrele concepţiei materialismului istoric —

---

[1] Ralph Linton, *Fundamentul cultural al personalităţii*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti 1968, p. 72, 70—71.

şi afirmaţia că „cultura religioasă este *alienarea subiectului* . . . " (p. 29)? Or, în măsura în care în lucrare nu se precizează semnificaţiile care se dau conceptului de cultură, ni se pare că — aşa cum reiese din raţionamentele autorului şi dacă el tinde să rămînă fidel acestora, — printre acei „unii" care elimină religia din sfera culturii se situează implicit însuşi autorul. Şi aceasta fiindcă, contrar afirmaţiilor din citatul reprodus, în măsura în care cultura înseamnă *umanizare*, iar religia *alienare* (cum se postulează în lucrare) este vorba de o reală contradicţie între *cultură* şi *religie* şi nu între diversele componente ale culturii.

De fapt, nu ne aflăm oare şi de această dată în faţa unor *ambiguităţi conceptuale*? Îndrăznim să credem că da, căci şi aici se pot discerne cel puţin două falii, mai bine zis două perspective teoretice diferite una de alta după conul de lumină pe care îl aruncă asupra fenomenului în discuţie, în cîmpul conceptului de cultură : în măsura în care cultura este opusă religiei, se are în vedere reverberaţia etico-umanistă a culturii, iar în măsura în care religia şi cultura devin „părţi componente" se pare că se are în vedere semnificaţia marxistă a culturii ca suprastructură.

În cazul lucrării de faţă şi a problemelor aduse de noi în discuţie, îndrăznim să credem că latura preponderent terminologică a disputei dezvăluie *carenţe mai adînci ale discursului teoretic*, care provin, fără îndoială, şi din existenţa unor dificultăţi reale, proprii stadiului actual de dezvoltare a cercetărilor interdisciplinare ale fenomenului religios. La urma urmelor, — să recunoaştem, totuşi, — comparată cu alte sectoare ale cunoaşterii ştiinţifice actuale, investigarea religiei nu trece nici pe departe prin triumfalismul pe care îl sugerează unele pagini ale lucrării. Ce altă dovadă mai evidentă poate fi adusă, bunăoară, decît însăşi existenţa marilor dificultăţi pe care le întîmpinăm în conturarea graniţelor unor concepte elementare ale disciplinei în cauză? Deoarece nu s-ar putea nega, credem, adevărul că terminologia nu ne menţine la suprafaţa problemelor, ci ne conduce în miezul lor cel mai relevant.

Iar pentru a ilustra această afirmaţie se poate foarte bine recurge la un alt punct nevralgic al lucrării pe care îl reprezintă argumentarea conceptelor de „*cultură religioasă*" şi „*cultură laică*", implicit a opoziţiei *religios-laic*. Dar înainte de a comenta aceste probleme ni se pare necesar să redăm însuşi textul lucrării, deosebit de ilustrativ pentru specificul disocierilor conceptuale operate de către autor : „De fapt, laic, profan şi ateist sînt cele trei trepte ale spiritului nereligios, ale secularizării formelor culturii" (p. 31). Apoi, după ce autorul defineşte fiecare dintre aceste concepte, se conchide : „Deseori aceste fenomene sînt confundate astăzi încît o manifestare profană este luată drept ateistă. Trebuie să precizez însă că în prezenta lucrare am preferat termenul laic nu numai în comparaţie cu cel de ateu acolo unde nu este vorba de un nivel ateist al conştiinţei spirituale (conştiinţă spirituală??? — P.B.), dar şi în locul termenului de profan deoarece practic, în tendinţele de emancipare ale spiritului de sistemul credinţelor şi reprezentărilor religioase, este dificil să le distingem. Există şi o altă raţiune pentru care am procedat astfel: profan însemna iniţial cel ce nu e iniţiat în misterele unei religii, dar apoi, prin extensie, a însemnat şi înseamnă cel ce nu e iniţiat într-o profesiune sau disciplină oarecare, astfel încît termenul a dobîndit o încărcătură semantică ce-l face impropriu pentru o folosire neambiguă. De aceea am preferat pentru tot ceea ce nu este încă ateu ca stare de spirit, ca atitudine culturală, termenul laic" (p. 32).

Cîteva precizări devin necesare, pornind de la acest text, înainte chiar de a comenta opiniile autorului circumscrise în polivalența conceptuală a noțiunii de cultură.

1) Să constituie oare chiar un adevăr peremptoriu ideea că *laic*, *profan* și *ateist* ar fi „trei trepte ale spiritului nereligios"? Și apoi despre secularizarea căror „forme ale culturii" poate fi vorba? Căci, în funcție de semnificația ce o vom da noțiunii de „formă a culturii", cursul raționamentelor noastre se va îndrepta într-o direcție sau alta. Astfel, de pildă, dacă ne vom referi la conținutul etnologic al conceptului de cultură, aplicarea termenului de *ateist* îndrăznim să credem că devine riscantă, iar dacă avem în vedere sensul etico-umanist al culturii, rămîne oarecum limitată și insuficientă, credem, aplicabilitatea conceptului de profan ș.a.m.d. Cum să înțelegem apoi pericolul, semnalat de autor, ce ar consta în a lua o manifestare *profană* drept *ateistă*? În ce domeniu se pot produce asemenea grave și iremediabile confuzii? În filozofie, în sociologia societăților arhaice sau în practica activității de educație ateistă?

Se pare, deci, că ne aflăm în fața unei teoretizări grăbite, fără acoperire, vecină cu improvizația. Raportate la „spiritul nereligios", cele trei concepte pot fi atribuite mai curînd unor unghiuri de vedere distincte de abordare a fenomenului religios, provenite din substraturi culturale diferite, cu o istorie și aplicabilități proprii și specifice, decît unor stadii ierarhice asemenea unor „trepte", schemă conform căreia noțiunea de ateu ar reflecta spiritul nereligios mai profund decît primele două. Logic, conceptele de *laic*, *profan* și *ateist* nu se exclud, dar nici nu se identifică, iar soluția descoperirii raporturilor existente și posibile dintre ele depășește granițele logicii formale. Alcătuind schema „treptelor", autorul desființează practic, și fără să-și justifice prea mult inovația teoretică, consensuri teoretico-terminologice unanim admise, tradiționalizate deja în știință. Pe baza doar a palierului etimologic al conceptelor (de altfel, valoros în sine și sondat, de fiecare dată, cu ajutorul dicționarelor și enciclopediilor de prim rang), se construiește, în realitate, o schemă teoretică stadială nediferențiată prea mult de semnificațiile limbajului comun, și care neglijează încărcătura de idei mai profundă și mai complexă cu care ies și vin aceste concepte din solul adînc și frămîntat al unor discipline diferite: filozofie, sociologie, antropologie ș.a.m.d.

2) Neargumentată suficient rămîne fără îndoială și opțiunea autorului pentru conceptul de *laic*, și aici apar cel mai clar neajunsurile procedeului adoptat de autor prin restrîngerea argumentelor la nivelul etimologic, de dicționar, al conceptului. La urma urmelor, de pildă, dacă conceptul de *profan*, în accepțiunea de astăzi a sociologiei societăților arhaice, nu se mai rezumă la sensul său etimologic primar, să ne aflăm oare chiar în prezența unei situații atît de flagrant specifice, încît să fim nevoiți să renunțăm la acest concept, devenit tradițional în cercetarea științifică? Cîte alte concepte științifice nu se află în această situație? Oare azi filozofia mai înseamnă doar „iubire de înțelepciune"? Cît privește, apoi, argumentul privind „încărcătura semantică a termenului", ce l-ar face impropriu pentru o folosire neambiguă, ni se pare a fi o pură și inutilă pedanterie.

3) Faptul că sensurile istoric consacrate şi, pare-se într-un fel sau altul, definitiv sudate în structura unor concepte, ca cele de *laic*, *profan* şi *ateist*, nu pot fi omise fără asumarea unor reale riscuri metodologice este un adevăr ce poate fi ilustrat cu pagini din însuşi textul prezentei lucrări. Astfel, de pildă, dacă raportat la epocile moderne, conceptul de ,,cultură laică'' dobîndeşte un sens anume (chiar dacă în lucrare el nu este întotdeauna clar, ca la pag. 27, unde mitul luptei lui Iacob cu îngerul este catalogat drept cultură laică etc.), folosirea lui în analiza societăţilor arhaice ni se pare că ar duce la sensuri abuzive, la extrapolări stîngace. Să ne închipuim, de pildă, cum ar suna titlul clasicei cărţi de etnologie şi filozofie a lui Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul* dacă l-am transforma în varianta *Sacrul şi laicul*? Ni s-ar părea, în acest sens, o brutală sfidare a potenţialităţii termenilor să consideri că noţiunea de ,,cultură laică'' poate fi aplicată unor societăţi arhaice care nu cunosc încă scrisul ş.a.m.d.

În lucrare se neglijează faptul că în opţiunea pentru folosirea unor concepte sau a altora nu se poate pune problema de a o lua, de fiecare dată, de la început, cercetătorul pornind de la simple adopţiuni etimologice, ca şi cînd am putea face abstracţie şi de istoria conceptelor şi de tiparele în care sînt folosite în contextul ştiinţelor social-umaniste contemporane. Chiar fără o paradă de erudiţie apare, credem, convingător, de pildă, faptul că noţiunea de *profan* indică, dintr-un unghi specific, o realitate mult mai vastă decît conceptul de *laic* sau cel de *ateu*; sau conceptul de *desacralizare* decît cel de *laicizare* ş.a.m.d. Cît priveşte apoi complexitatea relaţiilor dintre aceste concepte, nu ar fi inutil, credem, de a începe descifrarea acestei complexităţi prin analiza conceptelor în discuţie în strînsă referinţă cu opuşii lor: *profan — sacru*; *laic — clerical*; *ateist — teist*. Cum, de asemenea, nu ar fi lipsită de însemnătate nici luarea în considerare a sensurilor pe care aceste concepte le-au dobîndit şi în unele lucrări de sociologie şi filozofie devenite clasice în acest domeniu ştiinţific.

Cum se poate uşor constata, consideraţiile de pînă acum pe marginea lucrării lui Al. Tănase *Cultură şi religie*, vehiculează mai ales în jurul primelor capitole: ,,Laic şi religios în sincretismul cultural al vîrstei mitologice'' şi ,,Statutul existenţial al omului în viziunea culturii laice şi a celei religioase''. Celelalte capitole ale cărţii sînt: ,,Afirmarea omului ca principiu al creaţiei culturale. Motivarea laică a ideii de creaţie'', ,,Tradiţii laice în cultura românească'', ,,Umanismul socialist şi religia'', ,,Religia în raport cu dimensiunea internă şi cea externă a culturii. Filozofie şi cultură''.

Cu excepţia unor raţionamente care antrenează şi aici neclarităţi de genul celor semnalate mai sus, se pot descoperi, credem, în aceste capitole, contribuţii autentice şi valoroase la îmbogăţirea literaturii filozofice originale despre religie şi ateism din ţara noastră. Doar două observaţii mai importante comportă, credem, această parte a lucrării: mai întîi, ni se pare că, printr-o dezvoltare a ideilor şi o amplificare a argumentelor, capitolul ,,Tradiţii laice în cultura românească'' ar putea deveni o excepţională lucrare de sine stătătoare.

În ce priveşte a doua observaţie, de astă dată critică, ea se referă la capitolul ,,Umanismul socialist şi religia'', care, datorită caracterului prea declarativ, lipsit de profunzime, contrastează cu spiritul general al lucrării. De fapt ni se pare nereuşită însăşi structurarea acestui capitol sub forma unui dialog critic cu personalistul francez Jean Lacroix. Este drept că acest filozof este unul dintre partenerii cei mai obişnuiţi la discuţii ai reprezentanţilor gîndirii marxiste din Franţa şi care a formulat multe aprecieri pozitive la adresa marxismului. Dar, tocmai în acest sens, ni se pare oarecum nefundamentat a-l considera ca exemplu tipic pentru atitudinea de azi a filozofilor spiritualişti faţă de ateismul marxist. Căci, pe de o parte, confruntarea dintre ateismul marxist şi aceşti filozofi spiritualişti este mult mai amplă şi mai ascuţită, iar, pe de altă parte, în cei patrusprezece ani care s-au scurs de la apariţia cărţii lui Lacroix, analizată de Al. Tănase, s-au înregistrat, pe linia acestei tematici, şi alte fenomene editoriale, cel puţin la fel de importante, care ar merita toată atenţia celui care urmăreşte dialogul şi confruntarea ateismului marxist cu criticii săi contemporani.

Cu riscul de a ne repeta, precizăm, în sfîrşit, că în cuprinsul acestor însemnări şi-ar fi putut găsi locul justificat şi multe alte aprecieri pozitive pe marginea numeroaselor probleme teoretice abordate de către autor, dacă scopul însemnărilor nu ar fi fost limitat, aşa cum o arată însuşi titlul pus în fruntea lor.

150 DE ANI DE LA MOARTEA LUI GHEORGHE LAZĂR

GHEORGHE LAZĂR: DE LA IDEALUL „LUMINĂRII” LA PROGRAMUL PRACTIC

DE

VASILE VETIȘANU

Cercetările istorice și monografice consacrate lui Gheorghe Lazăr au insistat în general, și pe bună dreptate, asupra activității sale ca „dascăl” și educator, asupra meritului său de a fi fost *întemeietorul învățămîntului național* în Țara Românească. Dacă semnificația și locul figurii sale în istoria culturii noastre stau în primul rînd în fapta și în activitatea sa de întemeietor, nu este mai puțin îndreptățită înscrierea personalității sale printre gînditorii și promotorii iluminismului românesc din primele decenii ale secolului trecut. Atît prin formația sa intelectuală, cît și prin locul și rolul pe care le acorda filozofiei în programul său de învățămînt, Gh. Lazăr și-a cucerit un loc de seamă în istoria gîndirii filozofice din țara noastră [1].

Deși scrierile și textele sale cu caracter filozofic sînt puține și ocazionale iar cursurile de filozofie kantiană predate de el în școală ne sînt încă necunoscute, meritul său de promotor al filozofiei iluministe în epocă rămîne totuși incontestabil, ca și faptul că școala întemeiată și condusă de el a pregătit și orientat pe unii dintre elevii săi către domeniile filozofiei, imprimîndu-le un spirit ideologic nou, un caracter nemijlocit legat de etapa gîndirii pașoptiste românești. Neîndoielnice apar de asemenea pentru Gh. Lazăr trăsăturile noi dezvăluite prin concepția sa iluministă despre cultură, considerată de el ca *ideal* și ca *mijloc de regenerare națională* în perioada angajării poporului nostru pe drumul civilizației moderne.

Moștenind dezideratele și ideologia Școlii ardelene, Gh. Lazăr le imprimă o notă inedită de activism programatic, un caracter aplicativ și în același timp deschizător de largi perspective teoretice. Se poate spune că la începutul secolului al XIX-lea Gh. Lazăr prefigurează viitoarele acțiuni pe plan cultural și social în țara noastră legate de activitatea

---

[1] Cf. *Istoria filozofiei românești*, vol. I, București, Edit. Academiei R.S.R., 1972, p. 179.

Rev. filoz., 20, *12*, p. 1155–1159, București, 1973.

unui I. Eliade-Rădulescu, M. Kogălniceanu, N. Bălcescu sau S. Bărnuţiu. Cînd T. Maiorescu va socoti secolul XIX-lea ca fiind „secolul naţionalităţilor", fără îndoială că afirmaţia sa îşi are o atestare istorică reală şi în acel „*spirit naţional*" pe care Gh. Lazăr l-a imprimat întregii sale activităţi culturale.

Din puţinele texte şi scrieri ce ne-au rămas de la Gheorghe Lazăr putem desprinde vederile sale iluministe ca gînditor, o problematică filozofică a culturii şi eforturile sale de a fundamenta teoretic vastul program cultural pe care îl preconiza pentru învăţămîntul românesc. El era deplin conştient că înfiinţarea şcolii în limba română va deschide o „*epohă nouă*", menită să realizeze în mod practic renaşterea şi înaintarea patriei pe calea modernă a progresului. În *Înştiinţare de toată cinstea vrednică tinerime* (1818) el arată că „luminarea" şi „îndreptarea" sînt unicul drum „*pentruca neamul să poată pretenderisi intrarea în numărul şi ocolul cel proslăvit al celorlalte popoare luminate*"[2]. Îndemnul său entuziast la cultivare şi luminare face apel la sentimentul patriotic şi naţional al contemporanilor, în spiritul ideii fundamentale a Şcolii ardelene: „*căci cu ruşine vine unui popor şi neam ce este aşa vechi, aşa vestit, proslăvit şi înzestrat cu toate rodurile pămîntului, precum şi cu toate darurile duhovniceşti ... să nu aibe şi el o şcoală mai de treabă, o academie cu ştiinţă, chiar în limba maicii sale, ci să se lase mai slab, mai scăzut şi mai batjocorit de cît toate celelalte limbi şi popoare ale feţii pămîntului*"[3]. Ca şi multor gînditori români iluminişti, trecutul îi servea lui Gh. Lazăr drept mărturie şi îndemn patriotic pentru promovarea noilor idealuri. Strămoşii noştri au luptat pentru apărarea şi păstrarea neamului „cu braţ voinicesc şi cu duh românesc", rezistînd cu eroism „vrăşmăşiei vremurilor". Cultura, spune Gh. Lazăr în acelaşi spirit iluminist , va pune „stavilă întunecimii", ea va duce la „dreapta izbăvire", iar „*aducerea aminte de mărirea strămoşească cere mîntuirea celor căzuţi*" [4].

Întrebîndu-se asupra situaţiei în care se află contemporanii săi, ca moştenitori ai unei civilizaţii străvechi, aparţinînd „slavei şi măririi romanilor", el acuză vitregia vremurilor şi „neprietenoasele stări împrejur în care în toate veacurile au înotat" ţara şi poporul. „Dar oare cînd s-ar ridica duhul din ţărîna acelora — spune Gh. Lazăr — şi-ar privi peste strănepoţii marelui Chesar, slăvitului Aurelie şi înaltului Traian, oare în ziua de astăzi mai cunoaşte-i-ar? Negreşit i-ar căuta în palaturile cele mari împărăteşti, şi *i-ar afla în vizuinele şi bordeiele cele proaste şi încenuşate; i-ar căuta în scaunul stăpînirii şi i-ar afla amărîţi sub jugul robiei, i-ar căuta proslăviţi şi luminaţi, şi cum i-ar afla? Rupţi, goi, amărîţi şi asemănaţi dobitoacelor, de tot căzuţi în prăpastia orbirei*" [5] (*subl. ns.*, V.V.).

Înscrierea poporului român pe calea modernă a progresului şi a „luminării" presupune însă, ca o condiţie, grija patriotică pentru *formarea tinerei generaţii*, pentru asigurarea *mijloacelor practice ale cultivării şi educaţiei* : „fieşte care patrie, fieşte care stăpînire bine sistematisită, osăbit priveghează, ba are a priveghea pentru creșterea cea cuviincioasă a tinerilor următori" [6]. De aici rezultă că, „*odihna cea dinlăuntru, precum și cea din afară, așa și binele cel de obște, precum și cel privat stau cu creșterea tinerimei următoare într-o analoghie strînsă*" [7]. Gh. Lazăr atribuie un rol deosebit tinerimii instruite, chemată să preia și să perpetueze sarcinile de promovare a civilizației și culturii naționale. Responsabilitatea fiecărei generații sporește cu cît societatea evoluează, cu cît se cere asimilarea temeinică a tezaurului de cunoștințe pe care l-a acumulat omenirea. De aceea, spune el, „*patriei nu-i poate fi totuna măcar ce fel de creștere vor primi mădularile următoare, nici nu poate adiaforisi* (neglija, .-*v.v.*) *în conștiința sufletului cea adevărată*" [8] modul în care individul ajunge la autoperfecționarea sa prin cultură.

---

[2] Gheorghe Lazăr, *Înştiinţare de toată cinstea vrednică tinerime*, dată în 1818, vezi în G. Bogdan-Duică şi G. Popa-Lisseanu, *Viaţa şi opera lui Gheorghe Lazăr*, Bucureşti, 1924.

[3] *Ibidem.*

[4] Gh. Lazăr, *Discurs la înscăunarea mitropolitului Ţării Româneşti Dionisie Lupu*, în P. Poenariu, *G. Lazaru şi Scol'a Română*, Bucureşti 1871, Anexa A.

[5] Idem.

Gh. Lazăr atribuie culturii o valoare formativă, în spiritul tezelor iluministe, de educare și înălțare a omului prin cultivarea celor mai alese însușiri umane. Între *cultură* și *idealul uman* de perfecțiune există după el o strînsă legătură. Omul este înzestrat cu posibilități multiple de acțiune și „*cu cît are mai mare putere stăpînitoare între toate și peste toate celelalte făpturi ale pămîntului, cu atît mai înalt trebuie să-i fie scopul pentru care este făcut*" [9].

Dacă omul este în măsură să „puie stavilă orbirei și să spargă bezna întunericului", cum spune Gh. Lazăr, atunci creația umană și valorile create trebuie să servească scopurilor propuse de către om. Emanciparea omului nu se poate înfăptui „*fără o creștere cuviincioasă și o cultură bine potrivită omenirei*" [10], scrie Gh. Lazăr.

În aprecierile sale asupra relației om-cultură, gînditorul român n-a depășit cadrul iluminist al epocii sale, aparținînd primelor decenii ale secolului trecut, dar a manifestat tendințe radicale de a imprima programului său cultural un spirit și un caracter larg național.

Școala creată de Gh. Lazăr își propunea să pregătească „*engineri și filosofi*", socotind că „vremea este acum să se ridice din țărînă semințele căzute și să-și afle dreapta izbăvire" [11]. În acest scop, el a pus în lumină *valoarea limbii naționale*, considerînd-o ca cea mai importantă problemă în făurirea unei culturi, așa cum aveau să o considere mai tîrziu un Kogălniceanu și Hașdeu. „*Voim a da lumină în limba patriei, adecă: filozofia, matematica și geografia, apoi după acestea va urma și istoria universală*"[12], spunea Gh. Lazăr în 1822.

Extrem de revelatoare pentru atmosfera în care și-a început Gh. Lazăr activitatea de întemeietor sînt documentele inedite ale „stolnicului Voinescu", un contemporan încă puțin cunoscut al lui Gheorghe Lazăr (vezi în „Revista de filozofie", nr. 6, 1973). Iubitor pasionat de filozofie şi de „învățătura științelor", acest stolnic era adînc pătruns de ideea că „prea iubiții mei patrioți nu puteau niciodată a să lumina pînă cînd învățau că *masă* să cheamă ϑύρα și ușă τραπεζα. Această cunoștință aprindea în mine un cuptor vavilonesc ; nu mai puteam răbda, o ceream de la Dumnezeu, îndemnam pre oameni, o vorbeam și o scriam cunoscuților, că ... *a ne îndrepta limba, a ne arăta nație pre fața pămîntului nu să poate fără numai îmbrăcînd musele și pre cinstita filosofie în veșmîntul graiului românesc*". Pasiunea aceasta pentru „învățătură" și „filozofie" în limba română i-a atras stolnicului Voinescu dușmănia celor care discreditau învățămîntul în limba națională și care n-au pregetat să-l facă pe stolnic să se refugieze în Moldova. „Cînd mă aflam acolea (în Muntenia) nu era sistima cea pămîntească de acum. Streinii țineau schiptru de her. Cruzimea împărățea. Plugarul era jărtva cea nevinovată ce să înjunghia la jărtvealnicul lăcomiei tuturor tirănașilor". Încercînd să ajute pe țărani, acest stolnic s-a izbit de reacțiunea celor deopotrivă ostili învățămîntului național și plugarilor pe care îi prădau. „*Ajutînd opinca*, spune el, *am întărîtat ceacșirii cei de samur. S-au oțărît de moarte, căci am despăgubit pre săraci. Zis-au*: «*Să-l piiardem pre dînsul, că mustră faptile noastre*». *De aici îmi curge tot răul cel mare*".

---

[6] Gh. Lazăr, *Înștiințare...*, în *op. cit.*

[7] *Ibidem.*

[8] *Ibidem.*

[9] Gh. Lazăr, *Apel la subscrierea pentru publicarea unui curs de matematică*, în P. Poenariu, *op. cit.*, Anexa B.

[10] Gh. Lazăr, *Discurs la înscăunarea mitropolitului Țării Românești Dionisie Lupu*, în *op. cit.*

[11] Idem, *Înștiințare..*în *op. cit.*

[12] Idem, *Apel la subscrierea pentru publicarea unui curs de matematică*, în Petru Poenariu, *op. cit.*, Anexa B.

Aceasta era atmosfera socială și ideologică în care s-a desfășurat activitatea fondatoare și „luminătoare" a lui Gheorghe Lazăr. De pe urma ei s-au resimțit atît realizarea programului cursurilor cu care-și inaugurase învățămîntul la școala înființată, cît și sănătatea și elanul său patriotic. Vocația lui de „luminător al nației" nu putea izbîndi deplin fără victoria cauzei lui Tudor Vladimirescu. Amîndoi au încercat de fapt să ducă la împlinire țeluri ale unui program istoric impus de angajarea țărilor noastre pe drumul civilizației moderne: restructurarea *bazelor sociale* și ale celor *culturale* (dreptate socială și conștiință luminată).

Iluministul Gh. Lazăr a creat o școală pătrunsă de spirit național și în limba națională, el manifestînd deplină încredere în posibilitățile de care dispune în această privință limba românească, pe care el însuși a îmbogățit-o cu noi termeni filozofici. Apreciind aceste eforturi ale lui Gh. Lazăr, unul dintre elevii săi, Petru Poenaru, în discursul de recepție la intrarea în Societatea Academică Română, spunea: „În epocile de amorțire a națiunilor apar evenimente cari ca razele din cer luminează popoarelor ochii minței, în deșteptarea conștiinței de sine și le conduce pasul pe calea progresului în dezvoltarea simțului național" [13]. Mai tîrziu, în secolul nostru, Vasile Pârvan a fost preocupat de viața cărturarului ardelean, publicînd un document asupra lui în „Convorbiri literare" (1904), iar Ion Petrovici, în *Din Cronica filozofiei românești*, considera că Gh. Lazăr a „jucat un rol însemnat în redeșteptarea noastră, dîndu-și seama că atunci cînd lipsește o puternică tradiție, o cultură trebuiește așezată pornindu-se de la baze filozofice".

---

[13] Petru Poenariu, *Georgiu Lazăr și Scoal'a Română*, București 1871, p. 3,

Ca iluminist și filozof care a încercat și a izbutit să pună în lucrare practică ideile de „luminare" și progres cultural, Gheorghe Lazăr va rămîne întotdeauna o figură neștearsă în istoria culturii noastre, după cum faptele, abnegația și patriotismul său, ca dascăl și întemeietor, au constituit mereu pentru generațiile de români care i-au urmat un exemplu stimulator spre dezvoltarea continuă a învățăturii și științelor „*chiar în limba maicii sale*", spre integrarea poporului român în progresul general al omenirii, „*în numărul și ocolul cel proslăvit al celorlalte popoare luminate*".

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

PE MARGINEA CELUI DE AL XV-LEA CONGRES MONDIAL DE FILOZOFIE VARNA R. P. BULGARIA, 17–22 SEPTEMBRIE 1973

Din partea Redacţiei. Pentru o mai bună înţelegere a evenimentului ştiinţific la care se referă semnatarii materialelor publicate mai jos, reproducem după *Programul* tipărit al celui de al XV-lea Congres Mondial de Filozofie, structura şi tematica lucrărilor desfăşurate la Varna între 17–22 septembrie 1973.

După şedinţa solemnă de deschidere, au avut loc *3 sesiuni plenare* cu următoarele teme: I. ,,Filozofie şi ştiinţă"; II. ,,Morală şi cultură"; III. ,,Tehnică şi om".

Au urmat lucrările desfăşurate concomitent sub formă de *colocvii*, ,,*problematica*" şi *grupe de cercetare*. Tematica *colocviilor* a fost următoarea:

No 1: ,,Raţiune şi acţiune în transformarea lumii";
No 2: ,,Filozofia în procesul revoluţiei ştiinţifice-tehnice";
No 3: ,,Cunoaştere şi valori în era ştiinţifică şi tehnologică";
No 4: ,,Structura şi metodele cunoaşterii ştiinţifice contemporane";
No 5: ,,Om-ştiinţă-tehnică. Încercare de analiză marxistă a revoluţiei ştiinţifice-tehnice";
No 6: ,,Tehnica, pacea şi marxismul contemporan".

Lucrările desfăşurate sub denumirea de *Problematica* au cuprins următoarele teme:

No 1: ,,Natură şi existenţă umană";
No 2: ,,Umanism şi revoluţie tehnică";
No 3: ,,Limbaj, logică şi acţiune";
No 4: ,,Om, logos şi istorie";
No 5: ,,Societatea şi normele ei";
No 6: ,,Omul şi libertatea personală";
No 7: ,,Responsabilitate şi creativitate în artă şi literatură";
No 8: ,,Probleme ale determinismului";
No 9: ,,Viitorul filozofiei".

Grupele de cercetare au abordat următoarele teme:

No 1a: ,,Probleme ale logicii contemporane";
No 1b: ,,Probleme de metodologie a ştiinţei";
No 2: ,,Filozofia şi studiul religiei";
No 3: ,,Lingvistică şi antropologie";
No 4: ,,Metafizica contemporană";
No 5: ,,Studiile contemporane de istoria filozofiei";
No 6: ,,Aspecte filozofice ale psihologiei";
No 7: ,,Filozofia educaţiei";
No 8: ,,Filozofia dreptului şi filozofia politicii".

Desigur, ca la orice întrunire internaţională de asemenea proporţii, în lucrările Congresului s-au înscris şi alte manifestări ocazionate de contactele şi schimburile vii de idei, de procesul concret al desfăşurării evenimentului: conferinţe şi simpozioane pe teme date, reuniuni cu caracter informativ, cultural, etc.

Rev. filoz. 20, *12*, p. 1461–1498, Bucureşti, 1973.

UMANISMUL ȘI CONDIȚIA TEHNICĂ-ȘTIINȚIFICĂ A OMULUI CONTEMPORAN

DE

ION TUDOSESCU

I. RESPONSABILITATEA DISCURSULUI FILOZOFIC FAȚĂ DE DESTINELE OMULUI CONTEMPORAN

1. *Problematica Congresului Mondial de Filozofie de la Varna s-a dovedit a fi fost inspirat aleasă*, ea răspunzînd unor cerințe acute ale practicii sociale, legate de nevoile și aspirațiile omului contemporan în condițiile universului tehnic care-l înconjoară. Dezbaterile purtate au scos pregnant în evidență *misiunea filozofiei* în efortul actual de umanizare a existenței sociale, de raționalizare a creației materiale și spirituale în concordanță cu opțiunile majore pe care oamenii de la sfîrșitul secolului al XX-lea sînt chemați să le adopte. Dezbaterile purtate au scos, de asemenea pregnant, în evidență *legătura strînsă dintre filozofie și politică*, răspunderea politică nemijlocită a filozofilor nefiind doar o alternativă liberă, ci o condiție necesară a viabilității discursului filozofic, a exercitării misiunii sale preponderent umanizatoare.

Apreciind oportunitatea tematicii Congresului prin prisma cerințelor actuale ale creșterii responsabilității gîndirii filozofice față de destinele majore ale umanității, mărturisim, totodată, opinia că limitarea dezbaterilor unei întîlniri filozofice de asemenea proporții la o problematică relativ restrînsă (la abordarea statutului existențial și a destinelor omului în condițiile progresului științific-tehnic contemporan) prezintă și unele dezavantaje: dezbaterile vizînd în mai mică măsură problemele de ontologie și metafizică tradițională, de epistemologie și filozofia științei, de metodologie și logică, curente și orientări mari din gîndirea filozofică contemporană, mai ales cele care nu au nemijlocit ca obiect probleme de filozofia culturii, a valorilor, antropologie, de filozofie socială în general, au avut o participare mai redusă la congres. S-a remarcat în această privință și absența teoreticienilor din domeniul științelor naturii, a căror prezență oferă întotdeauna reflecției filozofice mai multă rigoare și mai pronunțate temeiuri nomologice.

Din această cauză, lucrările Congresului de filozofie de la Varna nu au prilejuit posibilitatea trecerii în revistă a tuturor problemelor filozofice principale aflate astăzi în cercetare (așa cum s-a putut proceda cu ocazia lucrărilor congresului de filozofie anterior, de la Viena, care a avut o tematică nerestrictivă).

Menționăm totuși că, dacă sub aspectul sferei de cuprindere lucrările Congresului de la Varna au fost mai puțin reușite decît lucrările Congresului de la Viena, din punctul de vedere al adîncimii la care poate aspira o discuție filozofică, dezbaterile purtate la Varna au fost incontestabil mai fructuoase. Aceasta, fără îndoială, și datorită însemnătății sociale și ideologice a temei puse în discuție : toți filozofii care au participat la dezbateri au căzut unanim de acord asupra faptului că nu există astăzi o temă mai atrăgătoare pentru înflorirea spiritului filozofic și mai arzătoare, în sensul concordanței depline a acestuia cu cerințele majore ale acțiunii sociale eficiente, cum este problema relației dintre om, știință și tehnică în perspectiva societăților „superindustriale" contemporane. Pentru a formula unele judecăți apreciative asupra lucrărilor congresului, trebuie să facem, de aceea, de la început precizarea că niciodată n-a fost supusă unei confruntări concentrice atît de puternice o problemă filozofică de mare actualitate așa cum s-au petrecut lucrurile la Varna cu problematica omului contemporan.

2. Asupra dezbaterilor și confruntărilor de opinii care au avut loc în toate plenarele, colocviile și secțiile congresului se vor purta discuții multă vreme. Din experiența congreselor mondiale anterioare de filozofie s-a constatat că, de obicei, spiritul discuțiilor și chiar stilul de abordare a problematicii filozofice la un asemenea congres influențează într-o măsură hotărîtoare discursul filozofic în general și însăși tematica confruntărilor de idei, pentru o perioadă de timp de cel puțin o jumătate de deceniu, respectiv pînă la deschiderea următorului congres mondial de filozofie. Se vor mai face, așadar, multe reflecții asupra lucrărilor recentului congres, se vor scrie multe studii și cărți sugerate de tematica și realizările acestuia. Sub imboldul primelor impresii de participant și din consultarea unora din lucrările prezentate, reținem succint cîteva din aprecierile care ne apar deocamdată mai importante asupra marelui dialog al filozofilor și filozofiilor purtat la Varna în toamna acestui an.

a) A fost caracteristică spiritului discuțiilor *o puternică tendință de tratare lucidă a omului, o pronunțată tendință de abandonare a scientismului și chiar a neutralismului în abordarea problematicii omului contemporan*, ajungîndu-se pînă la o cvasiunanimă acceptare a dimensionării politice și nu numai etice a acestei problematici. În această direcție, libertatea este tot mai mult corelată cu responsabilitatea, concepută ca decizie cu încărcătură cognitivă și, totodată, etică, concepută ca acțiune (motivată politic-ideologic) și îndeosebi ca acțiune transformatoare. Antropologia filozofică este întemeiată într-o măsură tot mai mare pe filozofia socială și sociologia științifică, preponderent pe materialismul istoric marxist.

Spre deosebire de maniera tradițională de abordare a problematicii omului, în cercetările filozofice actuale omul este privit nemijlocit în legătură cu contextul său social. Și cum universul social este hotărîtor influențat astăzi de revoluția științifică-tehnică, umanismul discursului filozofic nu poate fi departe de dimensiunea pronunțat tehnică a existenței și condiției omului contemporan. Într-un anume fel, în evoluția reflecției filozofice s-a depășit un mare paradox. Dacă, pînă încă nu demult, umanul era conceput de majoritatea orientărilor filozofice nemarxiste ca o entitate aflată în raporturi antinomice cu structurile tehnice-științifice generate inevitabil de acțiunea umană transformatoare — idee din care rezultă o tendință de accentuată înstrăinare și chiar de afectare existențială și psihică a omului în raporturile sale cu natura și societatea (conflictul dintre om și rezultatele acțiunii sale fiind de natură să tortureze iremediabil omul pînă la totala sa autonimicire) — lucrările Congresului de la Varna, în dezbaterea reprezentanţilor celor mai diverse orientări, au atestat o pronunţată acceptare, în multe cazuri chiar postulare, a *convergenţei dintre umanism şi scientism.* Progresul ştiinţifico-tehnic nu numai că nu încarcerează natura umană, ci constituie — în condiţiile unei dirijări lucide şi ale unui control responsabil — o premisă esenţială a desăvîrşirii acesteia în epoca noastră. Ceea ce deosebeşte radical interpretările marxiste de cele nemarxiste în această privinţă rezidă în faptul că primele corelează determinist-materialist întregul mecanism tehnico-ştiinţific de realizare a condiţiei umane cu structurile economice şi sociale, în timp ce celelalte continuă, într-o manieră iluministă, mai directă (tradiţională) sau mai voalată (modernă), să acorde factorilor suprastructurali şi psiho-raţionali un rol determinant în canalizarea spre om a efectelor progresului ştiinţific şi tehnic contemporan.

Dincolo de aceste deosebiri fundamentale de concepţie, cea mai mare parte a comunicărilor şi intervenţiilor la congres au părăsit tezele pesimismului tehnologic radical, ale pericolului iremediabil al înstrăinării în condiţiile „superdimensionării'' tehnice a universului uman şi au pledat în favoarea necesităţii unei condiţionări tehnologice a umanului, a unei abordări a umanismului în strînsă legătură cu revoluţia ştiinţifico-tehnică contemporană. Aşa se explică — între altele — de ce majoritatea comunicărilor la congres au avut ca temă revoluţia tehnico-ştiinţifică şi omul sau umanismul contemporan.

În legătură cu aceasta, facem însă precizarea că nu toate comunicările şi intervenţiile prezentate în dezbateri au avut o ţinută teoretică corespunzătoare. Au apărut foarte multe repetări; un număr mare de comunicări, elaborate atît de pe poziţii marxiste cît şi de pe poziţii nemarxiste, îndeosebi tocmai din rîndul acelora care au avut ca obiect revoluţia tehnico-ştiinţifică contemporană, au avut un nivel teoretic scăzut, rezumîndu-se la înşiruirea unor teze generale, cunoscute unanim, şi de un schematism care nu depăşea nivelul unei lecţii de factură elementară. Aceasta nu a afectat însă prea mult ţinuta de ansamblu a lucrărilor congresului şi mai ales orientarea constructivă în care s-au purtat discuţiile.

b) În ceea ce priveşte *curentele, orientările nemarxiste prezente la Congres*, se poate reţine, în primul rînd, observaţia că — la fel ca şi la Congresul mondial anterior, de la Viena — au participat reprezentanţi ai principalelor tendinţe de gîndire din filozofia burgheză contemporană. Totuşi, faţă de Congresul de la Viena, la care au fost prezenţi în număr mare reprezentanţi ai neopozitivismului, pozitivismului logic, neotomismului (aceştia au avut o masivă participare în majoritatea secţiilor şi mai ales la plenarele congresului), neoraţionalismului (existenţialismul sau alte orientări cu preocupări de antropologie şi axiologie avînd o mai restrînsă participare), la Congresul de la Varna au participat cu deosebire reprezentanţi ai *raţionalismului*), ai unui raţionalism promovat îndeosebi din perspectiva şcolii *analitice* sau a şcolii *hermeneutice* şi mai puţin de factura constructivismului neoraţionalist tradiţional), *neotomismului* (cu o prezenţă mai restrînsă la lucrările plenarelor şi secţiilor congresului, dar care au organizat dezbateri în conferinţe de lucru separate, patronate de asociația filozofilor neotomiști), *existențialismului* (prezența mai activă decît la Viena a acestui curent a fost motivată și de tematica congresului care a avut ca obiect probleme la care existențialiștii au o mai mare aderență decît filozofii nemarxiști de alte orientări). Mai puțin prezenți au fost — după cum am mai arătat — *neopozitiviștii*, îndeosebi cei cu preocupări metodologice și logice, cum sînt cei proveniți din filiera Cercului Vienez (mult mai activi la congresul anterior).

Ca și la Congresul de la Viena s-a constatat o părăsire a scenei de către *orientările idealist-subiective* în manieră clasică. Desigur, este greu de conceput că poate găsi credit astăzi ideea că existența obiectivă, universul în general ar putea fi produsul percepțiilor sau sensibilității subiectului. În această privință sînt tot mai mult corectate astăzi și orientările neopozitiviste în care se părăsesc tendințele empiriste tradiționale. Sînt însă prezente unele interpretări subiectiviste mai rafinate. Dacă, dintre acestea, la Congresul de la Viena s-au manifestat cele de inspirație cu precădere neopozitivistă, la Congresul de la Varna s-au manifestat mai ales cele de inspirație psihologist-freudiană sau provenite printr-o filieră culturologic-axiologică imanentistă de factură neokantiană (aceasta datorită și temei puse în discuție).

c) La lucrările congresului, o *participare masivă au avut filozofii marxiști*. Aceasta se reflectă nu numai în numărul mare de comunicări și intervenții pe care marxiștii le-au prezentat, ci îndeosebi în temeinicia abordării argumentate de către ei a unor probleme de conținut.

Spre deosebire de participarea filozofilor marxiști la Congresul de la Viena care a impresionat de asemenea prin forța de convingere a argumentelor și prin spiritul de responsabilitate și luciditate în care au fost abordate problemele acute ale contemporaneității, chestiunile generale de epistemologie și metodologia științei, de filozofie socială și de umanism, la recentul congres de la Varna, prezența marxismului a fost simțitor mai substanțială. Aceasta se referă în primul rînd la capacitatea pe care au dovedit-o cea mai mare parte a gînditorilor marxiști de a da soluții reale și concrete la problemele nodale ale omului contemporan, de a conferi perspectivă științifică autentică celor mai pronunțat ideologice, axiologice și politologice domenii ale reflecției și construcției filozofice. De cele mai multe ori, riposta deschisă și respingerea dialogului din partea filozofilor nemarxiști au vizat acele intervenții ale unor filozofi marxiști care nu depășeau nivelul unei adeziuni și declarații generale de principii și în nici un caz punctele de vedere prestigioase și temeinic argumentate de care dispune viguros astăzi filozofia marxistă și care s-au bucurat de o unanimă apreciere la Congres, cum au fost de exemplu, cele afirmate cu o înaltă ținută teoretică de marxiști ca Schaff (Polonia), Kedrov, Frolov (U.R.S.S.), Polikarov (Bulgaria), precum și de o seamă de reprezentanți ai delegației de filozofi români. S-a constatat, de asemenea, și faptul că, spre deosebire de climatul în care s-a purtat dialogul la Viena, la Varna nu s-au manifestat tentative de a refuza schimbul de idei sau de a eluda marxismul.

Prezența marxismului, ca și la Viena, s-a realizat și prin cuvîntul unor marxologi cum sînt reprezentanții Asociației americane de studii de materialism dialectic (J. Somerville, H.L. Parsons). De asemenea, aproape cea mai mare parte a filozofilor de orientare raționalistă (care au reprezentat majoritatea în ansamblul filozofiei nemarxiste prezente la Congres) au avut referiri şi au făcut aprecieri la adresa marxismului (de exemplu, filozoful francez P. Ricoeur consideră de mare actualitate tezele fundamentale ale dialecticii formulate de Marx, a căror valoare operaţională — după părerea sa — apare îndeosebi în analiza praxisului).

d) În domeniul *preocupărilor asupra metodei*, în cea mai mare parte a lucrărilor congresului s-au confruntat două tendinţe principale. În primul rînd, s-a impus *metoda dialectică*, promovată nu numai de marxism, ci şi de diverse orientări raţionaliste de inspiraţie constructivistă şi neopozitivistă, cu aplicabilitate nu numai în ştiinţele naturii ci şi în ştiinţele sociale. Se remarcă în această privinţă faptul că dialectica, avansată anterior de către interpretările raţionaliste cu precădere din perspectivă hegeliană, este tot mai mult concepută în accepţiunea fundamentării ei de către Marx. A reieşit pregnant în evidenţă această perspectivă de abordare a dialecticii în dezbaterile purtate în cadrul simpozionului despre „dialectica în ştiinţele naturii", ai cărui raportori principali au fost A. Schaff şi P. Ricoeur. Acesta din urmă, reprezentînd una din poziţiile raţionaliste de mare prestigiu din filozofia contemporană a culturii, şi în general din domeniul filozofiei sociale, menţiona, de exemplu, avantajele pe care dialectica marxistă le oferă pentru explicarea mecanismului transformărilor sociale, rolul ei de metodă revoluţionară în activitatea practică a claselor şi păturilor sociale progresiste.

În afara ponderii deosebite a *dialecticii marxiste* (prin această prismă, abordarea problematicii omului a oferit temeiuri interesante pentru construirea unei ontologii concepută din perspectivă antropologic-dialectică), au avut ecou şi chemările spre o *hermeneutică generală*, concepută atît din perspectiva şcolii hermeneutice cît şi a şcolii analitice, un fel de *superdialectică* cu valoare euristică generală. Aceeaşi hermeneutică era reclamată şi la Congresul de la Viena, dar din perspectivă holistică, respectiv a teoriei generale a sistemelor şi chiar a structuralismului. Sînt unele raţiuni pentru care o asemenea hermeneutică apare îndreptăţită. Aceasta mai ales dacă se au în vedere valenţele operaţionale pe care le posedă unele modele hermeneutice actuale, faptul că ele evoluează spre construirea unei teorii generale a înţelegerii (inclusiv a comunicării), teorie care se aseamănă ca tip de explicaţie cu teoria generală a sistemelor, dar care, în plus, integrează şi achiziţiile mai noi ale semioticii şi chiar ale filozofiei limbajului.

Pretenţiile de a completa şi depăşi dialectica nu au însă nici un temei, dovedind nu numai o neînţelegere a semnificaţiei hermeneutice şi a valenţelor euristice ale dialecticii marxiste, ci şi o subtilă dar vizibilă tendinţă de a limita dialectica la un corpus de norme şi principii care au motivaţie nomologică, şi deci valoare metodologică, exclusiv în ştiinţele naturii. Dacă însă dialectica este pe deplin înţeleasă ca explicaţie generală a legilor mişcării şi dezvoltării, cu valabilitate în toate domeniile existenţei şi cunoaşterii, rezultă că şi sub aspect metodologic ea este operantă la acelaşi nivel de universalitate, ceea ce face inutilă orice încercare de a o supradimensiona cu o metodologie mai generală, un fel de „superdialectică". O asemenea argumentare a fost strălucit formulată — în cadrul simpozionului amintit — de A. Schaff în opoziţie cu supoziţiile lui P.

Ricoeur care, postulînd o limitare a dialecticii la domeniul socialului, al acțiunii practice a oamenilor, încerca de fapt să acrediteze ideea necesității de a construi o metodologie mai generală, care să cuprindă și domeniul naturii, al universului fizic și biologic.

Precizînd universalitatea gradului de aplicabilitate al dialecticii, trebuie, totodată, subliniată și importanța cunoașterii tentativelor hermeneutice actuale, indiferent ce inspirație le motivează, atît pentru selectarea unor valențe operaționale cu finalitate practică eficientă pe care acestea le posedă, cît și pentru respingerea argumentată a pretențiilor de depășire a dialecticii, pe care unii — după cum am arătat — o consideră mai mult ca o teorie a praxisului, deci cu aplicabilitate mai ales la științele sociale.

e) Dacă am vrea să trecem în revistă *disciplinele filozofice* care au fost în atenție, trebuie să menționăm că, spre deosebire de aria problematică a Congresului de la Viena, în care au fost amplu deservite toate disciplinele filozofice, inclusiv cele mai noi ca teoria generală a sistemelor, logica deontică, cibernetica și filozofia tehnicii, la Congresul de la Varna au fost în atenție, mai ales, *ontologia socială și umană (antropologia), praxiologia, filozofia culturii, teoria valorilor, filozofia moralei, a politicii, a artei, sociologia științei.*

Foarte puțin prezente au fost preocupările de epistemologie, logică, semiotică, cele de metodologia și filozofia științelor naturii și tehnice (acestea din urmă au beneficiat de mare atenție la Viena, rezervîndu-li-se un colocviu special de cibernetică și filozofia tehnicii), cele de ordin metateoretic în general. La aceasta a contribuit hotărîtor — după cum am văzut — și slaba participare la lucrările Congresului a teoreticienilor din domeniile științelor naturii. Unele probleme de filozofia științelor au fost totuși abordate în cîteva secții (cu o problematică lăturalnică însă tematicii generale a congresului și deci fără ecou prea mare) și, într-o mai mare măsură (dar numai la nivel principial), în simpozionul menționat despre dialectica în științele naturii și în cel despre raportul dintre logica formală și logica dialectică, organizate de Federația internațională a asociațiilor de filozofie, cu ocazia Congresului.

f) Se remarcă, în general, *spiritul deschis al dialogului* purtat la toate plenarele, colocviile și secțiile Congresului. Confruntările au oferit climatul pentru exprimarea oricărui punct de vedere. A existat o atitudine generală de respect față de opiniile formulate argumentat, indiferent de pozițiile filozofice din perspectiva cărora au fost construite. La aceasta a contribuit hotărîtor faptul că au fost găsite puncte de contact în problemele majore ale contemporaneității. A dat tonul în acest sens, în primul rînd, maniera academică și deschisă spre o confruntare științifică autentică pe care au avut-o cea mai mare parte a comunicărilor și intervențiilor filozofilor marxiști, mulți dintre ei bucurîndu-se tocmai de aceea de un binemeritat prestigiu. Au făcut totuși o impresie nefavorabilă, încercările unor filozofi marxiști de a prezenta tezist, fără argumente, idei de bază ale materialismului dialectic și istoric, atitudinile apologetice față de realitățile din țările socialiste, criticile abstracte (în maniera unor etichetări dogmatice) la adresa realităților din țările capitaliste. Aceasta a făcut, de pildă, ca unele comunicări care au calificat global și neselectiv realitățile vieții politice și ideologice din cadrul democrațiilor burgheze contemporane occidentale, să nu-și găsească adresă și să primească replică din partea unor filozofi nemarxiști ca elvețianul A. Mercier (secretar general al Federației internaționale a societăților de filozofie), care s-a pronunțat împotriva unor afirmații globale și neîntemeiate, fără o cunoaștere la fața locului a unor democrații burgheze și a declarat că el nu și-ar putea propune o analiză critică sau o respingere în plan teoretic a democrației socialiste, înainte de a o cunoaște concret.

La Congres s-a constatat deci încă o dată pe viu că numai o confruntare deschisă și argumentată, întemeiată pe o investigare atentă și nuanțată a realității, însoțită de o permanentă atitudine creatoare, ostilă oricărui dogmatism și închistări în formule învechite, poate oferi condițiile unei prezențe marxiste prestigioase în lupta ideologică actuală. Dimpotrivă, orice abatere de la spiritul științific, de la dialogul deschis face vulnerabil marxismul în confruntările de idei contemporane.

3. Ca o concluzie generală pe marginea lucrărilor Congresului, reținem *afirmarea ideologiei marxiste, creșterea ponderii ei în dialogul de idei contemporan, pătrunderea unor soluții marxiste în rezolvarea unor probleme actuale ale contemporaneității de către cele mai diverse orientări și tendințe filozofice.*

La aceasta contribuie nu numai realitățile sociale contemporane, care solicită respect față de valorile de adevăr în cîmpul reflecției filozofice, spiritul tot mai dialectic care animă astăzi metodologia și teoria științei, ci și receptivitatea deosebită a filozofilor marxiști la problematica filozofică și ideologică contemporană, tăria argumentelor și suplețea tezelor teoretice și a soluțiilor pe care ei le oferă la problemele actuale ale omului. Așa se și explică — între altele — de ce la Congresul de la Varna *s-a afirmat pe un plan superior gîndirea filozofică marxistă*, reclamînd respect deosebit chiar și adversarilor cei mai declarați (cum sînt neotomiștii). De exemplu, în problema păcii și înțelegerii între popoare, în problema evitării unui război termonuclear, în problema depoluării mediului natural, a pericolului ecologic contemporan generat de revoluția științifico-tehnică. Apelul la rațiune în rezolvarea teoretică și soluționarea practică a acestor probleme caracterizează astfel aproape toate orientările filozofice contemporane care înclină spre umanism (indiferent de limitările și punctele de vedere prin care se motivează acest umanism).

Spre deosebire de umanismul practicat de regulă în ultimele decenii de interpretările umaniste nemarxiste, care oscila între un umanism abstract, idealizant, discursul asupra omului eliminînd total determinarea obiectivă a subiectului, și un umanism supus total rigorilor discursului pozitiv asupra obiectului (ceea ce, de fapt, semnifica golirea umanismului de orice semnificație, deci, de asemenea, de orice conținut concret), în discuțiile purtate la Varna asupra umanismului, cele mai diverse curente nemarxiste de gîndire, cel puțin din considerente strategice, au opinat în favoarea unei soluții echilibrate în definirea și rezolvarea problematicii omului contemporan. La această viziune antropologică s-a ajuns fără îndoială nu întîmplător, ci datorită acuității spiritului de responsabilitate față de destinul umanității pe care-l reclamă dimensiunea pronunțat tehnologică a condiției omului contemporan. Or, tocmai în tendința de a depăși unilateralizările și de a se apropia de o soluționare practică eficientă a problematicii omului contemporan, modelul de umanism pe care-l încearcă diverse interpretări din filozofia nemarxistă contemporană se apropie de concepția marxistă asupra umanismului.

Caracteristic multora din contribuțiile marxiste la Congres (și în acest cadru ale tuturor filozofilor români care au abordat problemele omului și ale umanismului), a fost tocmai încercarea de a respinge și de a se detașa de orientările unilaterale, scientiste sau subiectiviste, din care rezultă, inevitabil, fie poziții filozofice neutraliste, obiectiviste, fie ideologizante, antropologic-psihologiste. Ca temei al explicării genezei valorilor și al creației în toate domeniile culturii, marxismul pune o interpretare în care omul ca individ este, totodată, o relație socială. Umanismul care rezultă dintr-o asemenea explicare a esenței umane este un umanism deopotrivă de receptiv la spiritul științific și la crezul ideologic, la rigorile universului tehnologic și la motivațiile de ordin axiologic.

În această perspectivă, gîndirea antropologică marxistă respinge atît sociologismul abstract, care dizolvă omul în relații sociale — negîndu-i orice temei ontologic propriu — cît și antropologismul psihologizant, uneori de nuanță neofreudiană.

Cu această ocazie și în acest sens, Congresul de la Varna a pus, credem, între altele, capăt disputelor scolastice cu privire la legitimitatea sau nelegitimitatea delimitării de materialismul istoric a antropologiei filozofice. Este vorba, bineînțeles, de o antropologie marxistă, întemeiată pe principiile materialismului istoric și nu una care definește omul abstract, rupt de relațiile lui sociale, respectiv, o antropologie de inspirație existențialistă, behavioristă sau, mai nou, neofreudiană (psihanalistă).

II. RAȚIUNE ȘI ACȚIUNE ÎN TRANSFORMAREA LUMII

1. Sub conducerea filozofului sovietic F. Arhipțev, Colocviul Nr. 1 al Congresului de la Varna, intitulat „Rațiune și acțiune în transformarea lumii" — la care am participat ca raportor — a pus în discuție, în primul rînd, *factorii fundamentali* și, totodată, *criteriile progresului social contemporan*.

În esență, ideea principală desprinsă din dezbateri a fost aceea că, în dilema : care este factorul esențial, rațiunea (cultura, valorile spirituale) sau acțiunea (activitatea practică transformatoare, travaliul) în mobilizarea resurselor interne ale progresului social, cea mai mare parte a comunicărilor au conchis primatul acțiunii, dar nu în sensul unilateral al minimalizării rațiunii, ci în sensul cuprinderii acesteia, ca element stimulator fundamental al acțiunii. Rațiunea potențează acțiunea și în acest sens cultura, care este o consecință și un criteriu definitoriu al progresului civilizației, este un factor determinant al istoriei (bineînțeles nu singurul).

Trebuie subliniat că, în societatea contemporană, cultura capătă atît dimensiuni structurale noi cît și valențe finalizatoare noi. Astfel, în măsura în care introducem în structura conceptului de cultură, alături de valorile spirituale tradiționale (filozofice, artistice și estetice, morale și etice) și pe cele științifice (acestea fiind de fapt astăzi științific-tehnice), atunci cultura — definită generic ca sumum de produse ale activității creatoare a oamenilor în domeniul spiritual — ne apare nu numai ca dimensiune *raţională*, ci şi nemijlocit *acţională* a vieţii sociale; ea este, în condiţiile actuale ale progresului — datorită valorilor tehnice pe care le cuprinde — *o forţă nemijlocită de producţie*.

Rezultă, aşadar, *rolul deosebit al culturii în transformarea lumii*. Aceasta nu îndreptăţeşte însă părerile filozofului francez Ivan Gobry (în *Cultura ca transformare a lumii*) care, deşi are foarte interesante contribuţii la definirea specificului creaţiei culturale şi la surprinderea relaţiei dintre cultură şi valoare, dintre valorile estetice şi opera de artă, cu privire la modalităţile în care cultura este un factor de progres şi, totodată, o aspiraţie a agenţilor faptului de cultură către universalitate (cultura însăşi fiind o tendinţă către universalitate), consideră, de exemplu, cultura ca factor de armonizare, ,,de fraternitate'' a indivizilor, de unitate nu numai între generaţii, ci şi între oameni în cadrul aceleiaşi generaţii, estompînd total caracterul de clasă al culturii (conţinutul ei ideologic). Pe de altă parte, el înţelege cultura ca factor acţional doar în sensul că ea transformă lumea prin efortul şi renunţările indivizilor. Or, dimensiunea acţională a culturii nu trebuie înţeleasă în sine, raportată individual, ci şi colectiv, şi nu se obiectivează numai în sfera ideilor (cum susţine autorul), ci şi a lucrurilor. Deci, valorile culturale, prin geneză şi finalitate, au o dimensiune materială, ceea ce contrazice ideile de fond ale autorului care izolează aproape total valorile culturale de creaţia materială, iar geneza faptului de cultură este concepută exclusiv pe temeiul imanenţei, al tendinţei intrinseci a agentului individual de a se exterioriza în valori.

Prin introducerea valorilor ştiinţifice-tehnice în structura valorilor culturale, idee implicată dar nu afirmată nemijlocit de lucrările acestui colocviu — şi pentru care optăm integral — şi *în măsura în care definim creaţia în general, nu numai cea culturală, ca efort de exteriorizare* — colectivă şi nu numai individuală a omului —, se ajunge la concluzia că, de fapt, prin cultură, omul, obiectivîndu-se, se autocreează existenţial şi nu numai spiritual, contribuind prin cultură la transformarea existenţei, datorită funcţiilor acţionale ale culturii, omul contribuie, totodată, la propria sa transformare materială şi spirituală.

Prin cultură, deci, omul se socializează şi totodată devine dependent de societate, este, deopotrivă, demiurg al socialului şi determinat al acestuia.

2. Aceeaşi *dependenţă a omului de propria sa creaţie*, care la rîndul ei se raportează la sine cu puterea unei forţe obiective, adesea neîmblînzite şi de care se simte înstrăinat, este analizată de multe din comunicările acestui colocviu care au avut ca temă influenţele revoluţiei tehnice-ştiinţifice asupra omului societăţii contemporane. Majoritatea acestor comunicări au opinat pentru ideea că dezalienarea omului faţă de tehnică (şi în acest sens putem conchide că şi cultura poate avea consecinţe alienatoare : vezi religia, care este un domeniu al culturii, sau ideologia reacţionară în general) poate fi înfăptuită numai în socialism. Soluţiile încercate în capitalism oferă doar paleative şi au mai mult rolul de a mistifica lucrurile.

În ce priveşte semnificaţia socială şi demiurgică a tehnicii în raport cu omul, într-o foarte interesantă comunicare (,,Exteriorizarea omului este calea de autocreaţie şi mijloc de autocunoaştere"), filozoful polonez Cackowski arată că, spre deosebire de energia biologică a omului, care se creează, se păstrează şi consumă individual, energia tehnologică, deşi se consumă individual, se creează şi se păstrează (fiinţează) colectiv. De unde rezultă că întreaga capacitate tehnică şi forţa tehnologică contemporană sînt produs socio-colectiv, sînt efect al cooperării indivizilor în sistemul complex de acţiune. Manifestîndu-şi dispoziţiile sale creatoare în plan tehnologic, omul cedează astfel colectivităţii propriul său efort; prin tehnică se socializează, dar devine totodată dependent (aproape total) de societate, energia (tehnologică) pe care o consumă fiindu-i repartizată controlat de societate. Acest proces de dependenţă a individului de societate este accelerat de către revoluţia tehnică-ştiinţifică contemporană.

Se poate adăuga la aceste idei, care decurg din comunicarea filozofului polonez amintit, că în momentul de faţă nu numai individul, ci şi colectivitatea devine dependentă de societate, deci de cuantumul şi natura energiei tehnologice tot mai puternică. Pentru a nu se transforma această dependenţă obiectivă a subiectului de obiect într-o pîrghie de agresiune catastrofală împotriva omului însuşi este necesar astăzi, în strategia acţională la nivel macrosocial, nu numai un mare coeficient de luciditate ci, mai ales, *o răsturnare radicală a relaţiior sociale* (*şi în primul rînd de producţie*) *care subordonează omul produselor propriei sale activităţi la care se raportează apoi ca la un domeniu de obiectivitate străin de el.*

Aceasta nu semnifică, în fond, altceva decît atestarea uneia din concluziile fundamentale ale materialismului istoric, că în raportul dintre acţiune şi raţiune în transformarea societăţii, rolul determinant îl are acţiunea, înţeleasă în semnificaţia ei socială majoră, de activitate politică revoluţionară.

3. Un loc aparte în ansamblul tematicii Colocviului Nr. 1 a avut *problematica praxiologică.*

În legătură cu problemele de filozofia praxisului au prezentat comunicări la colocviu: filozoful sovietic F. Arhipţev („Un aspect esenţial al analizei naturii teoretice a conştiinţei umane"), care supune unei critici ample încercările de corectare sau mai bine zis de apreciere ca depăşită a teoriei leniniste a reflectării, dezvăluind şi argumentînd totodată *necesitatea de a înţelege conştiinţa simultan ca reflectare şi creaţie*, oferind în această direcţie soluţia explicării acestei duble semnificaţii a conştiinţei pe baza materialismului istoric, a dependenţei conştiinţei sociale de existenţa socială; filozoful englez D.J. Manning („Relaţiile dintre teorie şi practică"); filozoful bulgar A. Kojarov („Previziunea şi transformarea lumii contemporane"); filozoful sovietic C.M. Braiovici („Determinarea categoriei de practică") etc.

O *contribuţie nemijlocit praxiologică* la dezbaterile acestui colocviu au adus-o însă reprezentanţii delegaţiei noastre participanţi la lucrările colocviului, care, între altele, au supus unei analize ample structura acţiunii umane (I. Tudosescu) şi dimensiunea acţională a conceptului de timp (Al. Florian). Interesul de care s-au bucurat asemenea probleme a determinat pe Arhipţev, preşedintele secţiei, să facă referiri la importanţa actuală a cercetărilor marxiste de praxiologie, să amintească conceptul de acţiune socială ca un concept de bază abordat în dezbaterile colocviului, iar pe alţi participanţi la lucrările colocviului, printre care economistul şi praxiologul polonez Witold Kieżun, să facă referiri exprese la contribuţiile noastre în această privinţă.

Relevînd utilitatea cercetărilor praxiologice contemporane în raport cu introducerea unor criterii cît mai operaţionale de eficientizare a acţiunii umane şi amintind cîteva din preocupările principale actuale ale Institutului de praxiologie din Varşovia (care funcţionează sub patronajul lui T. Kotarbiński, unul din principalii fondatori ai praxiologiei contemporane ca disciplină ştiinţifică autonomă), Kieżun a căzut de acord cu concluzia uneia din comunicările delegaţiei noastre, că „*în măsura în care îşi propune să cugete asupra problemelor reale ale omului, discursul filozofic actual trebuie să cerceteze criteriile de maximă eficientizare a acţiunii acestuia. În această perspectivă, praxiologia a devenit nu numai o disciplină importantă în ansamblul ştiinţelor despre om, ci şi un capitol metodologic necesar în demersul actual de operaţionalizare a discursului filozofic*".

Credem că numai într-o atare modalitate (praxiologică) poate fi abordată problema rolului acţiunii în transformarea lumii, problemă care a preocupat deosebit colocviul la care am participat, dar care, în mare parte, a polarizat şi discuţiile multora din celelalte grupuri şi şedinţe de lucru ale Congresului, indiferent de disciplina specifică de abordare acţionalistă a omului contemporan (antropologia, filozofia culturii, teoria valorilor, sociologia ştiinţei, politologia etc.) pe care au avut-o în centrul atenţiei.

ÎNVĂŢĂMINTE – DUPĂ CONGRESUL MONDIAL DE FILOZOFIE DE LA VARNA

DE

PAVEL APOSTOL

Congresul Mondial de Filozofie de la Varna a prilejuit o binevenită confruntare a mişcării filozofice româneşti cu tendinţele şi curentele actuale. O asemenea confruntare a fost şi necesară şi folositoare. Ea ne va ajuta să ne dăm seama de realizările şi nivelul atins, dar ceea ce este mai important, de lipsurile ce se manifestă încă în activitatea filozofică din ţara noastră.

Neîndoielnic, delegaţia română s-a prezentat onorabil. Asupra acestui aspect s-a insistat, dacă nu prea mult, în orice caz, îndeajuns.

Esenţială mi se pare constatarea că participanţii români la Congres s-au afirmat ca parteneri de discuţie de nivel şi de ţinută internaţională, în măsura în care ei s-au manifestat ca purtători de cuvînt ai spiritului revoluţionar şi creator ce caracterizează activitatea Partidului Comunist Român. Cred că este necesar să devenim conştienţi de faptul că rezultatele obținute au fost posibile datorită însușirii direcției generale a dezvoltării ideologice, inițiată și îndrumată de partid. Fără climatul general creat în acest sens, strădaniile nu s-ar fi putut concretiza în contribuții demne de a fi luate în considerare.

În contextul succesului indubitabil, se cer puse în lumină o serie de aspecte ce reflectă carențe ale activității noastre.

Unele dintre acestea vor fi enumerate cu scopul de a *reaminti* probleme semnalate mai de mult, dar care își așteaptă încă soluționarea.

ASPECTE ORGANIZATORICE

Participarea românească la Congresul Mondial de Filozofie putea fi mai bine articulată. Astfel, dacă unele manifestări s-au bucurat de o numeroasă și adeseori bună reprezentare românească, altele, chiar foarte importante, — *Tehnologia, pacea și marxismul contemporan*, *Viitorul filozofiei* sau dezbaterea organizată de Institutul internațional de filozofie despre dialectică — au fost slab frecventate, iar intervențiile, deși unele pozitiv apreciate de ceilalți participanți, au fost improvizate. Această stare de fapt denotă o insuficientă informare *prealabilă* asupra acțiunilor de la Congres, o pregătire lăsată la inițiativa participanților. Or, în toate cele trei domenii amintite, dispuneam de forțe competente menite să ne asigure un loc central în dezbateri. De asemenea, s-a manifestat tendința de a ține seama în compoziția delegației mai mult de funcții, decît de valoarea comunicărilor și intervențiilor pregătite pentru această reuniune.

Consider că nu mă înșel, punînd aceste deficiențe pe seama inactivității Societății române de filozofie, înființată — pe hîrtie — acum 7—8 ani, dar inexistentă ca *forum* de dezbateri filozofice. Există aproape în toate domeniile de cercetare științifică „societăți" — de geografie, de istorie, de matematică, de filologie, de psihologie etc. etc. — ele îndeplinesc un rol pozitiv în coordonarea eforturilor. O societate similară de filozofie ar contribui la eliminarea unor deficiențe, cum sînt cele semnalate și altele.

ASPECTE DE CONȚINUT

Majoritatea comunicărilor au înfruntat cu succes compararea cu *standard*-urile internaționale. Acesta reprezintă un lucru îmbucurător, dovedind maturitatea mișcării noastre filozofice și a cercetătorilor, luați în parte. Totuși, cred că va trebui să reflectăm mai serios asupra unor măsuri destinate să pună capăt unor tendințe de mulțumire de sine, de „academism" sau „filozofare de catedră", ce s-au putut observa și de data aceasta. Înțeleg prin mulțumire de sine atitudinea unora dintre noi de a măsura rezultatele obținute prin prisma „succesului" exprimat prin amabilități ale unor colegi din străinătate, fără a ne întreba dacă punctele de vedere susținute de noi au fost sau nu însușite de alții, dacă am determinat sau nu modificarea unor poziții cu care ne-am confruntat. Or, în această privinţă, cu puţine excepţii, n-am fost suficient de atenţi să luăm parte la *viaţa* grupurilor de muncă, să participăm la discuţii în afara şedinţelor, să urmărim efectele comunicărilor şi intervenţiilor noastre.

La o serie de comunicări, de la care nu face excepţie nici a noastră „Despre libertate", se constată un fel de „academism" sau „filozofare de catedră", adică de dezbatere abstractă, deşi uneori competentă şi originală, a unor teme filozofice, privite oarecum „în sine", fără explicitarea modului în care argumentarea serveşte la *semnalarea unei noi probleme* sau, în cazul cel mai fericit, la *soluţionarea nouă, inedită a unei probleme a destinului individual şi colectiv*. Documentele Partidului Comunist Român şi intervenţiile personale ale tovarăşului Nicolae Ceauşescu au subliniat datoria de onoare a filozofiei marxiste româneşti de *a dezvălui problemele noi* ale condiţiei umane în transformarea radicală pe care o determină revoluţia şi construcţia socialistă în condiţiile progresului ştiinţific-tehnologic vertiginos din zilele noastre şi, mai ales, *de a propune soluţii originale* la asemenea probleme inedite.

Analizele conceptuale subtile, chiar originale, nu ţin locul unor *soluţii umaniste operaţionale* pe care le aşteaptă opinia publică de la filozofia românească de azi, ancorată în realităţile unei ţări a cărei experienţă a devenit obiect de studiu predilect în multe părţi ale lumii. Fireşte, filozofia nu are menirea de a prelua sarcinile sociologiei, economiei politice sau politologiei, dar obiectul reflecţiei sale fiind omul în ipostaza sa de transformator al lumii naturale, sociale şi al lui însuşi, filozofia marxistă creatoare este chemată să formuleze cu claritate şi în mod pertinent *problemele* existenţiale ale contemporanilor noştri, să cerceteze posibilităţile rezolvării acestora în acord cu exigenţele, aspiraţiile şi cerinţele individului şi ale colectivităţii. Abia ici-colo s-a reflectat în comunicările şi intervenţiile noastre conştiinţa clară că transformările structurilor sociale şi consecinţele progresului ştiinţific-tehnologic echivalează cu o *mutaţie de semnificaţie ontologică* a condiţiei umane. Or, amintitul „academism" a făcut ca discursul filozofic românesc — aşa cum s-a prezentat el la Varna — să nu fie articulat destul de categoric pe *evidenţierea funcţiei critice-emancipatoare*, *revoluţionare a gîndirii marxiste creative*.

Cred că se impune mai mult *spirit ofensiv* în depistarea problemelor, mai mult *spirit critic-revoluţionar* în dezvăluirea factorilor ce stînjenesc sau ameninţă individul şi colectivitatea în realizarea lor, mai mult *spirit creativ-constructiv* în invenţia unor soluţii noi... Acesta este spiritul autentic al marxismului creator. El nu poate fi instaurat prin decret, nici prin alte ierarhizări decît cele determinate de valoarea teoretică şi metodologică a contribuţiilor, indiferent de la cine provin ele. În această direcţie, motivul principal al aprecierii pozitive a unei bune părţi a comunicărilor şi intervenţiilor româneşti de la Varna de către ceilalţi participanţi constă, fără îndoială, în faptul că, spre deosebire de alţii, am căutat şi în parte *am reuşit să evităm confundarea activităţii de cercetare, elaborare teoretică şi creaţie filozofică cu activitatea de popularizare a filozofiei*. Aceasta a doua latură, indispensabilă în munca unui cercetător marxist-leninist în domeniul filozofic, nu înlocuieşte creaţia originală şi nu i se poate substitui. Sub acest raport, Congresul Mondial de Filozofie de la Varna accentuează și mai mult însemnătatea principială și semnificația vitală a apelului adresat de tovarășul Nicolae Ceaușescu pentru *promovarea creației filozofice marxiste originale.*

Spre a promova acest stil creativ în filozofie, ar trebui să renunțăm la numeroasele sesiuni „festive", la care auzim din nou teze binecunoscute și să le înlocuim, măcar în parte, cu *dezbateri de lucru*, cu un schimb liber și viu de idei în jurul problemelor acute ale contemporaneității.

ASPECTE REFERITOARE LA FORMAREA CADRELOR

Prezența participanților români la Congresul Mondial de Filozofie din acest an pune în evidență și unele carențe în privința formației de specialitate a acestora.

Astfel, spre deosebire de unele țări socialiste, nu avem specialiști formați în vederea cunoașterii mișcărilor filozofice din diferite țări, specialiști care să stăpînească informația, documentarea și limba acestor țări, pe baza unui stagiu suficient de lung spre a servi acestui scop. Am întîlnit, de pildă, un filozof marxist italian, G. Prestipino, care a publicat recent o amplă monografie despre Engels și care s-a dovedit un bun cunoscător al producției filozofice românești, pe care o citează în cele vreo 300 de pagini ale cărții sale în cel puțin 60—70 de locuri. Avem noi, oare, vreun cercetător român cunoscător la fel de informat al mișcării filozofice italiene? Cred că Ministerul Educației și Învățămîntului, la fel ca și Academia de Științe sociale și politice ar putea examina întocmirea unui program de perspectivă conceput în așa fel încît la dezbateri internaționale să participăm prin cadre specializate în cunoașterea bibliografiei, a mișcării reale și a limbii principalelor țări din lume. O serie de cercetători au discutat aportul filozofiei indiene, chineze și chiar al celeia din țările africane sau latino-americane. Or, după știința mea, noi n-avem cadre specializate în această direcție. Cum ponderea țărilor în curs de dezvoltare va crește în viitorul previzibil, ar fi indicat să ne gîndim și la asemenea acțiuni.

Formarea cadrelor în domeniul filozofic nu se poate rezuma la absolvirea facultății și la doctorantura făcută în condițiile cunoscute. S-ar cere o *dezbatere publică* asupra conținutului și formelor specializării postuniversitare a cadrelor de filozofie, trecerea la pregătirea doctoranzilor în seminarii speciale etc.

În această privință, Secția de filozofie și logică a Academiei de științe sociale și politice ar trebui să-și modifice stilul de muncă, devenind — așa cum stabilește și Statutul acestui for științific — un *organism de lucru*. Or, o asemenea reorientare ar permite Secției de filozofie și logică să se preocupe în mai mare măsură de formarea cadrelor.

Aparțin unei generații de filozofi marxiști — ai cărei reprezentanți se pot număra pe degete — care a avut fericirea de a-și face pregătirea de specialitate nu cu anonimi și eclectici *profesori* de filozofie, ci cu gînditori *autentici*. O bună parte din cultura mea de specialitate și din rezultatele obținute se datoresc acestei formații pe lîngă adevărați maeștri spirituali.

Sistemul actual de formare a cadrelor oferă prea puţin şanse de acest fel noilor generaţii.

Sînt convins de existenţa unor reale vocaţii filozofice printre cei tineri şi foarte tineri. Am întîlnit şi pe băncile liceelor inteligenţe cu certe înclinaţii filozofice. Acest potenţial de creativitate filozofică românească ar trebui cultivat şi stimulat cu mai multă generozitate.

Pînă acum s-a conturat o *philosophia Romana perennis* — o filozofie românească perenă. E datoria noastră să o facem să dăinuie. Ceea ce am realizat e prea puţin, trebuie să asigurăm continuatorilor condiţii superioare.

FILOZOFIA ŞI ŞTIINŢELE NATURII

DE

CĂLINA MARE

Deşi dedicat cu preponderenţă problemelor omului, Congresul Mondial de la Varna a abordat şi problemele filozofice ale ştiinţelor naturii.

Însăşi dezbaterea mai generală a raportului dintre filozofie şi ştiinţă, căreia i s-a consacrat una din plenare, implica referiri la ştiinţele naturii, prin reliefarea aportului ştiinţelor la alcătuirea imaginii totalizatoare, prin reliefarea funcţiei interpretative şi metodologice a filozofiei în raport cu ştiinţa şi mai cu seamă prin conştientizarea dependenţei ştiinţelor naturii şi a celor tehnice de societate în ansamblu.

Din unghiul de vedere ce ne interesează aici, ar fi relevantă constatarea că foarte multe comunicări prezentate în plenara mai sus amintită au insistat asupra specificului calitativ al oricărei filozofii în raport cu ştiinţa, inclusiv al filozofiei marxiste, ale cărei caracteristici nu pot fi identificate cu cele ale ştiinţelor particulare. Aş aminti pledoaria rostită în acest sens de filozofii marxişti: Lektorski (U.R.S.S.), Miodrag Cekić (Iugoslavia), N.Gogoneaţă (România).

Fiecare dintre comunicările amintite a insistat mai cu seamă asupra *funcţiilor specifice* îndeplinite de filozofi în raport cu ştiinţele particulare, prin punerea problemelor, fundamentarea soluţiilor, metodologia utilizată şi atitudinile decurgînd din ele.

În acelaşi context, s-ar putea reliefa critica *scientismului*, prezentă nu numai în comunicările filozofilor marxişti, ci şi la o serie de filozofi de alte orientări [A.Mercier (Elveţia) sau Erwin Lászlo (S.U.A.)]. Acesta din urmă, într-o comunicare intitulată *Filozofia de sistem* a dezvoltat ideea rolului cultural al filozofiei ca integrator şi evaluator al cunoaşterii contemporane, realizabil dacă ea îşi fixează ca obiect special de studiu *relaţia mutuală a diverselor rezultate ale investigării ştiinţifice*. În acest context, filozofia devine creatoare, oferind un cadru conceptual corespunzător pentru asimilarea şi depăşirea globală a realizărilor ştiinţei, în vederea descoperirii şi explicării unor structuri coerente, avînd relevanţă din punct de vedere uman.

Mutînd accentul pe rolul ştiinţelor naturii în dezvoltarea filozofiei marxist-leniniste, H. Hörz a insistat asupra diverselor aspecte care permit demonstrarea acestui rol, în lumina realizărilor ştiinţei din secolul 20. Concentrînd atenţia asupra *sintezei ştiinţelor*, B. M. Kedrov a elaborat într-o viziune sistemică o *tipologie* a sintezelor, luînd în considerare pe orizontală *domeniile de propagare a sintezei* (de la particular la general, de la inferior la superior, de la obiecte izolate la unitate), iar *pe verticală*, caracteristicile determinate de tranziţiile momentelor disociate anterior, ducînd la sinteze: *intradisciplinare*, *interdisciplinare* şi, în cele din urmă, la sinteze, care corelează ştiinţele naturii cu filozofia, cu ştiinţele sociale şi cu tehnica.

Aprecierile foarte generale din plenara referitoare la *relaţia dintre filozofie şi ştiinţă* s-au întregit, căci nu se putea altfel, cu precizări despre acest raport ivite şi în alte plenare, cea închinată omului şi tehnicii de pildă, din care aş semnala interesul pentru *însemnătatea raţiunii dialectice* în epoca contemporană, raţiune capabilă să depăşească impasul în care ne-a împins raţiunea analitică şi obiectivarea ei în tehnică (De George — S.U.A.).

Dezbaterea problemei ce ne interesează aici s-a extins în cadrul colocviilor. După cum se ştie, fiecare confruntare de asemenea proporţii permite anumite consideraţii generalizatoare, vizînd direcţiile de investigaţie, accentele care se pun pe anumite aspecte, modalităţile predominante de soluţionare. În acest sens, aş putea afirma că printre preocupările majore, proprii colocviului închinat „*structurii şi metodelor cunoaşterii ştiinţifice contemporane*", s-ar putea semnala interesul pentru reliefarea *caracteristicilor ştiinţei contemporane* şi, în cadrul acestora, insistenţa asupra locului instrumentului matematic şi logic în realizările ştiinţei contemporane.

Ca o afirmare tot mai clară a înrîuririi tezelor fundamentale proprii marxismului, trebuie considerate dezbaterile referitoare la căile dezvoltării ştiinţei prin corelarea momentelor cumulative ale ştiinţei cu schimbările calitative şi prin includerea dezvoltării ştiinţei în contextul dezvoltării sociale. Sînt semnificative referirile la ideile lui T. Kuhn, care au cunoscut o largă răspîndire în ultimul deceniu, precum şi referirile la disputa dintre T. Kuhn—pe de o parte—şi K. Popper secondat de I. Lakatos, pe de alta.

În contextul corelării aspectelor cumulative ale ştiinţei cu schimbările calitative s-a discutat concret principiul relativităţii şi evoluţia sa, principiul corespondenţei, principiul invarianţei, structurii şi simetriei.

În aceste preocupări, merită să fie semnalat interesul crescînd al unor gînditori nemarxişti pentru *spiritul dialectic* şi necesitatea resimţită de ei de a include acest spirit în investigaţia ştiinţifică. Tendinţa de respingere sau limitare a dialecticii de către puţinii reprezentanţi ai orientării analitice, prezenţi la Varna, s-a lovit nu numai de interpretarea dialectică a diverselor aspecte ale ştiinţei, proprie specialiştilor marxişti, ci şi de sensibilizarea unor filozofi nemarxişti pentru problemele dialecticii marxiste şi pentru creaţia lui J. Piaget.

Este adevărat că disputele dintre adepţii marxişti ai dialecticii şi adversarii ei analişti au fost extrem de reduse, în primul rînd din cauza absenţei masive a filozofilor acestei orientări. Mulţi dintre filozofii americani participanţi la congres aveau o altă orientare, resimţindu-se chiar de o anumită influenţă exercitată de către marxism asupra lor (A. Bahm, De George, Crocker).

Din ce în ce mai răspîndită se dovedeşte nevoia de a corela cercetările din domeniul ştiinţelor naturii cu semnificaţiile ei sociale, nevoia de a depăşi autonomia iluzorie a cercetătorului ştiinţific.

Poziţia lui T. Kuhn, de pildă, a fost criticată de Gibson (Australia) pentru relativismul său exagerat, întors împotriva obiectivităţii cunoaşterii şi de Herbert Laitko (R. D. G.) în lumina interpretării marxiste. Foarte interesante au fost ecourile şcolii de la Frankfurt, aşa cum apar în referatul lui K. Gössler (R.D.G.) (*Societate şi cunoaştere*), cu referiri speciale la Bollnow, Habermas, precum şi încercările de a discuta corelativ poziţiile lui T. Kuhn, K. Popper, Lakatos pe de o parte şi poziţia lui Habermas, critic orientată faţă de pozitivism, pe de altă parte, pentru a releva superioritatea punctului de vedere care ia în considerare includerea istoriei ştiinţei în istoria societăţii.

În acelaşi spirit, Rudolf Gumppenberg (Austria) a pledat semnificativ pentru integrarea progreselor ştiinţei în logica internă (dialectica) procesului social. Dar oricum, este foarte important locul ce se acordă dependenţei dezvoltării ştiinţei şi tehnicii de dezvoltarea socială în ansamblu, teză ce redă unul din adevărurile fundamentale susţinute de marxism.

Aici s-ar putea aminti şi contribuţia lui G. Böhme la sublinierea însemnătăţii argumentelor practice pentru dezvoltarea ştiinţei în spiritul cercetărilor întreprinse de Carnap şi dezvoltate de W. Stegmüller.

Pe lîngă colocviul *Structura şi metodele cunoaşterii ştiinţifice* pe care l-am amintit, ştiinţele particulare au fost abordate din unghi de vedere filozofic şi în grupe de cercetare. La grupele de lucru închinate problemelor logicii contemporane şi problemelor metodologice ale ştiinţei au stat pe primul plan problemele de *logică şi metodologie a cunoaşterii ştiinţifice*, la alte grupe de cercetare, ca cele închinate determinismului, metafizicii contemporane, aspectelor filozofice ale psihologiei, ale pedagogiei au fost prezente şi preocupări ontologice.

Ca de obicei la asemenea congrese, nu au apărut *probleme şi soluţii cu totul ieşite din comun*, dar se pot semnala *cîteva preocupări specifice, cîteva accente.*

La secţiile de lucru la care am participat am putut remarca, în rîndurile filozofilor marxişti din ţările socialiste, tendinţa de a rediscuta în modalităţi noi unele probleme ale filozofiei fizicii sau biologiei.

Aş cita, astfel, interpretarea dată de Bajenov principiului complementarităţii în lumina afirmaţiei că contrariile se completează (sînt complementare), întrucît alcătuiesc *o unitate*, aşa cum întîmplarea completează necesitatea, este deci complementară necesităţii. În măsura în care nu avem de a face cu un subterfugiu verbal, aici întîlnim o încercare de a înfăţişa într-un spirit nou unitatea dintre ontologie şi gnoseologie şi prin urmare imposibilitatea vreunei construcţii ontologice fără luarea în considerare a posibilităţilor şi limitelor cunoaşterii omeneşti în diversele sale ipostaze, consemnate în stadiul actual al dezvoltării gnoseologiei.

În acelaşi spirit, Dîşlevîi dezvăluie faptul că concepţia relativităţii este un element foarte important al metodologiei fizicii secolului al XX-lea.

Demonstraţia se face convingător, prin urmărirea istorică a progreselor realizate pe linia înţelegerii mai adecvate, deci mai obiective a cunoştinţelor de fizică, pe măsura trecerii spre fizica secolului al XX-lea, unde principiul relativităţii alături de cel al complementarităţii arată *limpede* nevoia de a lua în considerare condiţiile în care cercetătorul îşi desfăşoară observaţiile şi experimentul. Accentul în această interpretare a căzut pe reliefarea faptului că fizica relativistă şi apoi fizica cuantică sînt paşi importanţi pe calea eliberării cunoaşterii fizice de elemente antropomorfice şi subiective, pe calea renunţării la cerinţa obligativităţii intuiţiei directe.

Se poate reliefa apoi referatul lui Sacikov, care se ocupă de rolul ideii de probabilitate în dezvoltarea metodologiei contemporane şi cu deosebire de corelarea probabilităţii cu teoria structurilor.

Lucrările prezentate la secţia închinată determinismului au urmărit, în cea mai mare parte, o elucidare conceptuală mai nuanţată a componentelor teoriei globale a determinismului şi a etapelor prin care această teorie a trecut. S-a accentuat lărgirea semnificaţiei teoriei determinismului prin înglobarea diferitelor tipuri de determinism, cu deosebire a determinismului statistic şi nevoia de a preciza locul şi rolul diferitelor categorii ale teoriei determinismului. Astfel, numeroase comunicări s-au referit la raportul dintre *cauzalitate*, *interacţiune* şi *desfăşurare temporală*, dintre *determinism şi structură*. S-au abordat, în cele din urmă, problemele diferitelor tipuri de determinism (Askin, Svecinikov, Molcianov). Astfel, s-a insistat asupra justificării determinismului laplacean (atît ca etapă istorică, cît şi ca explicaţia parţială, valabilă într-o anumită zonă a existenţei).

S-a reluat în discuţie specificul determinismului în domeniul microcosmului şi corelaţia sa cu ideea de cauzalitate, s-a abordat problema determinismului biologic în legătură cu teoria structurilor, aceea a determinismului social şi a raportului dintre societate şi natură în lumina categoriilor fundamentale ale determinismului.

Uneori barierele de limbă au determinat discutarea oarecum în paralel a referatelor şi—de aici—neangajarea diverselor orientări în dispută. Aş semnala totuşi că M.Bunge, în calitate de preşedinte, a condus secţia închinată determinismului cu nervozitate, cerînd—pe de o parte — totala separare a filozofiei de politic (ceea ce era imposibil, în primul rînd din cauza prezenţei problemelor determinismului social) iar—pe de altă parte—manifestîndu-se foarte critic faţă de interpretările filozofice fără sprijin în aparatul matematic. Poate aici s-a văzut foarte clar convertirea unui contrar în contrarul său: convertirea imaginii despre aparatul matematic, ca instrument eficient pentru luminarea problemelor filozofice, spre poziţii care apăsau limitativ—prin povara condiţiei prea riguroase a formalismului— zborul construcţiilor filozofice.

Ca participant, M.Bunge a prezentat la congres o comunicare referitoare la concepţia relaţionistă asupra spaţiului şi alta, pe linia cercetărilor sale semantice din ultimul timp, asupra unei teorii sintetice a semnificaţiei în ştiinţă, în care şi-a exprimat convingerea că a izbutit să caracterizeze noţiunile de referinţă, sens, semnificaţie în termeni algebrici şi de teorie a mulţimilor, ajungînd la *concepte exacte*.

În aceiaşi termeni de exactitate, care trebuia să ia neapărat forma unei expresii matematice, a apreciat M. Burge lipsa unui statut logic al dialecticii, deci absenţa —în ultimă instanţă —a caracterului ştiinţific al dialecticii, şi—în cazuri concrete—lipsa caracterului teoretic constructiv al oricărei încercări de a interpreta în spirit dialectic vreo cucerire a ştiinţei contemporane. Pentru el, filozofia ştiinţei trebuie să îmbrace o haină matematică în toate articulaţiile sale teoretice.

În felul acesta însă, aşa cum a arătat intervenţia sa la secţia închinată determinismului, se îngustează sensibil posibilităţile de interpretare filozofică şi instrumentul matematic se transformă dintr-un element de progres într-un element de frînă, atunci cînd este exagerat. Aceeaşi stare de spirit a dominat şi intervenţia lui M. Bunge la discutarea raportului dintre logica dialectică şi logica formală în cadrul dezbaterilor organizate de Institutul internaţional de filozofie, ceea ce a determinat o severă ripostă din partea dialecticienilor marxişti.

★

Notele de mai sus, prin forţa împrejurărilor, constituie o selecţie — a problemelor, a soluţiilor, a stărilor de spirit chiar — făcută dintr-un unghi de vedere limitat, pe de o parte, de obiectivul pe care ni l-am propus, pe de alta, de preocupările proprii şi de posibilităţile de apreciere. De aici rezultă — evident — *o anumită unilateralitate*, care — parţial — va fi depăşită prin coordonarea celor scrise aici cu impresiile altor participanţi la congres.

FILE DE JURNAL

DE

RADU PANTAZI

Duminică 16 septembrie. La două ore după sosirea la „Nisipurile de aur'', pitoreasca staţiune de pe litoralul bulgar al Mării Negre, unde sînt găzduiţi participanţii la cel de-al XV-lea Congres Mondial de Filozofie, asist, împreună cu Al. Tănase, la Adunarea Generală a Federaţiei Internaţionale a Societăţilor de Filozofie (F.I.S.P.). La ordinea de zi, probleme organizatorice: modificarea unor articole din statutul Federaţiei; taxa de afiliere la federaţie; locul şi data viitorului congres; alegerea unor noi membri în Comitetul Director.

Ne bucurăm să aflăm că, în dimineaţa aceleiaşi zile, Comitetul Director al Federaţiei a hotărît să accepte afilierea la F.I.S.P. a Comitetului Naţional de Filozofie din România, încît este probabil ca la viitoarea Adunare Generală a Federaţiei să poată fi propusă şi candidatura unui reprezentant român în Comitetul Director. Oricum, e bine că mişcarea noastră filozofică a început să fie ceva mai cunoscută în străinătate şi sub acest aspect organizatoric. În ceea ce priveşte fondul calitativ, aveam să constat, o dată mai mult cu prilejul acestui Congres, că mulţi dintre colegii mei sînt — ca să folosesc o expresie curentă — „la nivel internațional". Ceea ce este reconfortant.

În timpul ședinței un incident penibil și amuzant: reprezentanții unei societăți de filozofie sînt rugați (chiar insistent) să părăsească sala, deoarece societatea respectivă nu și-a achitat taxele anuale. Cum s-ar spune, ***primum vivere, deinde philosophari***. Pentru că există însă o amabilitate care mai atenuează asperitățile, cei în cauză sînt rechemați să asiste la lucrări, dar fără drept de vot.

Luni 17 septembrie. Chiar de dimineață, soarele strălucește atît de tare, încît îmi amintește cuvintele lui Anaxagoras, care compara soarele cu o masă de metal incandescent. E splendidă ziua, dătătoare de optimism. Ne grăbim cu toții spre Varna, unde în Palatul Culturii și Sporturilor, are loc deschiderea oficială a Congresului.

Ascult discursurile care subliniază, *toate*, necesitatea înțelegerii între oameni și a rolului filozofilor pentru crearea unei lumi mai bune, mai drepte. Îmi vine în minte Kant, cu ale sale proiecte de pace eternă și mă gîndesc la valoarea educativă a istoriei filozofiei, în decursul căreia s-au acumulat gînduri de mare preț despre om și lume. Filozofia, adevărata filozofie — iubire de înțelepciune — a fost, este și desigur va fi legată de viață și, ca atare, închinată omului.

Marți 18 septembrie. Dezbaterea despre responsabilitate și dialog începută ieri după amiază la Plenara a 2-a și care s-a continuat astăzi m-a emoționat, m-a întristat dar mi-a dat și speranțe. Emoționat, pentru că se discută aici probleme fundamentale ale existenței umane și filozofia are un cuvînt de spus pentru a face să triumfe rațiunea. Sentimentul de tristețe cred că-și are sursa în constatarea unor rigidități, a unor poziții obtuze, intolerante, care se consideră singure deținătoare ale adevărului și resping „ab initio" orice posibilitate de comunicare. Dar speranța renaște văzînd cum unele din cele mai strălucite minți filozofice ale planetei discută intens și pasionant responsabilitatea omului față de lume și viitor, față de civilizația căruia el i-a dat naștere.

Filozofiei și filozofilor le revine un mare rol în frămîntata noastră lume, pentru a-i oferi acesteia nu avioane confortabile, ci confortul spiritual al unei viziuni clare asupra sensului dezvoltării. S-a vorbit azi la Congres, în ședințe și în pauze, despre Platon și misiunea pe care o rezerva el filozofilor. Desigur, nu astfel se prezintă lucrurile în epoca contemporană. Dar că omul are nevoie azi și va avea nevoie mîine de o filozofie care să-i deschidă orizonturile, să-i direcționeze eforturile și să-l facă să lupte totdeauna pentru a se instaura pe deplin relații de *homo homini homo*, deci fără exploatare, asuprire și tot cortegiul lor nefast — aceasta este evident. Și că această filozofie o poate oferi marxismul, este indubitabil. O dovedește acum la Congres interesul crescînd pentru marxism.

Miercuri 19 septembrie. Dimineața. La „Problematica" a patra, *Om, logos, istorie*, se naște o discuție vie legată de raportul ideologie-știință-marxism. C. Savary (Canada) pretinde că materialismul istoric nu ar putea constitui fundamentul unei științe despre om, deoarece materialismul istoric este ideologie și, chiar după spusele lu Marx, ideologia este reflectare a realității prin prizma unei clase sociale, deci este subiectivă. Îi răspund că, prin caracterul său științific — pentru că exprimă interesele unei clase care acţionează în sensul dezvoltării istorice — materialismul istoric oferă cadrul larg şi baza înţelegerii omului, a situaţiei şi rolului său în lume.

Mai intervin în discuţie şi alţi participanţi, se ia şi se reia cuvîntul, părerile se înfruntă cu tărie; spre sfîrşit, o studentă din S., care pusese o serie de întrebări marxiştilor aflaţi în sală, le mulţumeşte tuturor şi — spune ea — îndeosebi „profesorului român''. De ce n-aş recunoaşte-o, resimt o vie satisfacţie. Mîndrie? Dacă iau termenul în accepţia aristotelică drept mijlocia între vanitate şi timiditate, atunci acesta este sentimentul pe care-l încerc.

După amiază. La grupa de cercetare „Viitorul filozofiei'', dezbaterea gravitează în jurul sensului şi caracterului pe care-l va avea filozofia în viitor. Vor prevala, spun unii, semnele distinctive ale filozofiei indiene, care — prin calmul şi seninătatea ei — va corespunde cel mai bine lumii viitorului, care, sperăm cu toţii, va fi o lume a păcii. Este normal, spun alţii, ca în viitor filozofia să răspundă mai direct, mai concret, nevoilor practice ale omului şi, ca atare, ea va fi o filozofie neo-pragmatică, ce va cuprinde toate momentele de adevăr ale filozofiilor contemporane. Aceste momente de adevăr vor fi reluate şi înglobate într-o viziune unitară de către marxism, filozofie a clasei căreia îi aparţine viitorul — susţinem noi şi chiar şi unii nemarxişti. În această direcţie, ţin să subliniez în cadrul discuţiilor, că filozofia, urmînd drumul societăţii şi uneori luminîndu-l, înseamnă că în viitor filozofia va fi cea a unei societăţi socialiste, către care se îndreaptă ineluctabil întreaga dezvoltare a societăţii contemporane. Întrucît căile şi formele de trecere spre socialism sînt variate, întrucît şi în viitor socialismul nu va fi peste tot la fel, şi filozofia marxistă a viitorului va cunoaşte mai multe curente şi şcoli în cadrul ei foarte larg.

Seara, aud ecouri despre intervenţiile făcute, sînt mişcat şi bucuros cînd aud că în toate grupele unde au participat, filozofii români au fost la înălţime.

Joi 20 septembrie. Dimineaţa. Cu toate că programul meu de ieri a fost foarte încărcat, azi trebuie neapărat să fiu în formă. Îmi susţin comunicarea *Civilizaţia umană şi destinul ei*, inclusă la „Problematica a 5-a'', deşi, după mine cel puţin, era mai legată de „Problematica a 6-a'', condusă de Al. Tănase, în cadrul căreia am auzit că se duc discuţii vii şi interesante. La grupa „mea'', prea eterogenă, nu prea au strălucit aceste discuţii, poate şi pentru faptul că 200 de oameni într-o sală de 3000 de locuri par rătăciţi. Aşa se face că mi-am susţinut comunicarea în această grupă, dar m-au interesat dezbaterile de la *Om, logos şi istorie*, *Viitorul filozofiei* şi, evident, istoria filozofiei.

După amiază. În programul oficial al Congresului este după amiază liberă şi, în consecinţă, ploaia şi vîntul, care ne pîndeau de ieri, s-au dezlănţuit cu furie. Ceea ce nu ne împiedică să ne ducem la Hotelul „Internaţional'' din „Nisipurile de Aur'', unde are loc o dezbatere „hors-concours'' despre *Dialectică*. Ciocnirile de idei, sclipirile în argumentări, sînt de-a dreptul încîntăroare şi dovedesc, din nou, prestigiul marxismului în lumea contemporană.

Vineri 21 septembrie. Dacă ar fi să rezum în cîteva puncte discuţiile de la grupa de cercetare în istoria filozofiei aş spune că ele au arătat:

1) Preocuparea participanților pentru analiză temeinică, la text a curentelor și școlilor filozofice, a gînditorilor, deci tendința de depășire a speculațiilor sterile, a „beției de cuvinte'' cum ar spune Maiorescu ; 2) Interesul pentru metodologia marxistă în cercetarea istorico-filozofică. La aceasta, marxiștii prezenți au contribuit mult, iar nemarxiștii au fost receptivi, parcă pentru a-i da dreptate lui Bertrand Russell, care concepea istoria filozofiei în strînsă conexiune cu împrejurările sociale și filozofice, iar pe filozof ca o expresie și un rezultat al mediului social, ca un om în care se cristalizează și se concentrează gîndurile și sentimentele, care în formă vagă și difuză, sînt comune colectivității din care face parte.

O schimbare de ultimă oră în programul acestei grupe, în cadrul căreia s-a alcătuit o sub-grupă *Filozofia în Rusia și țările est-europene* mă determină să particip la lucrările acesteia unde prezint comunicarea despre valoarea gîndirii progresiste românești, cu accent pe perioada de după pătrunderea, în ultima treime a secolului trecut, a marxismului în țara noastră.

Sîmbătă 22 septembrie. Ca și în prima zi a Congresului, soarele reapărut ieri, strălucește azi cu aceeași tărie ca pe vremea lui Anaxagoras (sau poate nu?). Resimțim o ușoară melancolie, pentru că se termină lucrările acestui Congres interesant și util în ansamblul său. Ne-am întîlnit și ne-am confruntat părerile cu filozofi din multe țări ale lumii. Ne-am dat seama mai bine de capacitatea mișcării noastre filozofice, dar și de slăbiciunile ei și sînt convins că participarea noastră la Congres a fost de ținută. Tot Aristotel are dreptate cînd spune că modestia este mijlocia între aroganță și umilință.

AXIOLOGIA LA CONGRESUL DE LA VARNA

DE

LUDWIG GRÜNBERG

În virtutea vocației filozofiei de a propune concepții totalizatoare despre lume, apte să ofere criterii valorice de orientare a cunoașterii și acțiunii umane, *problematica axiologică* a fost prezentă constant în scurta, dar semnificativa, istorie a congreselor mondiale de filozofie. Prezentă doar implicit la Congresul inaugural (Paris 1900), devenită explicită încă la al zecelea congres (Amsterdam, 1948), ea a apărut privilegiată în dezbaterile celui de-al XV-lea congres mondial de filozofie (Varna, 1973). Acesta a adus un timbru specific mai întîi prin faptul că tema colocviului de axiologie a fost aleasă astfel încît să facă inoperante tendințele paralizante de închistare speculativă, să solicite o raportare clară la gravele alternative ale zilelor noastre : solidaritate umană-individualism, comunicare-violență, revoluționarism-nihilism. El a mai adus un timbru aparte și prin *inovarea* radicală a metodologiei demersului teoretic, depășirea unor dificultăți tradiționale și „deschiderea'' unui nou orizont de cercetare, grație contribuțiilor gîndirii marxiste, situată în prim-planul confruntărilor de idei din axiologia contemporană.

Discutarea multiplelor aspecte ale temei generale *Ştiinţă-tehnică-om* (dacă actuala revoluţie ştiinţifico-tehnică implică riscuri pentru omenire? ; ce fel de riscuri? ; dacă ele pot fi depăşite? ; pe ce cale?) a făcut ca problematica axiologică să fie abordată nu numai în colocviul destinat ei în mod expres, ci aproape în toate unităţile de lucru ale congresului. În plenara dedicată temei *Filozofia şi ştiinţa*, scientismul „şcolii analitice'' (promovat de A.J. Ayer) şi spiritualismul cosmologic (pentru care a pledat A. Mercier) au avut de înfruntat argumentele acelor gînditori care au dovedit că tocmai integrarea ştiinţei în contextul ei social şi uman, printr-o fundamentare extrinsec-axiologică a epistemologiei, îi permite ştiinţei să nu se mai îndrepte, pe cărările pozitivismului, într-un ameţitor şi steril „joc'' de autofundare, să renunţe la pretenţia de a oferi o „etică autonomă'' şi de a se erija — prin virtuţi intrinseci — în „substituentul tuturor valorilor''. La *simpozionul asupra dialecticii*, Adam Schaff a amintit — într-un răspuns dat lui R.Mc. Keon — că acceptarea unei dialectici a naturii nu plasează marxismul în rîndul concepţiilor reducţioniste, făcînd apel concomitent la teoria generală a sistemelor şi la teoria generală a valorilor. În cadrul plenarei *Morala şi cultura*, Paul Ricoeur a subliniat că opoziţia dintre „şcoala hermeneutică'' (atentă la interpretarea semnificaţiei umane a datelor istorice transmise prin tradiţie) şi aşa-numita „critică a ideologiilor'' (care, prin Marcuse sau Habermas, consideră tradiţiile culturale exclusiv ca o sursă a alienărilor şi mistificărilor ideologice, trecînd de la „interpretare fără explicaţie'' la „explicaţie fără interpretare'') poate fi „mediatizată'' şi „depăşită dialectic'' doar prin reconstrucţia unei teorii generale a valorii, aptă să rezolve ceea ce filozoful francez denumea *„antinomia fundamentală a axiologiei''*: valorile îl creează pe om sau omul creează valorile?

Lucrările congresului au probat că o asemenea teorie este pe cale de a fi elaborată şi că singura orientare din filozofie care permite rezolvarea pomenitei „antinomii axiologice'' este marxismul. Faptul că Ricoeur nu era la curent cu eforturile teoretice din ultimul deceniu pentru reconstrucţia unei axiologii moderne, aşezate pe temelia metodologică a materialismului istoric, a surprins. Dar, şi mai mult, a surprins reacţia unor gînditori marxişti, care au considerat că, prin elaborarea concepţiei materialiste a istoriei, lucrările lui Marx, Engels şi Lenin ar conţine „gata rezolvate'' toate problemele de axiologie şi antropologie filozofică. Din dezbaterile prilejuite de congres a reieşit, în cele din urmă, ascendenţa teoretică a axiologiei marxiste — aflată în plin proces de elaborare —, capacitatea ei de a oferi soluţii complexelor probleme existenţiale şi social-politice ale epocii. Dezbaterile au prilejuit totodată unor gînditori marxişti un binevenit „memento'' de reflecţie asupra necesităţii aprofundării în continuare a cercetărilor care să înlăture „decalajul'' între poziţia de principiu a materialismului dialectic şi istoric — situată în avangarda gîndirii filozofice actuale — şi unele rămîneri în urmă sau realizări mai modeste sub raportul investigaţiilor ştiinţifice specializate cu grad înalt de profesionalitate.

Asemenea investigaţii sînt cu atît mai necesare cu cît axiologia se află la o răspîntie. După o lungă şi chinuitoare perioadă *analitică*, în care şi-a şlefuit „aparatul'' conceptual şi a adunat un imens material mozaical (utilizînd variate demersuri cognitive, limbaje şi tehnici de cercetare), ea aspiră astăzi tot mai mult, chiar pentru a da un suport şi o orientare acestor legitime abordări analitice, spre vaste *sinteze* integratoare.Conferind raportării critice la alte curente de gîndire un sens *activ* şi *creator*, transformînd critica într-o propedeutică a creaţiei originale, urmărind consecvent dezvoltarea *propriei* teorii şi soluţionarea pozitivă a problemelor epocii, gîndirea marxistă s-a putut situa şi în cadrul colocviului *Cunoaşterea şi valorile în era ştiinţifică-tehnică* — la înălţimea cerinţei de a oferi sistemul de referinţă indispensabil sintezelor, proiectelor şi soluţiilor pe care le caută axiologia contemporană.

Colocviul de axiologie, desfăşurat în zilele de 19—21 septembrie sub preşedenţia lui Sava Ganovski (Bulgaria), a prilejuit prin cele 27 comunicări şi 36 intervenţii în dezbatere, o amplă confruntare teoretică.

Formularea temei colocviului prin apel la o *conjuncţie* („cunoaşterea *şi* valorile") s-a dovedit justificată teoretic. Majoritatea participanţilor la dezbatere au refuzat apelul la o *disjuncţie* („cunoaşterea *ORI* valorile"), care ne-ar fi plasat în afara unui demers filozofic constructiv, punîndu-ne în faţă o falsă alternativă: să ne îndreptăm *sau* spre mitul unui raţionalism formalist şi tehnocratic (revendicînd „cunoaşterea împotriva valorilor" — aşa cum a făcut-o la congres americanul G.G. James) *sau* spre cel al cufundării narcisiste în experienţa trăită (revendicînd „valorile împotriva cunoaşterii", aşa cum a încercat J. Parain-Vial din Franţa).

Astfel, a apărut în prim-plan o confruntare în jurul „statutului valorilor", a raportului dintre momentul obiectiv şi cel subiectiv al valorii. Poziţiile nemarxiste au oscilat între interpretările naturalist-empiriste care tratează valorile ca „lucruri", „calităţi naturale" (canadianul Peter Miller) şi cele emotiviste, care relativizează valorile într-o manieră subiectivistă (J. Parain-Vial spunea că întrucît toate idealurile şi valorile sînt „emanaţii" ale omului, ele nu pot avea un fundament obiectiv, iar dacă pretind că îl au devin „utopice"). *Punctele de vedere marxiste* au fost exprimate la congres într-un registru variat, de numeroase comunicări, * raliind în jurul lor, cu note divergente, dar şi cu numeroase ‚puncte de contact', pe acei care admit specificul şi ireductibilitatea valorilor fără a pierde din vedere istoricitatea lor şi determinarea lor socială-obiectivă, de ultimă instanţă (R. Frondizi şi K. Aschenbrenner — S.U.A.) **. S-a evitat astfel „capcana" unei pseudo-probleme, argumentîndu-se că problema raportului „cunoaştere-valori" ar fi „lipsită de sens" atît dacă între cei doi termeni n-ar exista *convergenţe* (natura „valorii" fiind astfel interpretată încît să devină — cu inevitabile precauţii metodologice — accesibilă cunoaşterii ştiinţifice), cît şi dacă cei doi termeni în discuţie n-ar fi *distincţi* (în virtutea faptului că valorile aparţin — în regnul uman — însăşi ordinei *existenţei* şi nu pot fi reduse la o simplă relaţie cognitivă, la o producere de cunoştinţe). Tocmai pentru a face faţă situaţiei complexe din epoca noastră, cerinţei de a asigura ştiinţei sensul umanist pe care i-l conferă valorile morale şi de a transfera asupra discursului axiologic ceva din fecunditatea operatorie inerentă abordării ştiinţifice, E. Agazzi (Italia) a propus ,,să se introducă mai întîi o distincţie'' între ,,domeniul cunoaşterii'' şi ,,domeniul valorilor''. S-a conturat, în cele din urmă, graţie şi contribuţiilor româneşti, o teză acceptată cvasiunanim: posibilitatea abstractă a apariţiei unei contradicţii între cunoaştere şi valori nu trebuie căutată în actuala eră ştiinţifico-tehnică, întrucît ea rezidă în facultate specifică omului de a fi o fiinţă valorizatoare (=homo aestimans), de a creea şi ierarhiza valori, mereu sprijinindu-se pe cunoaştere dar mereu depăşind — prin opţiuni şi decizii — frontierele cunoaşterii sale efective (care lasă deschise alternative în problema—prin excelenţă axiologică—a alegerii scopurilor. S-a constatat totuşi, cu îngrijorare pentru destinul omenirii, că era ştiinţifică-tehnică a împins distincţia ,,cunoaştere-valori'' pînă în pragul unui conflict acut, cunoaşterea auto-proclamîndu-se Zeu unic şi riscînd — acolo unde structurile economico-sociale şi politice nu ,,secretă'' factori contracaratori—să genereze mirajul unei relaţii univoce ,,cunoaştere — randament — fericire'', să întreţină idolatria ,,raţionalităţii tehnologice'' care promovează ,,cunoaşterea fără valori'' şi corolarul ei : creşterea *ca scop* (în locul creşterii *cu un scop uman*, subordonată marilor valori morale ale epocii !). ***

---

* Printre ele, aş menţiona pe cele datorate lui D.G. Drobniţki (U.R.S.S.), I. Dambska (Polonia), S. Anghelov (Bulgaria), E.A. Mamciur (U.R.S.S.) şi ale delegaţiei române, care a participat la colocviu prin comunicările *Viitorul şi valorile* (P. Apostol), *Invenţia semnului şi geneza valorii* (H. Wald) şi *Cunoaşterea valorilor în era ştiinţifică-tehnică*, aparţinînd semnatarului acestor rînduri, care a participat şi la discuţii, împreună cu C.I. Gulian şi F. Mahler,

** Risieri Frondizi sublinia că „valorile şi raporturile lor ierarhice depind de situaţie", iar Karl Aschenbrenner — a cărui lucrare fundamentală *The Concepts of Value*, prezentată şi în „Revista de referate, recenzii şi sinteze; seria Filozofie-logică" nr. 4/1973 a fost apreciată în cadrul discuţiilor pentru cercetarea stăruitoare a specificului limbajului apreciativ — sublinia unitatea dintre momentul obiectiv şi cel subiectiv al valorii şi implicaţiile modelelor culturale, istoriceşte condiţionate, asupra „apreciatorilor".

Consensul — fie şi parţial — asupra riscurilor pe care le implică pentru omenire adîncirea contradicţiei ,,cunoaştere-valori'' în condiţiile revoluţiei ştiinţifice-tehnice contemporane, n-a constitutit ,,momentul final'', ci a fost punctul de plecare al unei lupte ideologice de fond, al unei confruntări active, militante, a umanismului marxist cu unele poziţii antiumaniste (scientiste sau spiritualiste) şi cu diferite variante ale unui umanism de factură neo-iluministă, generos dar ineficient.

Unii gînditori nemarxişti (americanul S.E. Glück şi alţi reprezentanţi ai ,,şcolii analitice'') au considerat că situaţia este alarmantă şi generală, iar filozofia trebuie doar să formuleze ,,cu sens'' întrebările, ridicînd astfel la rang de principiu neputinţa unor *anume* filozofii de a oferi călăuza axiologică a depăşirii ,,divorţului'' contemporan între cunoaştere şi valori, între tehnologie şi moralitate. Raportîndu-se critic la o asemenea viziune, filozofii marxişti au adus contribuţii constructive şi creatoare, ori de cîte ori nu s-au lăsat tentaţi să substituie interpretării filozofice pertinente a semnificaţiei profund umaniste a construcţiei socialiste o retorică apologetică în care se neglija dialectica ,,idealului şi realului'', iar riscurile erau minimalizate pînă la anulare. Majoritatea gînditorilor marxiști au încercat, cu luciditate, rigoare, realism și patos umanist, să ia în considerație riscurile la adevăratele lor propoziții și în contextul lor istoricește și socialmente determinat. Raliind în jurul lor tendințele progresiste, raționaliste și umaniste din axiologia contemporană, reprezentanții gîndirii filozofice marxiste (printre care și cei ai delegației române) s-au străduit să argumenteze convingător că situația creată nu este nici alarmantă (cum o prezentase Arasteh-S.U.A.), nici generală (cum susținuse S.E. Glück), nici implacabilă (cum apare la Foucault), nici „fără ieșire" (cum o apreciază Heidegger).

*** Cristalizarea acestor puncte de vedere a avut drept consecinţă urmărirea posibilelor relaţii între ,,cunoaştere'' şi ,,valori'' pe mai multe planuri : a) condiţionarea istorică a ambilor termeni de structurile sociale ; b) rolul valorizării în activitatea cognitivă ; c) rolul cunoaşterii (ştiinţifice) în adoptarea unor soluţii ,,de valoare'' ; d) rolul dimensiunii noetice (informaţionale) a valorii. Referindu-se la aceste patru planuri, în concluziile sale asupra colocviului, Sava Ganovski a menţionat că marxismul se distinge prin capacitatea de a le lua în consideraţie global şi interconjugat.

X

Printre altele, au fost puse în atenția participanților la colocviu următoarele patru considerente.

Primul: dezvoltarea impetuoasă a științei și tehnicii a permis transformarea îmbucurătoare a unor aspecte fundamentale ale existenței umane (modul de muncă și modul de trai, interacțiunea om-natură, structura personalității, comunicarea inter-umană, etc.).

Al doilea: critica „romantic-patriarhală" a științei și tehnicii a primit dezmințiri pe măsură ce știința devine tot mai mult — confirmînd anticiparea lui Marx — o „forță productivă nemijlocită", dezvoltarea capacității umane de valorizare și participarea democratică la luarea deciziilor căpătînd — așa cum o probează transformările social-politice revoluționare ale epocii — un rol de prim ordin în evoluția ascendentă a civilizației.

Al treilea: depășirea riscurilor este posibilă *pe planul cunoașterii*, prin faptul că tocmai epoca noastră, concomitent cu adîncirea „rupturii" între cunoaștere și valori, a creat pentru prima oară în istoria umanității atît *necesitatea* cît și *posibilitatea* înlăturării ei, deschizînd nou cîmp de cercetare : cunoașterea științifică a valorii. Dînd o accepțiune mai largă „tehnologiei valorii" propusă — într-o incitantă comunicare prezentată colocviului — de creatorul axiologiei formale, Robert Hartman, marxiștii români au subliniat că pentru a transforma „umanizarea tehnicii" dintr-o lozincă retorică într-un program eficient de acțiune, țara noastră utilizează o „tehnologie a umanismului", adică o strategie riguroasă a cunoașterii și a punerii în valoare a progresului științifico-tehnic pentru o amplă reconstrucție socială bazată pe un umanism revoluționar și prospectiv.

Bineînțeles, problema cunoașterii valorilor rămîne deschisă atît în planul cercetărilor specializate (cum sînt cele de axiologie formală, de logică deontică și sociologia valorii), cît și în cel al dialogului între concepțiile contemporane care înțeleg că axiologia poate utiliza azi — bineînțeles, pe anumite „segmente" ale traiectului cognitiv și cu restricții metodologice procedee ale cunoașterii științifice, chiar tehnici de măsurare, ca un *auxiliar* pentru a-și îndeplini mai bine menirea de disciplină filozofică aptă să contribuie la cunoașterea, conducerea și prospectarea acțiunii sociale contemporane, adaptate accelerării ritmului dezvoltării istorice în era științifico-tehnică și creșterii continue, adesea într-o manieră derutantă, a situațiilor de decizie.

În sfîrșit, *al patrulea* considerent avut în vedere de filozofii marxiști (aici, dincolo de note personale, a existat acord unanim !) este acela al posibilității depășirii riscurilor amintite *în planul activității practice*, prin edificarea unui tip superior de „civilizație spirituală", care ridică dezvoltarea multilaterală a personalității umane la rangul de scop suprem. Sasubliniat că progresul științifico-tehnic lărgește considerabil importanța alternativelor, opțiunilor și deciziilor umane, a ierarhizării și reierarhizării valorilor pe drumul atît de anevoios al „realizării de sine” a omului — și că el este însoțit de *soluții de valoare* deosebite în modele socialiste de civilizație care își propun deliberat și *reușesc* să ofere — printr-un proces complex, diversificat, care nu este lipsit de firești dificultăți și contradicții — structurile sociale și climatul spiritual propice subordonării obiectivelor eficienței economice față de obiectivele optimizării relațiilor umane, ale „calității vieții”.

În ansamblu, cercetarea domeniului valoric s-a prezentat, la congresul de la Varna, ca un vast șantier în lucru, cu multe fronturi de atac și cu fecunde contradicții între diversele „strategii” teoretice, printre care cea proprie axiologiei marxiste ocupă un loc privilegiat. Proiectul dezvoltării și aprofundării axiologiei marxiste este astăzi coincident cu proiectul transformării teoriei generale a valorii în acea *„recte vivendi ratio”* despre care vorbea, acum nouăsprezece secole, Seneca.

UN TABLOU SUCCINT AL PRINCIPALELOR ORIENTĂRI FILOZOFICE CARE S-AU CONFRUNTAT LA CEL DE-AL XV-LEA CONGRES MONDIAL DE FILOZOFIE

DE

L. GRÜNBERG, ION TUDOSESCU, AL. TĂNASE

1. În discuțiile asupra implicațiilor umane ale revoluției științfiice-tehnice contemporane, ideea care a polarizat interesul și adeziunea tuturor participanților a fost aceea a responsabilității sociale a filozofiei, a integrării responsabilității filozofilor în contextul general al responsabilității social-politice pentru rezolvarea problemelor cardinale ale omului contemporan.

2. Congresul a prilejuit o afirmare puternică a filozofiei marxiste, a capacității ei de a propune soluții viabile în problemele care au constituit obiectul confruntărilor ideologice. S-a probat forța crescîndă de atracție a gîndirii marxiste, care a raliat în jurul său toate tendințele progresiste, umaniste, raționaliste din filozofia contemporană. Nu au lipsit atitudini critice la adresa marxismului, dar acestea vizau unele denaturări dogmatice ale marxismului și nu spiritul științific și creator al marxismului autentic.

3. În dezbaterea diferitelor aspecte ale temei congresului s-au conturat cîteva orientări principale în filozofia nemarxistă. Menționăm că acestea nu sînt singurele existente azi, ci acelea care — datorită problematicii congresului — au apărut în prim-planul confruntării cu marxismul.

a) O primă modalitate de interpretare prezentă în lucrările Congresului aparţine *„şcolii analitice”*, care încearcă să depăşească din interior empirismul propriu neopozitivismului, printr-o mai accentuată afirmare a caracterului constructiv al gîndirii teoretice. Reprezentanţii acestei orientări (de ex. filozoful englez A.J. Ayer) au manifestat îngrijorare pentru riscurile umane ale progresului tehnico-ştiinţific, au contribuit — pe baza unei argumentaţii logice — la înlăturarea unor false probleme, la formularea clară şi riguroasă a întrebărilor menţionate, dar au considerat că, în principiu, filozofiei nu-i revine misiunea de a căuta soluţii practice pentru înlăturarea acestor riscuri.

b) O a doua modalitate de interpretare aparţine *„şcolii hermeneutice”* (se pare, o încercare de îmbinare a existenţialismului cu neoraţionalismul !) care dă o accepţiune mai largă termenului tradiţional (hermeneutica desemna regulile de interpretare a textelor religioase), promovînd o filozofie care deplasează accentul de la explicaţia ştiinţifică a faptelor la interpretarea sensului lor pentru om (apelînd, în acest scop, la diferite procedee oferite de psihanaliză, de metoda structurală şi — îndeosebi, în cazul francezului Paul Ricoeur — la aşa-numita „analiză fenomenologică”). Exponenţii acestei şcoli au promovat o poziţie umanistă, au căutat soluţii pentru depăşirea, cu spirit de responsabilitate, a efectelor umane negative ale revoluţiei ştiinţifice-tehnice, dar n-au luat în consideraţie condiţionările social-economice, apelînd la un umanism utopico-sentimental, care desconsideră noile mijloace pe care le oferă ştiinţa şi tehnica pentru progresul societăţii contemporane.

În legătură cu această orientare, menţionăm şi încercarea ei de a se prezenta ca o variantă a dialecticii, superioară dialecticii „tradiţionale” (în care alături de dialectica lui Hegel se are în vedere şi dialectica marxistă).

c) O a treia modalitate de interpretare aparţine *curentelor fideiste* (neotomismul, neobudismul etc.), care — în spiritul pesimismului teologic tradiţional — pun consecinţele negative ale progresului tehnic pe seama naturii umane, manifestînd neîncredere în gîndirea şi acţiunea umană, pledînd pentru o atitudine contemplativă, pentru o iluzorie „reformă morală” prin credinţă şi cultivarea vieţii interioare, departe de clocotul vieţii social-politice contemporane.

Menţionăm că în rîndul neotomismului există tendinţe variate şi că apar adesea probleme reale (pe linia promovării spiritului de pace şi înţelegere între popoare), chiar dacă soluţiile propuse sînt ineficiente şi, uneori, în contradicţie cu intenţiile.

d) O a patra modalitate de interpretare aparţine orientărilor *neopragmatiste*, care minimalizează efectele umane negative ale revoluţiei ştiinţifice-tehnice în capitalism, manifestînd un optimism exgerat asupra posibilităţilor ştiinţei de a rezolva — independent de caracterul orînduirii sociale — problemele libertăţii, ale planificării şi dirijării conştiente a vieţii sociale, ale promovării unor criterii morale mai riguroase. Această orientare a încercat să dea o fundamentare teoretică ideologiilor tehnocratice, care transformă randamentul, eficienţa şi productivitatea într-un „scop în sine” (pierzînd din vedere finalitatea lor umană).

e) O a cincea modalitate mai importantă de interpretare o constituie ceea ce am putea numi convenţional *„raţionalismul critic lucid”*. Este vorba de poziția acelor gînditori care — împreună cu australianul Passmore și mexicanul Mendosa — se pronunță pentru „un echilibru rațional între optimismul tehnologic și pesimismul tehnologic, " criticînd — în sensul în care o fac și reprezentanții „școlii de la Frankfurt " (mai puțin prezenți la Congres) — înstrăinarea umană în condițiile civilizației industriale capitaliste, fără a avea însă capacitatea de a oferi soluții pozitive. Acești gînditori (printre care și canadianul Mario Bunge), deși vin cel mai mult în întîmpinarea marxismului, iar unii dintre ei (ca americanul R.W. Sellars) acceptă chiar teze materialiste, rămîn totuși în limitele unei atitudini iluministe, deoarece apelează numai la rațiune, cultură, perfecționare morală și nu la revoluționarea practică a relațiilor sociale care generează dezumanizarea în condițiile epocii contemporane.

Tocmai în evidențierea cauzelor reale ale dezumanizării și în promovarea unui program științific, eficient, revoluționar pentru lichidarea lor s-a manifestat, în primul rînd, superioritatea gîndirii filozofice marxiste.

4. Nu poate fi trecut cu vederea faptul că, spre deosebire de marea majoritate a gînditorilor marxiști prezenți la congres, unii nu s-au raportat adecvat în confruntarea cu pozițiile nemarxiste. Au apărut, în acest sens, următoarele două tendințe: tratarea „în bloc" a filozofiei nemarxiste contemporane, considerată schematic — în afara oricăror distincții și nuanțări — ca reacționară, antiumanistă, antimarxistă (o asemenea tendință prezenta pericolul de a „bloca" dialogul; raportarea la alte puncte de vedere de pe poziții defensive, fără soluții constructive, prin comunicări de slab nivel care se limitau la citate și la teze generale de apologetică agitatorică (o asemenea tendință prezenta pericolul de a da o imagine deformată, contrară realităților, asupra stadiului actual al dezvoltării gîndirii marxiste).

Tendința dominantă însă în rîndul gînditorilor marxiști din toate țările și care a fost promovată consecvent de întreaga delegație de filozofi români s-a caracterizat prin principialitate ideologică, soliditatea argumentelor teoretice, receptivitate față de tot ce este valoare autentică în gîndirea contemporană și propunerea unor soluții realiste, constructive care generalizau filozofic noile date ale cunoașterii științifice, ale progresului civilizației și culturii. O asemenea poziție lipsită de închistare dogmatică a contribuit substanțial la sporirea prestigiului gîndirii marxiste.

5. În condițiile în care unii reprezentanți ai gîndirii nemarxiste (chiar din rîndul celor receptivi față de metodologia marxistă, ca Paul Ricoeur de pildă) au declarat că în noile condiții este depășită opoziția între filozofia marxistă și cea nemarxistă, între materialism și idealism, chiar (în cazul elvețianului Mercier — secretarul general al F.I.S.P.) între capitalism și socialism, Congresul a dovedit că este iluzorie ideea unei „acalmii" ideologice, că trebuie să dăm un sens activ dialogului cu alte curente de gîndire, sens convergent cu cel al luptei ideologice, prin care — grație forței argumentelor — marxismul își probează superioritatea, capacitatea de a oferi unica strategie a luptei pentru eliberarea și umanizarea omului contemporan.

ADUNAREA FESTIVĂ COSACRATĂ ÎMPLINIRII A 300 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI DIMITRIE CANTEMIR

Tricentenarul naşterii lui Dimitrie Cantemir a fost aniversat într-un cadru solemn şi sărbătoresc la Ateneul Român din Bucureşti cu prilejul unei adunări festive, joi 25 octombrie a.c.

În prezidiul adunării au luat loc tovarăşii Miron Constantinescu, membru supleant al Comitetului Executiv, secretar al C.C. al P.C.R., vicepreşedinte al Consiliului de Stat, Chivu Stoica, Mihnea Gheorghiu, George Macovescu, Ion Traian Ştefănescu, Constantin Pîrvulescu, acad. Petre Constantinescu-Iaşi, general-colonel Ion Gheorghe, Dumitru Ghişe, academicieni, scriitori, conducători ai unor mari unităţi economice din Capitală, primarul comunei Hurdugi (judeţul Vaslui) în apropierea căreia se află satul Silişteni, locul de baştină al Cantemireştilor, muncitori fruntaşi, studenţi şi elevi.

La adunare au participat conducători ai unor instituţii centrale şi organizaţii obşteşti, activişti de partid şi de stat, reprezentanţi ai vieţii ştiinţifice şi culturale, oameni ai muncii din instituţiile şi întreprinderile bucureştene, ofiţeri, studenţi şi elevi.

Adunarea a fost deschisă de tovarăşul Petre Constantin, secretar al Comitetului municipal Bucureşti al P.C.R.

A luat apoi cuvîntul preşedintele Comitetului naţional pentru organizarea manifestărilor prilejuite de împlinirea a 300 de ani de la naşterea lui Dimitrie Cantemir, acad. Miron Nicolescu. Omagiind personalitatea şi opera marelui fiu al poporului nostru, Dimitrie Cantemir, prin faptele căruia gîndirea şi simţirea românească au înscris o pagină memorabilă în istoria afirmării noastre spirituale şi totodată în cultura europeană şi mondială, — vorbitorul a precizat : Dimitrie Cantemir ocupă — şi va păstra întotdeauna în conştiinţa poporului nostru — locul unuia dintre cei mai mari ctitori ai culturii româneşti, dintre cei mai viteji luptători cu pana şi spada pentru libertatea, drepturile şi propăşirea acestui popor. Dimitrie Cantemir — cugetătorul şi omul politic — a proclamat în faţa întregii lumi cultivate a timpului său originea latină a românilor, unitatea lor de neam şi limbă, drepturile lor la o viaţă şi o creaţie liberă. Dimitrie Cantemir-cărturarul a îndrumat cultura românească pe făgaşuri noi, pătrunzînd cu îndrăzneală şi clarviziune pe cărările ştiinţei. Dimitrie Cantemir-scriitorul a îmbogăţit limba românească şi a turnat-o în tiparele exigente ale ştiinţei. Prin toate acestea, Dimitrie Cantemir a dat contemporanilor săi înalte dovezi despre capacităţile creatoare ale geniului românesc, contribuind la recunoaşterea pe plan mondial a locului ce ni se cuvine între naţiunile lumii. Iar românilor le-a lăsat pilda exemplară a patriotului care oriunde pe acest pămînt poartă cu sine imaginea sacră a ţării şi poporului său, hotărît să slujească din toate puterile, cu tot ce este mai bun în el, împlinirea idealurilor nobile ale acestui popor.

Cinstirea memoriei acestui ,,mare cărturar şi om politic român'', cum l-a caracterizat într-o adînc evocatoare sinteză secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, constituie pentru noi un moment de profundă semnificaţie, o relevantă ilustrare a grijii şi preţuirii cu care partidul şi poporul, făurindu-şi destinele contemporane şi viitoare, cultivă tradiţiile înaintate ale trecutului, învaţă din pilda înaintaşilor, ducînd mai departe cu înmiită energie mesajul iubirii de ţară pe care ni l-au transmis peste veacuri.

Este, pentru noi, un prilej de legitimă mîndrie să relevăm, laolaltă cu preţuirea ce i se acordă în patrie, aprecierea şi cinstirea de care se bucură opera lui Dimitrie Cantemir departe peste fruntariile ţării, în cele mai îndepărtate colţuri ale lumii, înscrierea tricentenarului naşterii sale ca unul dintre marile evenimente în calendarul internaţional al UNESCO.

Conferenţiarul a făcut apoi un amplu expozeu al vieţii şi personalităţii cărturarului de erudiţie enciclopedică şi domn al Moldovei, asupra concepţiilor sale atît pe plan social, politic intern, cît şi în domeniul politicii externe, care au stat la baza luptei sale pentru dezvoltarea conştiinţei naţionale a poporului român şi a formării unităţii sale de neam, pentru îndepărtarea dominaţiei străine, pentru independenţa şi libertatea patriei sale.

Referindu-se la opera lui Dimitrie Cantemir, vorbitorul a subliniat faptul că ea s-a concretizat, încă de la începuturile sale, printr-un registru tematic larg, prin dorinţa autorului de a deschide în cultura patriei sale domenii de creaţie noi, prin mesajul universal al acestor scrieri. Cantemir dădea înaltele pilde ale unui cugetător îndrăzneţ, inovator, de larg orizont şi neobişnuită rodnicie.

Majoritatea lucrărilor sale — mai ales cele din a doua perioadă a creaţiei sale — au un caracter enciclopedic, menit să răspîndească o pluralitate de cunoştinţe (istorice, geografice, economice, etnografice, culturale) despre poporul român, cu scopul de a face ca patria să fie mai bine cunoscută de către cercurile politice şi intelectuale europene. Lucrarea **Descrierea Moldovei** constituie un strălucit exemplu pe această linie.

Cele trei idei fundamentale: originea latină, continuitatea şi unitatea poporului român constituie pîrghia principală de susţinere a întregii opere a lui Dimitrie Cantemir.

Ideile cuprinse în lucrările lui Dimitrie Cantemir cu privire la drepturile poporului român, la aspiraţiile acestuia spre libertate şi independenţă, la domnia ereditară şi autoritară pretindeau un temei istoric serios, puternic, convingător. *Hronicul vechimei romano-moldo-vlahilor* trebuia să servească acestui scop. Şi deoarece originile şi începuturile erau aceleaşi pentru toate ramurile poporului român, silit, din cauza vicisitudinilor vremii, să trăiască în mai multe provincii, *Hronicul* lui Cantemir cuprindea, deopotrivă, pe ardeleni, moldoveni şi munteni. Originile poporului român de la colonizarea romanilor în Dacia, romanitatea românilor, continuitatea poporului român în Dacia, vieţuirea românilor pe întreg cuprinsul ţării şi în toate zonele, la munte, în regiunea de coline şi la şes, şi nu numai ca o entitate etnică deosebită, ci, în acelaşi timp, ca o prezenţă politică — sînt problemele fundamentale ce au preocupat pe acest mare învăţat atunci, la 1717 — 1722, cînd şi-a scris opera cea mai de seamă, în plină maturitate de gîndire şi de creaţie. Conştient de însemnătatea operei sale, Cantemir simte datoria patriotică de a-şi scrie opera fundamentală în limba rostită şi înţeleasă de poporul român, spre cultivarea şi întărirea conştiinţei acestuia, „cantr-o oglindă curată chipul şi statul, bătrîneţele (trecutul) şi cinstea neamului său privindu-şi".

Susţinînd cu o convingere fierbinte ideea originii romane, a continuităţii neîntrerupte, a unităţii de neam şi de limbă, el n-a făcut decît să fundamenteze din punct de vedere istoric dreptul unui popor, aflat sub dominaţia unor stăpîniri străine, la unitate, independenţă, libertate, suveranitate. Nici o slovă din marea sa operă nu e întîmplătoare, cu atît mai puţin o concepţie, atît de limpede conturată, privind unitatea obiectivă şi necesară a teritoriului locuit de români. De aceea, Dimitrie Cantemir poate fi considerat ca primul ideolog al unităţii naţional-statale, în chiar pragul istoriei moderne a poporului român.

Concepţia politică a lui Dimitrie Cantemir se distinge prin unitate şi coerenţă. În concepţia lui, unitatea nu era posibilă fără independenţă, iar redobîndirea independenţei nu se putea realiza fără întărirea funcţiilor interne şi externe ale statului prin instaurarea domniei autoritare, centralizate, ereditare.

În lucrările lui Dimitrie Cantemir este frecvent abordată problema responsabilităţii faţă de politica externă, faţă de situaţia critică contemporană. Analizînd cu un spirit foarte ascuţit sistemul economic şi politic al dominaţiei străine, Dimitrie Cantemir a ajuns la concluzia că stagnarea nu poate fi curmată şi progresul asigurat dacă nu se redobîndesc independenţa şi suveranitatea ţării.

Dimitrie Cantemir, prin tematica variată a operei sale, prin domeniile pe care le-a inaugurat, rămîne un adevărat deschizător de drumuri în cultura românească. Asociind vasta sa erudiţie cu extraordinara sete de continuă informare, cu stăpînirea a 11 limbi, şi cu rara capacitate de a da operelor sale construcţie solidă şi expresie elegantă, Dimitrie Cantemir a fost un cărturar polivalent, îndrăzneţ, înaintaş al enciclopediştilor secolului al XVIII-lea.

În încheierea expunerii sale, acad. Miron Nicolescu a relevat larga audienţă internaţională a scrierilor cantemiriene despre istoria şi civilizaţia islamică şi despre istoria românilor, precum şi ampla acţiune de studiere şi valorificare a operei sale în anii socialismului, în ţara noastră. În secolul nostru, a subliniat vorbitorul, interesul pentru scrierile şi personalitatea lui Dimitrie Cantemir a cunoscut o constantă creştere în lărgime şi adîncime, asupra editării, reeditării şi analizei operelor lui aplecîndu-se prestigioşi oameni de ştiinţă şi cultură, printre care marele istoric Nicolae Iorga.

Dar cea mai înaltă şi generoasă preţuire a marelui savant şi patriot în conştiinţa poporului nostru s-a manifestat, cum era şi firesc, în anii de după eliberare. S-a publicat şi s-a scris, în ultimii 25 de ani, din opera lui Cantemir şi despre opera lui, calitativ şi cantitativ, mai mult decît în cei 225 de ani de la moartea acestuia.

*

În cadrul aceleiaşi acţiuni festive ample a fost deschisă, în aceeaşi zi, la Muzeul de istorie al Republicii Socialiste România, Expoziţia jubiliară ,,Dimitrie Cantemir''.

Amplă retrospectivă în contextul evoluţiei gîndirii social-politice româneşti, a vieţii şi operei strălucitului înaintaş al culturii noastre, expoziţia documentară, organizată de Academia de ştiinţe sociale şi politice şi Muzeul de istorie al Republicii Socialiste România, constituie unul din punctele culminante ale marii suite de manifestări prin care generaţia noastră de astăzi, poporul român, cinsteşte memoria domnitorului patriot şi ilustrului cărturar, sărbătorit în acest an sub egida UNESCO în numeroase ţări ale lumii, ca una dintre cele mai originale şi proeminente figuri ale culturii europene.

La vernisaj au participat tovarăşii Miron Constantinescu, membru supleant al Comitetului Executiv, secretar al C.C. al P.C.R., vicepreşedinte al Consiliului de Stat, Chivu Stoica, acad. Miron Nicolescu, general col. Ion Gheorghe, Dumitru Ghişe, Ion Traian Ştefănescu, Constantin Pîrvulescu, conducători ai unor instituţii centrale şi organizaţii obşteşti, activişti de partid şi de stat, reprezentanţi ai vieţii noastre ştiinţifice şi culturale, oameni ai muncii din întreprinderile şi instituţiile bucureştene, ofiţeri, studenţi, elevi.

Cuvîntul de deschidere a fost rostit de prof. univ dr. docent Mihnea Gheorghiu, preşedintele Academiei de ştiinţe sociale şi politice.

Prin mărturii şi documente originale, de o excepţională valoare, expoziţia reînvie pagini din cronica de aur a luptei poporului român pentru neatîrnare şi unitate, pentru afirmarea originii latine comune şi a continuităţii sale pe meleagurile strămoşeşti ale Daciei, bogate tradiţii social-politice româneşti, izvoare ale formării omului de stat şi de cultură Dimitrie Cantemir, fundamentul întregii sale opere. În acest context sînt evocate pe larg evenimente cu profunde semnificaţii în istoria poporului român, cum sînt : întemeierea statelor feudale independente şi lupta lor pentru realizarea unităţii politice, unificarea celor trei principate româneşti de către Mihai Viteazu, consecinţă directă a ideilor de libertate şi independenţă ale poporului nostru.

Exponatele aduc în continuare sub priviri cele mai semnificative mărturii prin care se înfăţişează condiţiile social-economice şi politice ale Moldovei secolului XVII şi primele decenii ale veacului următor, perioadă care marchează începutul declinului Imperiului turcesc.

Prezentîndu-l pe Dimitrie Cantemir ca domn al Moldovei în scaunul străvechii reşedinţe voevodale a înaintaşilor săi, ca fiu al poporului român, documentele expuse scot în evidenţă unele aspecte ale politicii sale interne, ca, de pildă, sprijinul acordat categoriilor sociale mici şi mijlocii, atestă în acelaşi timp activitatea sa desfăşurată atît pe cale diplomatică, cît şi prin participarea la lupta armată, pentru apărarea libertăţii şi neatîrnării ţării, pentru pace şi înţelegere cu vecinii. O largă suită de materiale îl înfăţişează pe ilustrul cărturar şi eruditul domn ca punte de cultură şi umanism între Orient şi Occident.

O importantă parte a expoziţiei este consacrată apoi prezentării omului enciclopedic de cultură universală, a ideilor social-politice pe care le degajă opera sa, precum şi a prodigioasei activităţi desfăşurate pe multiple planuri, ca istoric, filozof, geograf, literat şi filolog, muzicolog şi compozitor, etnograf, topograf, arheolog.

Despre recunoaşterea internaţională a contribuţiei savantului român la patrimoniul ştiinţei şi culturii universale vorbesc numeroase documente cuprinse în expoziţie. Ele consemnează, între altele, alegerea sa, în 1714, ca membru al Academiei din Berlin şi înscrierea numelui său pe una din plăcile de marmură ale faţadei Bibliotecii Sainte Geneviève din Paris, alături de nume celebre ca Leibniz, Addison, Newton, includerea sa ca renumit om de ştiinţă în marile enciclopedii şi dicţionare.

Expoziţia prezintă, de asemenea, pe Dimitrie Cantemir în conştiinţa posterităţii, a Şcolii ardelene, a ideologiei paşoptiste, a făuritorilor unirii principatelor române şi în a altor generaţii de cărturari şi oameni de stat care au relevat în repetate ocazii perenitatea ideilor ilustrului om de ştiinţă şi patriot, semnificaţia lor pentru afirmarea şi dezvoltarea unei puternice conştiinţe naţionale. Pentru adînca preţuire de care se bucură în zilele noastre această strălucită personalitate a istoriei şi spiritualităţii româneşti, ale cărei idei şi fapte s-au identificat cu cele ale poporului din care se trage, stau mărturie ampla suită de manifestări cultural-ştiinţifice care au loc pe întreg cuprinsul ţării, adunări şi expoziţii jubiliare, editarea operei sale într-un tiraj impresionant, un mare număr de studii şi articole care definesc locul său de frunte în contextul culturii române şi universale.

La realizarea acestei expoziţii, care, prin numeroase texte şi documente celebre, lucrări şi reproduceri inedite, obiecte de artă autentice, oferă o cuprinzătoare imagine a personalităţii, operei şi epocii marelui sărbătorit, şi-au adus contribuţia cu exponate Arhivele Statului, Biblioteca Academiei şi Biblioteca Centrală Universitară, muzee din Capitală şi din ţară, precum şi Muzeul de arte din Rouen.

Reunind exponate oferite de Arhivele Statului, Biblioteca Academiei şi Biblioteca Centrală Universitară, de numeroase muzee din Bucureşti şi din alte oraşe ale ţării, precum şi de Muzeul de arte din Rouen, — expoziţia se înscrie printre manifestările de prestigiu ale tricentenarului cantemirian.

SESIUNEA ŞTIINŢIFICĂ INTERNAŢIONALĂ: PROBLEME ALE FĂURIRII ŞI DEZVOLTĂRII BAZEI ECONOMICE A SOCIALISMULUI

În zilele de 23—26 octombrie a.c. s-au desfăşurat la Bucureşti lucrările sesiunii ştiinţifice cu participare internaţională, *Probleme ale făuririi şi dezvoltării bazei economice a socialismului*, organizată de Academia de ştiinţe sociale şi politice, Academia „Ştefan Gheorghiu" şi Academia de studii economice, cu prilejul împlinirii unui *sfert de veac de la naţionalizarea principalelor mijloace de producţie în ţara noastră.*

Printre participanţii prezenţi în sala Muzeului de istorie a partidului comunist, a mişcării revoluţionare şi democratice din România, menţionăm numeroşi academicieni, cadre didactice universitare, cercetători, activişti de partid şi de stat, reprezentanţi ai unor instituţii centrale şi organizaţii obşteşti. Au fost prezenţi, de asemenea, delegaţi din 24 de ţări din Europa, Asia şi Africa — reprezentanţi ai unor partide comuniste, ai unor partide socialiste, precum şi ai altor partide şi organizaţii politice progresiste, ai şcolilor de partid şi institutelor de marxism-leninism, ai academiilor de ştiinţe şi învăţămîntului economic superior.

La şedinţa de deschidere au participat tovarăşii Paul Niculescu-Mizil, membru al Comitetului Executiv, al Prezidiului Permanent al C.C. al P.C.R., vicepreşedinte al Consiliului de Miniştri, ministrul educației şi învățămîntului, Leonte Răutu, membru al Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R., preşedinte al Consiliului de conducere şi rector al Academiei „Ştefan Gheorghiu".

Rostind cuvîntul inaugural, prof. dr. docent Mihnea Gheorghiu, membru al C.C. al P.C.R., preşedintele Academiei de ştiințe sociale şi politice, a adresat în numele Comitetului Central al Partidului Comunist Român, al instituțiilor organizatoare, un călduros salut oaspeților de peste hotare şi a urat succes deplin acestei importante reuniuni ştiințifice.

În continuare, rectorul Academiei de studii economice, prof. dr. Gheorghe Dolgu, a evocat pe larg semnificația istorică a naționalizării principalelor mijloace de producție în România. Prof. dr. docent Roman Moldovan, membru al C.C. al P.C.R., vicepreşedinte al Academiei de ştiințe sociale şi politice, a înfățişat apoi transformările petrecute în structura social-economică a țării în pătrarul de veac care a trecut de la naționalizare.

În încheierea primei zile a lucrărilor a luat cuvîntul tovarăşul Leonte Răutu, care a făcut o amplă expunere cu privire la procesul de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în România.

În cadrul dezbaterilor din ziua a doua a lucrărilor au luat cuvîntul în şedință plenară : prof. dr. Constantin Borgeanu, de la Academia „Ştefan Gheorghiu", care a vorbit despre multilateralitatea progresului istoric în etapa actuală de dezvoltare a României ; I.F. Suslov, de la Academia de ştiințe sociale de pe lîngă C.C. al P.C.U.S., despre naționalizarea mijloacelor de producție şi lărgirea sferei intereselor economice ale celor ce muncesc ; prof. dr. docent Alexandru Tănase, directorul Institutului de filozofie ; Pek-Ning-Ghi, prorector la şcoala superioară de partid „Kim Ir Sen", din R.P.D. Coreană, despre experiența şi semnificația naționalizării principalelor mijloace de producție în etapa revoluției antiimperialiste şi antifeudale în țara sa ; conf. Stana Buzatu, de la Academia „Ştefan Gheorghiu" ; avocat Emile Torbey, reprezentant al Partidului Socialist Progresist din Liban, despre semnificația sociopolitică şi economică a naționalizării principalelor mijloace de producție ; prof. Vladimir Trebici, de la Academia de studii economice ; Pierre Joye, membru al C.C. al P.C. din Belgia, despre unele caracteristici de bază ale economiei actuale belgiene ; prof. N.N. Constantinescu, de la Academia de studii economice, despre democrația economică ; conf. dr. Ion Velea, de la Academia „Ştefan Gheorghiu" ; prof. Nicolae Marcu, de la Academia de studii economice, despre proprietatea de stat în România presocialistă ; prof. dr. Rovo Jenö, de la Şcoala superioară politică a C.C. al P.M.S.U.—R.P. Ungară, despre relațiile de proprietate capitalistă în prima fază a democrației populare ungare ; prof. Vasile Nichita, de la Academia „Ştefan Gheorghiu" ; Henry Claude, de la Centrul de studii şi cercetări marxiste al Partidului Comunist Francez, despre rolul naționalizării în cadrul luptei împotriva capitalismului monopolist de stat francez ; prof. Alexandru Gheorghiu, de la Academia de studii economice ; prof. M.N. Lozanov, de la Institutul superior economic din Sofia, despre socializarea mijloacelor de producție şi dezvoltarea colaborării dintre țările socialiste ; conf. Aneta Spornic, de la Academia de studii economice, despre dubla calitate de producător şi coproprietar al mijloacelor de producție a oamenilor muncii din țara noastră ; Gerhard Schultz, de la Institutul de ştiințe sociale de pe lîngă C.C.al P.S.U.G., din R.D. Germană, cu privire la experiența țării sale în construirea societății socialiste dezvoltate ; Ion Rachmuth, de la Academia „Ştefan Gheorghiu", despre sistemul de prețuri şi locul lui în conducerea economiei ; prof. K. Mikulski, de la Academia de ştiințe a U.R.S.S., despre direcțiile principale de realizare a superiorității modului de producție socialist în procesul edificării şi consolidării societății socialiste dezvoltate ; Ladislav Tomaşek, de la Institutul economic din Praga, despre etapa construirii societății socialiste dezvoltate şi experiența cehoslovacă în acest domeniu ; dr. Mohamed Hashim Ahmed Awad, reprezentant al Uniunii Socialiste Sudaneze, despre trăsăturile naționalizării în context precapitalist.

În cea de-a treia zi a lucrărilor, în cadrul dezbaterilor în şedinţă plenară, au luat cuvîntul prof. Constantin Moisuc, de la Academia „Ştefan Gheorghiu", în legătură cu colaborarea economică internaţională în procesul edificării economiei socialiste dezvoltate; Madrandele Tanzi, director al Biroului Politic al Mişcării Populare a Revoluţiei din Zair, despre lupta pentru controlul asupra mijloacelor de producţie şi rezultatele obţinute în transformarea structurilor economice şi sociale în ţara sa; Dominique Taddei, secretar naţional al Partidului Socialist Francez, despre diversitatea modalităţii şi formelor de însuşire a mijloacelor de producţie în actuala etapă de dezvoltare economică a Franţei; prof. Ştefan Arsene, de la Academia de studii economice, despre planificarea economico-socială în ţara noastră; Erwin Zucker Schilling, membru al C.C. al P.C. din Austria, despre unele aspecte ale naţionalizării principalelor mijloace de producţie în ţara sa; Carlo Freduzzi, de la Institutul „A. Gramsci" al Partidului Comunist Italian, despre preocupările comuniştilor italieni pentru studierea experienţei construcţiei economico-sociale în ţările socialiste; prof. Usnikaghin Cimad, de la Şcoala Superioară de Partid din R.P. Mongolă, despre problemele fundamentale ale construcţiei socialiste în ţara sa; Gheorghe Berescu, cercetător principal la Institutul de ştiinţe politice şi pentru studierea problemei naţionale al Academiei de ştiinţe sociale şi politice, despre valorile eticii muncitoreşti; Alfred Jensen, membru al C.C. al P.C. din Danemarca, despre unele probleme actuale ale dezvoltării economiei daneze; prof. A. Koriaghin, de la Şcoala Superioară de Partid de pe lîngă C.C. al P.C.U.S., despre particularităţile acţiunii legilor economice în etapa socialismului dezvoltat; Giuseppe Tamburrano, membru al C.C. al Partidului Socialist Italian, despre socializarea mijloacelor de producţie şi sistemul de valori.

În după amiaza aceleiaşi zile au avut loc ample dezbateri în cadrul a două mese rotunde — asupra unor teme centrale în ansamblul problemelor abordate de sesiune.

O primă masă rotundă a dezbătut tema: „Socializarea mijloacelor de producţie şi locul ei în transformarea revoluţionară a societăţii". După cuvîntul introductiv rostit de prof. Costin Murgescu, preşedintele secţiei de ştiinţe economice a Academiei de ştiinţe sociale şi politice, au participat la discuţii: conf. Ştefan Lache, de la Academia „Ştefan Gheorghiu; Jerzy Ciepielewski, cercetător ştiinţific la Şcoala superioară de ştiinţe politice de pe lîngă C.C. al P.M.U. Polonez; Mpinga Kasenda, comisar politic, membru al Biroului Politic al Mişcării Populare a Revoluţiei din Zair; Maria Popescu, cercetător ştiinţific la Institutul de filozofie al Academiei de ştiinţe sociale şi politice; Micola Valcov Velicov, şef de secţie la Institutul de ştiinţe economice al Academiei bulgare de ştiinţe; prof. Victor Axenciuc, de la Academia „Ştefan Gheorghiu"; prof. Otto Kratsch, de la Academia de ştiinţe a R.D. Germane; prof. Dan Grindea, de la Academia „Ştefan Gheorghiu"; prof. Kurt Rozsypal, de la Institutul economic din Praga; Giuseppe Tamburrano, membru al C.C. al Partidului Socialist Italian; Marcu Horovitz, şef de sector la Institutul de cercetări economice; conf. Constantin Mecu, de la Academia „Ştefan Gheorghiu"; Carlo Freduzzi, de la Institutul „A. Gramsci" al Partidului Comunist Italian; Aneta Spiridon cercetător ştiinţific la Institutul de cercetări economice; prof. Erwin Hutira, de la Academia „Ştefan Gheorghiu".

Participanţii la a doua masă rotundă au dezbătut tema: „Dubla calitate a oamenilor muncii de producători şi proprietari ai mijloacelor de producţie; democraţia economică". După cuvîntul introductiv al prof. Tudorel Postolache, de la Academia „Ştefan Gheorghiu", au luat cuvîntul conf. Ion Florea, de la Academia „Ştefan Gheorghiu"; Pierre Joye, membru al C.C. al P.C. Belgian; prof. Miladin Korac, de la Facultatea de ştiinţe economice din Belgrad; prof. Barbu Zaharescu membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; Dominique Taddei, secretar naţional al Partidului Socialist Francez; prof. Gheorghe Dolgu, rector al Academiei de studii economice; Emile Torbey, membru al C.C. al Partidului Socialist Progresist din Liban; prof. Ion Vîntu, de la Academia de ştiinţe sociale şi politice;

prof. Ivan Fedorovici Suslov, de la Academia de ştiinţe sociale de pe lîngă C.C. al P.C.U.S.; Henry Claude, de la Centrul de studii şi cercetări marxiste al P.C. Francez, conf. Stana Buzatu, de la Academia ,,Ştefan Gheorghiu"; Mihai Cernea, cercetător ştiinţific de la Institutul de filozofie al Academiei de ştiinţe sociale şi politice; prof. Ioan Ceterchi, vicepreşedinte al Academiei de ştiinţe sociale şi politice.

În ziua următoare, la ultima şedinţă plenară, au luat cuvîntul: Romulus Căplescu de la Asociaţia de drept internaţional şi relaţii internaţionale (A.D.I.R.I.), care a vorbit despre coordonate principale ale politicii externe a României socialiste; prof. dr. Rita Heuer, de la şcoala superioară de partid ,,Karl-Marx" de pe lîngă C.C. al P.S.U.G., despre importanţa social-politică şi economică a naţionalizării principalelor mijloace de producţie în R.D.G.; conf. Stoian Vasiliev Tzvetev, de la Academia de ştiinţe sociale şi conducere socială de pe lîngă C.C. al P.C. Bulgar, despre locul istoric al societăţii socialiste dezvoltate; prof. dr. Johanes Heifrich von Heiseler, reprezentant al P.C. German, despre revendicările şi lupta mişcării muncitoreşti din R.F. Germania pentru socializare şi pentru participare la decizie; prof. Kurt Rozsypal, de la Institutul economic din Praga, despre schimbările structurale social-economice din R.S. Cehoslovacă după cel de-al doilea război mondial; prof. Radu Constantinescu, de la Academia de studii economice, despre principiile şi formele relaţiilor economice internaţionale; Pavlos Diglis, membru al C.C. al Partidului AKEL din Cipru, despre caracteristicile de bază ale dezvoltării economiei cipriote şi acţiunile întreprinse de partidul AKEL în vederea înfăptuirii independenţei reale a Ciprului; prof. Ion Matei, de la Centrul de sociologie al Academiei de ştiinţe sociale şi politice, despre activităţile de sistematizare ca modalităţi de realizare a dezvoltării multilaterale; Pat Devine, membru al Comitetului economic al P.C. din Marea Britanie, conferenţiar la Universitatea Manchester, despre revendicările forţelor populare din Anglia pentru naţionalizare în condiţiile capitalismului monopolist; Andrés Vieira, reprezentant al P.C. din Brazilia, despre semnificaţia şi specificul naţionalizării în condiţiile ţării sale, despre lupta P.C. din Brazilia şi a celorlalte forţe progresiste împotriva imperialismului; Zaharia Chaker, activist la Secţia de propagandă a P.C. din Liban, despre particularităţile actuale de dezvoltare economico-socială a ţării sale; prof. Knud Erik Svendsen, membru al Partidului Socialist Popular din Danemarca, vicecancelar al Universităţii din Roskilde, despre rolul naţionalizării ca o componentă a amplului program socialist de dezvoltare; Emilio Quiros, membru al Comitetului Executiv al P.C. din Spania, despre obiectivele cu caracter economic, social şi politic ale strategiei partidului comunist în lupta pentru instaurarea ordinii socialiste; Radu Pantazi, de la Institutul de filozofie, despre dezvoltarea conştiinţei politice în etapa actuală de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate; prof. Constantin Florea, redactor responsabil adjunct al revistei ,,Era socialistă", despre politica internaţională a Partidului Comunist Român.

În şedinţa de încheiere a lucrărilor sesiunii — desfăşurată în prezenţa unui numeros public — au luat parte tovarăşii Paul Niculescu-Mizil, membru al Comitetului Executiv, al Prezidiului Permanent al C.C. al P.C.R., vicepreşedinte al Consiliului de Miniştri, ministrul educaţiei şi învăţămîntului, Leonte Răutu, membru al Comitetului Executiv al C.C. al P.C.R., preşedintele consiliului de conducere, rectorul Academiei ,,Ştefan Gheorghiu".

În cuvîntul de încheiere a lucrărilor rectorul Academiei ,,Ştefan Gheorghiu" a relevat caracterul fructuos al sesiunii, a subliniat prezenţa activă la dezbateri a numeroşilor participanţi români şi oaspeţi de peste hotare, ceea ce a contribuit la îmbogăţirea problematicii reuniunii, creîndu-se un cadru optim pentru un schimb rodnic de experienţă şi opinii

SESIUNE ȘTIINȚIFICĂ OMAGIALĂ CONSACRATĂ LUI DIMITRIE CANTEMIR

La 26 octombrie a.c., a avut loc o sesiune științifică omagială organizată de Academia Republicii Socialiste România și Academia de științe sociale și politice, consacrată aniversării lui Dimitrie Cantemir.

Au fost prezentate comunicările:

— ,,Personalitatea lui Dimitrie Cantemir'' de acad. Miron Nicolescu, președintele Academiei Republicii Socialiste România;

— ,,Orizontul cultural-politic al lui Dimitrie Cantemir'' de prof. dr. docent Mihnea Gheorghiu, președintele Academiei de științe sociale și politice.;

— ,,Activitatea istoriografică a lui Dimitrie Cantemir'' de prof. dr. docent Mihai Berza;

— ,,Limba lui Dimitrie Cantemir'' de acad. Iorgu Iordan;

— ,,Raționalism și umanism la Dimitrie Cantemir'' de acad. C.I. Gulian;

— ,,Locul lui Dimitrie Cantemir în cultura românească'' de dr. Virgil Cândea;

— ,,Ideea romanității românilor la Dimitrie Cantemir'' de dr. Adolf Ambruster;

— ,,Dimitrie Cantemir — geograf și etnograf'' de prof. dr. docent Vintilă Mihăilescu;

— ,,Trecutul militar al poporului român în opera lui Dimitrie Cantemir'' de general-colonel Ion Coman;

— ,,Dimitrie Cantemir și relațiile Moldovei cu statele vecine la începutul veacului al XVIII-lea'', de prof. dr. Ștefan Ștefănescu;

— ,,Terminologia filozofică la Dimitrie Cantemir'' de prof. dr. docent Gheorghe Ivănescu.

SESIUNE ȘTIINȚIFICĂ: DIMITRIE CANTEMIR

Facultatea de filozofie a Universității din București a omagiat împlinirea a trei sute de ani de la nașterea lui Dimitrie Cantemir printr-o sesiune științifică desfășurată în ziua de 23 octombrie a.c.

După cuvîntul de deschidere rostit de prof. dr. Ștefan Georgescu, decanul Facultății de filozofie, au fost susținute următoarele comunicări:

— Conf. dr. Ovidiu Trăsnea: ,,Aspecte ale concepției politice a lui Cantemir'';

— Asist. univ. Constantin Cuciuc: ,,Probleme politice în «Descriptio Moldaviae»'';

— Lector Nicolae Dinuț; ,,Aspecte ale raportului dintre individ și societate în opera lui Dimitrie Cantemir'';

— Prof. dr. Ion Bulborea: ,,Structura economică a societății românești și dimensiunile progresului social în viziunea lui Dimitrie Cantemir'';

— Prof. dr. Ion Berca: ,,Idei pedagogice în opera lui Dimitrie Cantemir'';

— Vladimir Streinu: ,,Izvoarele și originalitatea logicii lui Cantemir'';

— Prof. dr. Al. Boboc: ,,Dimitrie Cantemir și cugetarea modernă'';

— Conf. dr. Gh. Cazan: ,,Problema cauzalității la Dimitrie Cantemir'';

— Conf. dr. Gh. Vlăduțescu: ,,Cantemir și aristotelismul'';

— Asist. Ion Roșca: ,,Problema umanismului în «Divanul» lui Cantemir'';

— Asist. L. Dumitrescu: ,,Elemente de filozofia istoriei la Dimitrie Cantemir''.

Discuțiile care au însoțit aceste comunicări, au contribuit la adîncirea unor aspecte ale personalității și operei marelui cărturar.

Biblioteca Academiei a prezentat vizitatorilor în aceeași zi o amplă expoziție documentară, însumînd numeroase documente originale, reproduceri, studii și articole, variate materiale care conturează o imagine de ansamblu cuprinzătoare asupra personalității și operei cantemiriene.

ÎNVĂŢĂMÎNTUL DE PARTID

— *CONSULTAŢII PENTRU CADRELE DIDACTICE CARE PREDAU FILOZOFIA* —

TEMA A IV A

DEZVOLTAREA MULTILATERALĂ A PERSONALITĂŢII — PREOCUPARE CONSTANTĂ A POLITICII PARTIDULUI NOSTRU DE EDIFICARE A SOCIETĂŢII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE. SEMNIFICAŢIA PROIECTULUI DE NORME ALE VIEŢII ŞI MUNCII COMUNIŞTILOR, ALE ETICII ŞI ECHITĂŢII SOCIALISTE PENTRU PROGRESUL MORAL AL NAŢIUNII SOCIALISTE

Problemele personalităţii umane, ale coordonatelor dezvoltării ei, ale raportului dintre capacităţile interioare şi posibilitatea realizării lor în comportamentul practic etc. au făcut obiectul unor numeroase luări de poziţie teoretică, politică, etică, încă din timpurile îndepărtate ale antichităţii. Umanismul Renaşterii a reluat aceste probleme, accentuînd necesitatea desăvîrşirii fiinţei umane şi a întruchipării în practică a idealului dezvoltării multilaterale a personalităţii. Burghezia, în epoca ei de ascensiune, a formulat cerinţa sprijinirii capacităţilor active ale individului, ridicîndu-se împotriva sistemului ierarhic feudal. Caracterul abstract, utopic, parţial al teoriilor umaniste ale trecutului a fost demonstrat de către filozofia marxistă care, în acelaşi timp, a preluat elementele particulare autentice integrîndu-le într-o viziune atotcuprinzătoare, ştiinţifică şi practică. Problemele omului, ale dezvoltării multilaterale a personalităţii sînt considerate în teoria marxistă drept probleme ale activităţii practice a indivizilor reali şi care nu pot fi rezolvate într-un mod corespunzător decît prin acţiunea revoluţionară de transformare a societăţii, de lichidare a proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie, de făurire a relaţiilor socialiste şi comuniste. Societatea noastră conferă omului pentru prima dată, teoretic şi practic, calitatea de valoare şi ţel suprem, subordonînd toate acţiunile ei dezvoltării multilaterale a individului : ,,Nu trebuie să uităm nici un moment — afirma tovarăşul Nicolae Ceauşescu de la tribuna Conferinţei Naţionale din iulie 1972 a partidului — că mai presus de orice se află omul ; dezvoltarea lui multilaterală trebuie

Rev. filoz., 20, 12, p. 1499–1507, Bucureşti, 1973.

să stea în centrul tuturor preocupărilor partidului nostru, trebuie să fie țelul suprem al societății noastre socialiste"[1].

1. PERSONALITATEA CA VALORIFICARE SOCIALĂ A APTITUDINILOR ȘI ÎNSUȘIRILOR INDIVIDULUI

— Personalitatea cuprinde ansamblul trăsăturilor, însușirilor, capacităților și aptitudinilor individului, care se realizează în comportamentul practic și sînt valorificate social. Personalitatea se constituie ca unitate a însușirilor individului, a acțiunii concrete și a aprecierii sociale a acestei acțiuni.

— Însușirile persoanei, ca bază individuală a personalității, sînt deosebit de diverse, exprimîndu-se prin trăsături psihofiziologice, de voință și de temperament, calități morale și dispoziții estetice, aptitudini culturale și științifice, calități politice și organizatorice etc.

— Filozofia marxistă, subliniind importanța aptitudinilor psihice și calităților morale ale persoanei, a demonstrat că acestea singure nu sînt suficiente pentru definirea corectă a personalității. De pildă, oricît de importante sînt trăsăturile caracterologice, studiate de psihologia persoanei, atît eșuații cît și geniile se întîlnesc în toate tipurile psihice de bază. Aceasta, deoarece însușirile individului contează în măsura în care, prin intermediul comportamentului practic, sînt apreciate ca valoroase din punct de vedere social.

— Potrivit tezei antropologice marxiste fundamentale — esența umană este ansamblul relațiilor sociale —, individul real cu însușirile și aptitudinile sale proprii nu numai că există întotdeauna în cadrul unor raporturi sociale și istorice determinate, ci și exprimă în comportarea sa aceste raporturi, ceea ce permite recunoașterea și promovarea socială a indivizilor.

— Din punct de vedere obiectiv, prin consensul opiniei publice, societatea promovează anumite standarde de comportare care, din punct de vedere subiectiv, se realizează transformîndu-se în deprinderi individuale[2], în trăsături organice de personalitate. Fiecare epocă și clasă socială au avut un tip dominant de personalitate, produs al mediului socio-cultural.

— În condițiile societăților bazate pe existența claselor antagonice, formarea personalității umane întîmpină dificultăți majore și situații contradictorii, deoarece inegalitățile social - economice, tipul de diviziune a muncii, presiunea ideologiei dominante, țelurile înguste ale politicii claselor dominante, limitează și restrîng dezvoltarea și afirmarea individului, imprimîndu-i un caracter unilateral sau mărginit. În capitalism, complexul fenomen al înstrăinării contribuie decisiv la mutilarea personalităţii, transformînd, printre altele, una dintre aptitudinile naturale, calităţile generice ale omului — *munca* — într-un mijloc exterior şi oprimant de cîştigare a existenţei.

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raportul cu privire la dezvoltarea economico-socială a României în următorii ani și în perspectivă, la perfecționarea conducerii planificate a societății și dezvoltarea democrației socialiste, la creșterea rolului conducător al partidului în edificarea socialismului și comunismului, la activitatea internațională a partidului și statului*, în vol. *Conferința Națională a Partidului Comunist Român. 19—21 iulie 1972*, București, Edit. politică, 1972, p. 66.

[2] Stanciu Stoian, *Educație și societate. Introducere în studiul fenomenelor socioeducaționale*, București, Edit. politică, 1971, p. 132.

— Societatea socialistă al cărei scop suprem este omul, dezvoltarea plenară a personalităţii lui, constituie prima societate care asigură condiţiile realizării armonioase, integrale, libere şi multilaterale a indivizilor, ca subiecţi activi, constructori conştienţi ai viitorului comun şi ai viitorului personal. Pentru întîia oară în istorie, desăvîrşirea omenescului din om formează un tot cu desăvîrşirea cadrelor şi relaţiilor sociale, puse în slujba afirmării consecvent progresive a personalităţii [3].

— În societatea noastră se realizează un tip de personalitate cu totul deosebit de orînduirile anterioare, atît prin multilateralitatea coordonatelor spirituale proprii, cît şi prin îmbogăţirea continuă a calităţilor socialmente valorizate. În acelaşi timp, socialismul permite şi stimulează pe toţi membrii societăţii să atingă nivelul personalităţii autentice, deoarece ritmul dezvoltării generale este într-o legătură directă cu participarea şi angajarea activă şi creatoare a fiecărui individ. „Tipul uman nou pe care vrem să-l făurim în societatea noastră — arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu — trebuie să se caracterizeze prin pasiune pentru munca creatoare, printr-un înalt spirit de răspundere faţă de interesele generale ale colectivităţii, printr-o ţinută morală aleasă, printr-o elevată viaţă spirituală” [4].

2. UNITATEA ÎNTRE INTERESELE INDIVIDUALE ŞI INTERESELE SOCIALE, CONDIŢIE A DEZVOLTĂRII PERSONALITĂŢII AUTENTICE

— Tipul de personalitate înalt apreciat în societatea noastră este acela care realizează simbioza intereselor personale cu cele obşteşti, care, dezvoltîndu-se ca individualitate, îşi pune aptitudinile şi însuşirile în slujba afirmării scopurilor colective.

— Unitatea dialectică dintre individual şi social, expresie a naturii fiinţei umane, constituie o trăsătură de bază a afirmării individului ca personalitate în socialism. Vorbind despre colectivităţile presocialiste, Marx şi Engels arătau că oamenii intrau în relaţii nu ca indivizi, ci ca membri ai claselor sociale respective. Abia în societatea socialistă oamenii participă ca indivizi cu adevărat liberi, ca personalităţi creatoare. Numai în cadrul colectivităţii socialiste „individul capătă mijloacele care îi dau posibilitatea unei dezvoltări multilaterale a aptitudinilor sale” [5].

— Dialectica raporturilor dintre individ şi societate în condiţiile socialismului se realizează prin înlăturarea străvechii opoziţii categorice dintre cei doi termeni : subordonarea absolută a societăţii faţă de individ, sau a individului faţă de societate. Dimpotrivă, recunoscînd existenţa posibilă a anumitor contradicţii între individ şi societate, în funcţie de treapta dezvoltării istorice, în orînduirea noastră se realizează o reciprocitate a drepturilor şi responsabilităţilor: colectivitatea este responsabilă de destinele indivizilor, aceştia din urmă sînt şi ei responsabili faţă de realizarea ţelurilor comune. Societatea socialistă oferă indivizilor mijloacele afirmării personale, iar oamenii, printr-o umanizare continuă a societăţii, creează condiţiile colective ale viitoarelor dezvoltări individuale.

---

[3] Călina Mare, *Personalitatea umană în socialism*, în „Era socialistă”, nr. 3, 1973, p.15.

[4] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la Conferinţa naţională a scriitorilor. 24 mai 1972*. Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 8.

[5] K. Marx şi F. Engels, *Ideologia germană*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 76.

— Realizarea unei mereu mai depline unităţi şi armonii între interesele individuale şi cele obşteşti, între individ şi societate este într-o legătură directă cu dezvoltarea democraţiei socialiste care, angajînd membrii colectivităţii la rezolvarea treburilor comune, dinamizează spiritul de iniţiativă şi răspunderile personale.

— Măsurile care au fost luate de către partidul nostru în special după Congresul al IX-lea, vizează dezvoltarea continuă, pe baze tot mai largi, a democraţiei socialiste în ţara noastră. Discutarea publică a tuturor proiectelor de legi, dialogul şi consultarea permanentă cu oamenii muncii a conducerii partidului şi statului nostru, instituţionalizarea formelor de participare a maselor la conducerea unităţilor economice şi social-culturale, crearea şi dezvoltarea unui climat democratic în dezbaterea acelor probleme care interesează un colectiv sau altul, folosirea largă a criticii constructive şi a autocriticii stimulatoare, supunerea fenomenelor negative care mai apar oprobiului opiniei publice, constituie forme esenţiale prin care personalitatea autentică se afirmă şi se dezvoltă în cadrul democraţiei socialiste.

— Subliniindu-se unitatea de sens a intereselor individuale şi a celor obşteşti în orînduirea noastră, nu trebuie pierdute din vedere posibilitatea apariţiei *unor contradicţii temporare*, a *unor discordanţe parţiale*, obiective şi subiective, care frînează afirmarea nestingherită a personalităţii. Nivelul economic slab de la care a pornit ţara noastră şi care ne face să fim în continuare o ţară în curs de dezvoltare, cu toate eforturile susţinute din anii socialismului pe calea industrializării, inexistenţa sau gradul scăzut al unor servicii, menţinerea unor tipuri de muncă cu caracter monoton, impuse de ansamblul mijloacelor construcţiei socialiste în etapa actuală, sînt factori obiectivi ai nesatisfacerii temporare a unor cerinţe individuale. Rămăşiţele unor mentalităţi individualiste şi egoiste, subiectivismul şi arbitrarul manifestate pe alocuri în conducerea unui colectiv de muncă sau al altuia, încălcarea, în cazuri particulare, a principiilor echităţii şi dreptăţii sociale etc. sînt factori subiectivi care stau la baza unor contradicţii reale între individ şi societate. Realizarea unei opinii colective ferme împotriva acestor factori subiectivi, dezvoltarea conştiinţei socialiste, educarea neabătută în spiritul principiilor cuprinse în *Proiectul de norme ale vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste* vor contribui la micşorarea tensiunilor care pot să apară în raportul individ-societate.

3. OMUL — VALOARE SUPREMĂ A ORÎNDUIRII SOCIALISTE

— Societatea socialistă pune în practică acel principiu fundamental umanist potrivit căruia „omul este fiinţa supremă pentru om". Umanismul devine astfel coordonată diriguitoare a orînduirii noastre, a construcţiei economice, culturale, spirituale.

— Dragostea şi respectul faţă de om, preţuirea valorilor materiale şi spirituale pe care acesta le produce, precum şi a aspiraţiilor cărora li se consacră — elemente de bază ale umanismului socialist — devin, în societatea noastră, o realitate practică, privesc pe toţi membrii colectivităţii şi nu doar o elită. Umanismul socialist îmbină cultura generală cu cea profesională, depăşind limitele umanismului Renaşterii şi ale tipului renascentist de multilateralitate umană — limite obiective şi istorice — care constau în ruptura aproape totală de masele celor ce muncesc [6], preluînd, totodată, toate concepţiile înaintate ale epocii care a dat omenirii un Michelangelo sau un A. Dürer. Datorită caracterului său revoluţionar şi practic, umanismul socialist este superior calitativ şi umanismului burghez, în esenţă abstract, afirmat doar teoretic, imposibil de realizat în cadrul unei societăţi bazate pe exploatare, în care producătorul este privit doar ca un mijloc pentru sporirea avuţiei şi fericirii celor puţini. Umanismul socialist, umanism autentic, alătură dezvoltarea personalităţii şi preţuirea omului în ceilalţi [7].

— Umanismul orînduirii noastre se referă nu la un om abstract, la nevoi utopice şi nerealiste, ci la omul muncii, producător şi proprietar, constructor al societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi al propriei sale personalităţi la fel de multilaterale. Umanismul socialist nu poate fi privit în afara interacţiunii individ-societate, în afara angajării individuale în perfecţionarea socială şi în autoperfecţionare. Tovarăşul Nicolae Ceauşescu sublinia în acest sens la Plenara Comitetului Central din noiembrie 1971 faptul că umanismul socialist „presupune o înţelegere mai complexă a omului în societate, luat nu ca individ izolat şi exagerînd trăsăturile sale individuale, ci ca om social aflat în strînsă legătură şi interdependenţă cu interesele maselor largi populare. Umanismul socialist presupune a reda fericirea personală în contextul afirmării personalităţii întregului popor”[8].

— Partidul Comunist Român a promovat permanent, în activitatea revoluţionară şi de construcţie a societăţii socialiste, principiile unui umanism militant şi integral. Edificarea societăţii socialiste multilateral dezvoltate accentuează afirmarea practică a principiilor umaniste în viaţa reală, ridicîndu-se pe un plan superior bunăstarea materială şi spirituală a poporului nostru. Dincolo de cifrele dezvoltării economice realizate şi a indicatorilor care privesc perspectivele industriale ale viitoarelor decenii, se află bunăstarea crescîndă a oamenilor, împlinirea mai efectivă a cerinţelor lor materiale şi culturale de azi şi de mîine. Lărgirea democraţiei socialiste, egalitatea în drepturi a tuturor cetăţenilor fără deosebire de naţionalitate, sex sau religie, afirmarea idealurilor echităţii, rezolvarea marxist-leninistă a problemei naționale etc. contribuie decisiv la definirea politicii partidului nostru drept o politică consecvent umanistă.

---

[6] Alexandru Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968, p. 311.

[7] C.I. Gulian, *Problematica omului. Eseu de antropologie filozofică*, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 174.

[8] Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătăţirea activităţii ideologice, ridicarea nivelului general al cunoaşterii şi educaţia socialistă a maselor, pentru aşezarea relaţiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii şi echităţii socialiste şi comuniste*, în vol. *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 679.

— Umanismul socialist, care presupune afirmarea generozității și demnității omului, a înțelegerii și a relațiilor de întrajutorare și respect reciproc, este incompatibil cu promovarea oricăror vicii morale care degradează și înjosesc ființa umană. După cum se arată în *Proiectul de norme ale eticii și echității socialiste*, „membrii de partid, uteciștii trebuie să combată cu toată hotărîrea reminiscențele gîndirii și mentalităților retrograde, să lupte împotriva influențelor ideologiei burgheze, a tuturor concepțiilor care propagă ura, violența și disprețul față de om”[9].

4. DEZVOLTAREA MULTILATERALĂ A PERSONALITĂȚII UMANE — OBIECTIV ESENȚIAL AL POLITICII PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN ÎN PERIOADA ACTUALĂ

— Filozofia marxistă a întemeiat științific și a relevat condițiile obiective și subiective ale înfăptuirii vechii aspirații umane a dezvoltării multilaterale a personalității. Adevărata bogăție umană, releva Marx încă în 1844, se realizează numai în societatea socialistă și comunistă și constă în „trebuința *umană* bogată. Omul *bogat* este totodată omul *care are nevoie* de o totalitate de manifestări de viață umane, omul la care propria sa realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca *nevoie*”[10]. Edificarea practică în țara noastră a societății socialiste și mai ales etapa actuală a societății socialiste multilateral dezvoltate confirmă constitutiv previziunea marxistă pe care o pune la baza politicii educative și ideologice de dezvoltare a omului nou. Diversificarea aptitudinilor și însușirilor personale, precum și punerea lor în practică sînt strîns legate de voința proprie a individului de afirmare a calităților sale, de dezvoltarea angajării și răspunderii.

— Dezvoltarea multilaterală a personalității, modalitate fundamentală a realizării umane, privește afirmarea individului ca producător și proprietar, ca activist și constructor conștient al societății în care trăiește, ca subiect etic, creator de valori spirituale și culturale, ca model de sănătate fizică și psihică, integrat activ, critic și lucid în colectivitatea pe care o slujește cel mai bine autoperfecționîndu-se necontenit.

— Dezvoltarea multilaterală a personalității se opune doar profesionalismului îngust și nu realei specializări și înaltei calificări. Înțelegerea necesității muncii și a necontenitei perfecționări profesionale ca o obligație interioară și trebuință specific umană constituie un element esențial al personalității multilateral dezvoltate. Schimbările pe care tehnica contemporană le introduce în conținutul muncii, întărindu-se elementele intelectuale și de creație, de solicitare a măiestriei profesionale și a spiritului novator, contribuie la afirmarea muncii ca necesitate vitală. Politica partidului de construcție industrială, în etapa construirii societății socialiste multilateral dezvoltate, axată cu precădere pe ramurile în care progresul tehnic este dominant, are influențe deosebit de favorabile și asupra înfloririi personalității.

---

[9] *Proiectul de norme ale vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, în vol. *Conferința Națională a Partidului Comunist Român. 19—21 iulie 1972*, București, Edit. politică, 1972.

[10] Karl Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 583.

— În edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate, o preocupare permanentă a politicii partidului nostru constă în aplicarea consecventă, mereu îmbunătățită a principiilor echității și dreptății sociale. Înfăptuirea practică a acestor principii, în domeniul muncii, repartiției, aprecierii, în toate sferele vieții sociale asigură un cîmp larg pentru afirmarea cît mai deplină a posibilităților și capacităților individuale. Dezvoltarea multilaterală a personalității nu se poate realiza în afara echității socialiste. Totodată, orice măsură de organizare mai eficientă și mai adecvată a relațiilor sociale poate fi privită și prin prizma desăvîrșirii personalității, deoarece răspunderea sporită a individului față de țelurile colectivității implică creșterea activității creatoare și punerea în valoare a capacităților personale.

— Dacă personalitatea umană se realizează și se desăvîrșește în primul rînd prin desăvîrșirea societății, prin umanizarea ei, un element esențial al acestei umanizări constă tocmai în dezvoltarea multilaterală a societății socialiste [11]. Edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate este în același timp o condiție și o consecință a realizării progresive a personalității multilateral dezvoltate.

— Activitatea educativ-ideologică pentru dezvoltarea conștiinței socialiste a oamenilor muncii pe baza principiilor și valorilor noii morale constituie un element de o deosebită importanță pentru dezvoltarea multilaterală a personalității, pentru închegarea unui profil etic înaintat al individului. Adoptarea de către Conferința Națională din iulie 1972 a partidului a *Proiectului de norme ale eticii și echității socialiste* oferă progresului moral al națiunii noastre și al fiecărui membru al ei codul normativ fundamental de referință și de apreciere. Prin conținutul său, *Proiectul de norme* reliefează complexitatea și integralitatea cerințelor politice și morale pe care le presupune dezvoltarea conștiințelor individuale.

— *Proiectul de norme ale eticii și echității socialiste* subliniază în toate articolele sale necesitatea caracterului activ, militant, combativ al principiilor moralei noastre. Nu numai afirmare personală a principiilor, ci și lupta fermă împotriva oricăror denaturări, oricăror fenomene, mentalități și concepții contrare intereselor reale ale individului și prin aceasta și ale societății. Lupta împotriva individualismului, a tendințelor de subordonare a intereselor generale unor interese înguste, împotriva înșelătoriei, parazitismului și superficialității, a subiectivismului și arbitrarului, a favoritismului și servilismului, a risipei și irosirii avuției obștești etc., etc. sînt modalități de prim ordin pentru afirmarea reală a personalității multilateral dezvoltate.

— În fruntea activității politice, ideologice și educative de înfăptuire treptată a personalității multilateral dezvoltate se află și trebuie să se afle organizațiile de partid, toți comuniștii. Prin exemplul personal, prin crearea şi stimularea unui climat favorabil dezbaterilor constructive şi atragerii tuturor oamenilor muncii la creaţia istorică conştientă, prin poziţia activă în depăşirea contradicţiilor care mai există sau se pot profila în viitor, comuniştii se angajează în primul rînd pe drumul autenticei dezvoltări multilaterale a propriei lor personalităţi.

---

[11] Călina Mare, *Op. cit.*, p. 17.

RECOMANDĂRI METODICE

Planul tematic de mai sus va fi adecvat prin eliminări, îmbogăţiri sau sublinieri cercului concret de studiu şi de dezbatere. Se recomandă ca, în funcţie de profilul şi pregătirea profesional-culturală a cursanţilor să se insiste asupra necesităţii cunoaşterii şi aprecierii valorii sociale a celorlalte orizonturi profesionale, corelîndu-se această cerinţă cu aceea a perfecţionării necontenite în munca proprie.

În discuţia asupra capitolelor 2, 3 şi 4, este necesar să se sublinieze principalele măsuri luate de către partidul nostru în vederea unei reale şi concrete afirmări a personalităţii, potrivit posibilităţilor economice şi sociale ale fiecărei perioade. Trebuie arătat în acest sens că orice statistică şi orice plan de dezvoltare exprimă implicit o orientare esenţial umanistă, că orice lege sau hotărîre adoptată de către organele de partid şi de stat contribuie direct sau indirect la perfecţionarea individului şi societăţii. Exemplificările trebuie să fie făcute îndeosebi din măsurile adoptate în ultimul timp în domeniul de activitate al cursanţilor.

În ultimul capitol — dar, fragmentar şi pe parcursul celorlalte — se va insista asupra importanţei educaţiei conştiinţei pe baza principiilor statuate în *Proiectul de norme*. Este esenţial ca această afirmare a principiilor să fie întovărăşită de exemple concrete, pozitive şi negative, familiare cursanţilor şi, chiar mai mult, să se solicite cursanţii pentru exemplificările respective, promovîndu-se luările de atitudine în cadrul dezbaterilor. Pentru conducerea cît mai concretă a discuţiilor, propagandiştii trebuie să ţină legătura cu birourile organizaţiilor de bază, să se sfătuiască cu secretarii acestora.

VASILE POPESCU

BIBLIOGRAFIE

NICOLAE CEAUŞESCU, *Raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la activitatea P.C.R. în perioada dintre Congresul al IX-lea şi Congresul al X-lea şi sarcinile de viitor ale partidului, 6 august 1969*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 74–81.

NICOLAE CEAUŞESCU, *Expunere cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătăţirea activităţii ideologice, ridicarea nivelului general al cunoaşterii şi educaţia socialistă a maselor, pentru aşezarea relaţiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii şi echităţii socialiste şi comuniste*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 46–53, 63–70.

NICOLAE CEAUŞESCU, *Raportul cu privire la dezvoltarea economico-socială a României în următorii ani şi în perspectivă, la perfecţionarea conducerii planificate a societăţii, la creşterea rolului conducător al partidului în edificarea socialismului şi comunismului, la activitatea*

internaţională a partidului şi statului. Prezentat la Conferinţa Naţională a P.C.R. — 19 iulie 1972, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 80—84.

Morala comunistă. Culegere sintetică din documentele Partidului Comunist Român, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 11—35.

Proiectul de norme ale vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste, în vol. *Conferinţa Naţională a P.C.R. 19—21 iulie 1972*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 507—514.

În legătură cu această temă se mai pot consulta:

Lecţia: *Omul — valoare supremă a socialismului. Conţinutul umanist al moralei socialiste* din culegerea *Etică şi echitate socialistă*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 46—64; *Personalitatea umană în socialism*, de Călina Mare în „Era socialistă" nr. 3/1973; consultaţia: *Omul — valoare supremă în orînduirea socialistă* de Ion Florea în „Munca de partid", nr. 17/1973, p. 60—64; Dezbatere asupra *Proiectului de norme ale vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste* (Vasile Popescu, Elena Cobianu, Maria Popescu, Henri Wald, Gheorghe Socol, A. Rezuş şi Liubomira Miroş) în „Revista de Filozofie" nr. 1, 1973; Busuioc Aneta, *Semnificaţia politică şi social-umană a normelor vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste. Necesitatea însuşirii şi aplicării acestor norme în viaţă şi în muncă*, în „Revista de Filozofie" nr. 1, 1973.

STUDII DE ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

O ETAPĂ IMPORTANTĂ ÎN GENEZA MARXISMULUI

DE

LAURENŢIU ŞERBAN

Primii ani din activitatea publicistică şi teoretică a lui Karl Marx atrag în mod deosebit atenţia exegeţilor de azi, primele sale lucrări teoretice permiţîndu-ne să urmărim desprinderea sa de sub influenţa marilor săi predecesori şi să sesizăm modul în care începe să se constituie un nou edificiu teoretic, profund original şi superior, din toate punctele de vedere, în raport cu cele pe care le moşteneşte şi le înlătură.

Situarea lui Marx pe poziţiile filozofiei materialiste şi trecerea, pe planul gîndirii social-politice, de la democratismul revoluţionar la comunism, s-au realizat într-un timp relativ scurt. Perioada aprilie 1842 (cînd îşi începe activitatea la ,,Gazeta Renană") — vara anului 1844 (în care scrie celebrele *Manuscrise economico-filozofice*), este tocmai intervalul în care, după cum arăta Lenin, ,,începe să se contureze trecerea lui Marx de la idealism la materialism şi de la democratismul revoluţionar la comunism"[1]. *Manuscrisele economico-filozofice* din 1844, deşi amintesc încă, prin forma expunerii, de perioada anterioară, ,,hegeliană", dezvăluie, prin conţinutul lor, trecerea la o nouă concepţie despre lume.

Analizînd activitatea desfăşurată de Marx în perioada 1842—1844, ajungem la concluzia că şi în acest interval putem distinge două etape distincte în evoluţia gîndirii tînărului Marx. Colaborarea la ,,Gazeta Renană" din aprilie 1842 — ianuarie 1843 îl pune pe Marx în contact nemijlocit cu realitatea socială, îl familiarizează cu marile probleme cu care era confruntată societatea germană din prima jumătate a secolului trecut şi îi dezvăluie faptul fundamental că relaţiile politice şi juridice sînt o expresie a relaţiilor economice*. Este epoca sesizării raportului real dintre diferitele laturi ale vieţii sociale, fapt care va determina întregul

---

[1] V.I. Lenin, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1955, p. 66.

* Vezi articolele publicate de Marx în ,,Gazeta Renană": *Dezbaterile asupra legii cu privire la furtul de lemne*, *Justificarea corespondentului din Valea Moselei* etc.

Rev. filoz., **20**, *12*, p. 1509—1519, Bucureşti, 1973.

curs al gîndirii lui Marx şi-l va face să coboare critica societăţii germane din domeniul abstract al gîndirii filozofice şi al criticii religiei, pe care nu o putuse depăşi întreaga stîngă hegeliană, în domeniul fenomenelor sociale reale, obiective. Acum apare pentru prima dată orientarea lui Marx spre materialismul istoric şi socialismul ştiinţific şi este înlăturată iluzia rolului determinant al ideilor în evoluţia fenomenelor sociale, indiferent sub ce formă sînt concepute ele, ca idei religioase, filozofice, ca idei ale unui individ sau, pur şi simplu ca Idee.

Dacă în perioada în care a colaborat la „Gazeta Renană" apar marile probleme la care Marx îşi va propune să dea un răspuns, schiţarea acestui răspuns, prin elaborarea unei noi concepţii filozofice şi social-politice, începe în etapa imediat următoare, 1843—1844. Analiza lucrărilor din această perioadă şi unele date din biografia lui Marx demonstrează că vara anului 1843 este perioada în care el trece la valorificarea teoretică a materialului acumulat şi realizează primele generalizări ce prefigurează direcţiile în care va evolua gîndirea sa, schiţînd poziţiile de pe care va aborda, în întreaga sa creaţie ulterioară, diferitele probleme filozofice, social-politice şi economice.

Printr-un efort de clarificare teoretică deosebit de intens, desfăşurată într-un interval de timp foarte scurt, Marx elaborează cîteva lucrări şi articole prin care va urmări să-şi delimiteze poziţia faţă de vechile idei filozofice, vizînd în special ideile de mare autoritate în epocă preluate de la Hegel şi va căuta un răspuns mai adecvat la problemele filozofice şi social-politice ale timpului . Este, în aparenţă, o acţiune în spiritul stîngii hegeliene prin excelenţă „critică". În realitate, este însă vorba de o analiză a gîndirii social-politice şi filozofice anterioare întreprinsă de pe alte poziţii decît cele pe care se situau reprezentanţii stîngii hegeliene şi care s-a soldat cu rezultate teoretice şi practice de o importanţă covîrşitoare.

În lucrările elaborate începînd din vara anului 1843 pînă în vara anului următor, putem urmări *două aspecte esenţiale* ale evoluţiei gîndirii lui Marx în această primă etapă a activităţii sale : pe de o parte, *desprinderea sa de sub influenţa sistemului hegelian*, remarcabilă fiind aici nota selectivă a criticii marxiste care infirmă conţinutul idealist al acestei filozofii, dar păstrează metoda, ridicînd-o la un nivel mai înalt ; pe de altă parte, sesizăm *modul în care au fost elaborate unele dintre tezele filozofice şi social-politice fundamentale ale marxismului* [*].

Comentînd această perioadă din activitatea sa, Marx va evidenţia mai tîrziu, în 1859, teza cea mai importantă la care a ajuns încă de la primele sale investigaţii teoretice din anii 1843—1844 : „Cercetările mele m-au dus la concluzia că relaţiile juridice, ca şi formele de stat, nu pot fi înţelese nici din ele însele, nici din aşa-numita dezvoltare generală a spiritului omenesc, ci, dimpotrivă, ele îşi au rădăcinile în relaţiile de trai materiale a căror totalitate Hegel o cuprinde... sub denumirea de „societate civilă" şi că deci anatomia societăţii civile trebuie căutată în economia politică" [2].

---

[*] Analiza noastră se referă la lucrările *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, *Contribuţii la problema evreiască*, *Contribuţii la Critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, *Tezele despre Feuerbach*, elaborate din vara anului 1843 pînă în primăvara anului 1845.

[2] Marx, Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Edit. politică 1962, p. 8.

Dintre lucrările elaborate de Marx în perioada 1843 — 1844 se remarcă în mod deosebit *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, care poate fi privită ca o sinteză a tezelor elaborate în acești ani și ca o încheiere a primei etape din creația lui Marx, impresie ce se desprinde din caracterul original, din claritatea și profunzimea concluziilor la care ajunsese Marx în urma criticii filozofiei hegeliene a dreptului și analizei relațiilor din cadrul societății germane din acel timp. Celebră prin considerațiile sale asupra criticii germane a religiei din anii 1840 — 1850, și prin atît de cunoscuta caracterizare a religiei : „Mizeria *religioasă* este *expresia* mizeriei reale și totodată *protestul* împotriva mizeriei reale... (Religia) este *opiu* pentru popor" [3], *Introducerea* la *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului* se impune, în primul rînd, ca lucrarea prin care se pun bazele unei noi filozofii a istoriei și ale unei noi concepții social-politice.

Considerînd că „pentru Germania *critica religiei* este în esență încheiată" [4], ceea ce poate fi luat și ca o apreciere pozitivă a activității desfășurată în această direcție de reprezentanții stîngii hegeliene, Marx arăta că aceasta „este doar premisa oricărei critici", fiind departe de a epuiza adevărata critică a societății germane din deceniul al 5-lea al secolului trecut. La această observație Marx adaugă precizarea de o importanță teoretică și practică fundamentală și de o mare actualitate, că obiectivul principal al criticii nu poate fi numai religia sau un anumit sistem filozofic, ci „însăși realitatea politică-socială *modernă* . . . problemele cu adevărat omenești" [5].

Ceea ce îl face pe Marx să pună astfel problema, în opoziție cu întreaga stîngă hegeliană care se rezuma la critica religiei, este faptul că el își făurise treptat o concepție materialistă asupra istoriei în lunile consacrate criticii filozofiei hegeliene a dreptului, evidentă, în special, în modul în care începuse să considere relațiile politice și raportul dintre societatea civilă și stat, ca formă de organizare politică a acesteia. Contemporanii lui Marx, adversari ai regimului politic prusac, rămăseseră prizonierii gîndirii filozofice, fără a putea depăși lumea ideilor, a construcțiilor speculative ; ei continuau să fie convinși că schimbarea relațiilor politice se poate realiza printr-o schimbare a gîndirii filozofice și religioase.

Contrastul dintre această poziție, care, după cum consideră Marx, reflectă nu numai o trăsătură specifică a culturii germane, dezvoltarea deosebită a gîndirii filozofice, speculative, ci și o necesitate reală, nevoia de a filozofa pentru a depăși o stare de lucruri învechită, și poziția pe care se situează el însuși în abordarea problemei transformărilor sociale, pornind de la realitatea socială, este, de fapt, contrastul dintre concepția idealistă asupra istoriei și materialismul istoric.

În mod firesc, realitatea socială devine la Marx punctul de plecare al unei teorii, al unei filozofii noi. Elaborarea acestei teorii începe odată cu *Contribuțiile la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, scrisă în vara anului 1843 și al cărei obiect îl constituie partea a III-a, secțiunea a 3-a,

---

[3] Marx, Engels, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, în Marx, Engels, *Opere*, vol. 1, București, E.P.L.P., 1957, p. 413—414.

[4] *Idem*, p. 413.

[5] *Idem*, p. 417.

Statul, § 257—313 a *Principiilor filozofiei dreptului* a lui Hegel, obiectivul principal al studiului fiind precizarea esenței statului și a raportului dintre stat și societatea civilă.

Sublinierea deosebirii dintre *societatea civilă* și *stat* este, incontestabil, un mare merit al filozofiei hegeliene a dreptului, merit care nu trebuie minimalizat, chiar dacă Hegel rezolvă în mod eronat problema raportului dintre acestea. Marx reține această distincție, ea devenind punctul de plecare în analiza societății burgheze. Rezolvînd însă într-un mod cu totul nou problema pusă de Hegel, Marx va introduce în filozofia istoriei, încă din această lucrare, două teze de cea mai mare importanță și anume :

1) La baza societății civile găsim relațiile de proprietate ;

2) Statul are ca premisă societatea civilă și familia și nu invers.

Este necesar să vedem aici și felul în care valorifică Marx unele elemente din gîndirea lui Hegel, mai exact, modul în care dezvoltă el aici dialectica hegeliană.

În *Principiile filozofiei dreptului*, § 261, Hegel enunță o teză care are, în primul rînd, o semnificație filozofică, deoarece dezvăluie principiul de la care pleacă filozoful în considerarea relației dintre stat și societatea civilă : „Față de sfera dreptului privat și a bunei stări private, a familiei și a societății civile, statul este pe de o parte o necesitate *exterioară* și puterea superioară peste ele, a cărei natură își subordonează legile și interesele lor, ca fiind dependente de ea ; pe de altă parte, el este scopul lor *imanent* și tăria lui stă în unitatea scopului său ultim universal, cu interesul particular al indivizilor, în faptul că aceștia au *datorii* față de el, în măsura în care ei au totodată drepturi” [6], ceea ce, în ultima parte, este o reluare a tezei din § 155, deși putem considera acest paragraf mai degrabă ca o dezvoltare și o completare esențială, în partea a doua a sa, a § 257, în care filozoful dă definiția de bază a statului : „Statul este realitatea Ideii etice — spiritul etic, ca voință substanțială revelată, lămurită sie însăși, care se gîndește și se cunoaște pe sine...”

Problema este deci de a ști ce relație există între stat ca „realitate a voinței substanțiale”, ca faptul care „în și pentru sine este întregul etic” (§ 258), deci ca o parte esențială a Ideii, pe de o parte, și familie și societate civilă, de asemenea forme de manifestare ale Ideii, dar „alcătuind finitatea sa”, pe de altă parte. Considerînd statul ca expresie a universalului, iar familia și societatea civilă ca forme particulare finite ale Ideii, Hegel va sublinia în mod insistent caracterul primordial al statului, faptul că determinările societății civile și ale familiei apar ca urmare a acțiunii creatoare a ideii de stat.

După cum era și firesc, această teză reține de la început atenția lui Marx care va arăta că „familia și societatea civilă sînt concepute de către Hegel ca *sfere ale noțiunii* de stat și anume ca sfere ale *finității* sale, ca *finitatea* sa” [7] declarînd încă de acum că, dacă pentru Hegel ideea de stat este primordială și ea se substanțializează prin familie și societatea civilă, „în realitate, familia și societatea civilă constituie premisele statului, căci tocmai ele sînt propriu-zis active ; în gîndirea speculativă însă, toate acestea sînt răsturnate cu capul în jos" [8].

---

[6] Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1968.

[7] K. Marx, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, în Marx, Engels, *Opere*, vol. 1, p. 229.

Deosebirea dintre cele două puncte de vedere are o importanță capitală. Considerînd statul ca o creație a societății civile, ca ansamblul relațiilor politice ce se constituie pe baza societății civile, Marx creează premisa teoretică pentru o nouă abordare a problemei transformării statului și, implicit, a progresului societății civile, premisă pe care o va dezvolta în *Introducerea* la *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, punînd accentul pe practică, pe revoluția socială, deoarece, ,,forța materială trebuie răsturnată tot printr-o forță materială" [9].

În *Principiile filozofiei dreptului*, Hegel nu se rezumă însă numai la aspectul filozofic, abstract al problemei raportului dintre scocietatea civilă și stat. El ne obligă să-l urmăm într-o amplă descriere a structurii statului și societății civile. Asistăm astfel la o permanentă interferență a celor două planuri : cel al ideii absolute, creație a imaginației filozofului, și planul realului în care Hegel face o serie de observații de un mare interes. Din această cauză și Marx va desfășura analiza pe care o face filozofiei hegeliene a dreptului pe două direcții : el va aborda, în primul rînd, problema din punct de vedere filozofic, aceasta fiind premisa de la care plecase Hegel, iar, în al doilea rînd, va căuta să vadă ce se poate păstra din ampla construcție teoretică hegeliană privind statul și societatea civilă ca fenomene reale, în condițiile în care statul trebuie considerat dintr-o perspectivă filozofică diametral opusă, atît în ceea ce privește esența sa, cît și raporturile sale cu societatea civilă.

În § 273, alineatul C din *Principiile filozofiei dreptului*, Hegel arată că cele două funcții ale statului, legislativă și executivă, sînt reunite, în ultimă instanță, în persoana monarhului. Acesta este de fapt punctul de vedere al filozofului privind regimul politic și principiul de la care pleacă în analiza statului. ,,În ultimă instanță elementele statului real la care se raportează societatea civilă sînt ,,puterea legiuitoare" și ,,puterea de guvernămînt" (§ 273), aceasta pentru că, dacă prin puterea legislativă statul ,,statornicește universalul", dînd astfel un conținut precis ideii etice, sau făcînd-o să devină ,,voință substanțială *revelată*, lămurită sieînsăși" (§ 257), prin puterea sa executivă statul realizează tocmai unitatea dintre Idee (universalul) și particularul și singularul pe care le găsim în societatea civilă.

Deoarece Hegel gîndește statul ca pe ceva perfect unitar (statul este realitatea Ideii etice — spiritul etic, voință substanțială etc.), această unitate trebuie să se regăsească și în statul real sub forma monarhiei constituționale, principiul unificator, regimul politic ideal, după opinia filozofului. Punînd pe primul plan caracterul unitar al statului, Hegel va căuta de asemenea, atunci cînd se referă la societatea civilă, deci la societatea omenească reală, să sublinieze și în cadrul acesteia echilibrul, armonia, care, după opinia sa, reprezintă însușirile ei cele mai înalte.

Dar Hegel a trebuit să recunoască și existența unor elemente diferite în cadrul societății civile, a unor structuri cum ar fi cea de clasă.Existența claselor sociale se explică însă la Hegel prin raportul lor cu puterea legiuitoare și cu puterea de guvernămînt ; el considera că cel mai important grup social este așa-numita stare de mijloc, deoarece, ,,în starea de mijloc, căreia îi aparțin funcționarii de stat, rezidă conștiința statului și cultura cea mai ridicată. Ea constituie deci stîlpul de susținere al acestuia în ceea ce privește lealitatea și inteligența" (§ 297 adaus). Hegel atribuie funcționarilor de stat, birocrației, o importanță atît de mare, încît Marx va arăta că ,,puterea guvernamentală" s-a transformat la el în ,,ansamblul slujitorilor statului" [10] și că ,,birocrația are în posesiunea ei ființa statului, ființa spirituală a societății" [11].

---

[8] *Idem*, p. 230.

[9] K. Marx, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, *Introducere*, în Marx, Engels, *Opere*, vol. 1, p. 420.

Modul în care concepe Hegel relația dintre societatea civilă și stat devine obiect de meditație pentru Marx și îi sugerează unele dintre marile probleme asupra cărora se va opri în prima sa lucrare de filozofie a istoriei : problema structurii de clasă a societății, problema naturii proprietății și a rolului său atît în cadrul societății civile, cît și în apariția relațiilor politice esențiale pentru organizarea de stat, problema înstrăinării etc.

Urmărind în mod sistematic să dezvăluie caracterul reacționar și apologetic al tezelor lui Hegel, Marx va elabora un punct de vedere propriu asupra structurii de clasă a societății, descoperind importanța pe care o are proprietatea privată în constituirea relațiilor dintre indivizi și în apariția unei suprastructuri politice și juridice. Pentru a desemna clasa socială, Marx utilizează aici un termen împrumutat de la Hegel, *starea socială*, pe care acesta, la rîndul său, îl preluase din limbajul politic curent al epocii (In *Introducerea* din 1843–1844, Marx va folosi însă tot mai puțin formularea *stare socială* și va începe s-o înlocuiască cu *clasă socială*).

Se pare însă că în această perioadă Hegel nu l-a influențat pe Marx numai în ceea ce privește limbajul. Într-un pasaj important din *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, se arată că ,,stare propriu-zisă, în care poziția politică și poziția civilă coincid, nu este decît aceea a *membrilor puterii guvernamentale*", deoarece, după cum arătase mai înainte, ,,*lipsa de orice posesiune* și *starea socială* a muncii nemijlocite, a muncii concrete, formează nu atît o stare în societatea civilă, cît mai degrabă terenul pe care se sprijină și se mișcă cercurile acestei societăți" [12]. Marx consideră deci, aici, că grupurile ,,lipsite de posesiune", ca și ,,starea socială a muncii nemijlocite", respectiv proletariatul, nu formează o stare socială propriu-zisă. Se poate conchide că, în vara anului 1843, Marx nu elaborase încă o concepție clară cu privire la proletariat ca stare sau clasă socială și la rolul său în istorie. Și în această privință *Introducerea* la *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, elaborată doar cu cîteva luni mai tîrziu, marchează un progres considerabil.

În afara problemei structurii de clasă a societății și a raporturilor politice reale din cadrul societății civile, o altă problemă importantă asupra căreia se oprește Marx în vara anului 1843, este aceea a *rolului proprietății private*.

---

[10] K. Marx, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, în Marx, Engels, *Opere*, vol. 1, p. 282.

[11] *Idem*, p. 275.

[12] *Idem*, p. 313.

Dacă negarea premisei idealiste a filozofiei hegeliene a dreptului reprezintă punctul de plecare în elaborarea unei noi concepţii, materialiste, asupra istoriei, teza privind rolul pe care-l are proprietatea privată în cadrul societăţii civile şi în apariţia relaţiilor politice, ca o concluzie desprinsă din activitatea desfăşurată la ,,Gazeta Renană'', este primul pas spre constituirea acestei noi concepţii. ,,Independenţa politică, arată Marx, este un accident al proprietăţii private, iar nu substanţa statului politic''[13], aşa cum afirma Hegel, pentru care statul apare şi ca o materializare a tendinţei spre libertate a ideii absolute : ,,Statul în şi pentru sine este întregul etic, realizarea libertăţii şi este scopul absolut al raţiunii ca libertatea să fie reală''[14]. Tot aici Marx consideră, pentru prima dată, proprietatea drept ,,categoria generală, legătura generală a statului ... *proprietatea privată* este *existenţa generică a privilegiului*, a dreptului ca *excepţie*''[15], teză a cărei importanţă pentru activitatea ulterioară a lui Marx nu mai este nevoie s-o subliniem.

Relaţia dintre societatea civilă şi stat, determinarea naturii şi a rolului statului, semnificaţia proprietăţii private, sînt problemele care apar în această perioadă. În *Contribuţii la problema evreiască*, articol elaborat în toamna anului 1843, Marx va reformula şi va amplifica unele teze schiţate în *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului*. ,,Statul politic desăvîrşit, va arăta acum Marx, este, prin însăşi natura sa, *viaţa generică* a omului, în *opoziţie* cu viaţa lui materială ... Acolo unde statul politic a ajuns la adevărata lui dezvoltare, omul duce nu numai în gîndire, în conştiinţă, ci şi în *realitate*, în *viaţă*, o viaţă dublă — cerească şi pămîntească — viaţa în *comunitatea politică* unde se consideră ca o *fiinţă a comunităţii* şi viaţa în *societatea civilă*, unde acţionează ca *persoană privată*...''[16].

În această nouă perspectivă accentul cade pe fenomenul ,,dedublării'', pe faptul că omul este în acelaşi timp şi membru al societăţii civile şi membru al comunităţii politice, ceea ce generează o înstrăinare prin opoziţia dintre stat, privit ca fiinţă politică a omului, şi omul ca membru al societăţii civile. Sesizarea acestei forme a alienării[17], chiar dacă Marx nu a insistat prea mult asupra ei, îl va duce la concluzia că se impune o critică a societăţii germane din temelii, printr-o ,,revoluţie radicală'', în scopul ,,emancipării întregii societăţi'', în ultimă instanţă a eliminării opoziţiei dintre societatea civilă şi stat, dintre omul ca fiinţă a comunităţii şi omul ca persoană privată.

În *Contribuţii la problema evreiască*, problema statului continuă să fie tratată în mare măsură ca o relaţie abstractă. Aici mai apar, încă, societatea civilă pe de o parte şi statul pe de altă parte, ceea ce trădează influenţa pe care o mai exercită încă asupra lui Marx filozofia lui Hegel, dacă nu în ceea ce priveşte modul filozofic, de principiu, în care este rezolvată această problemă, cel puţin, în ceea ce priveşte delimitarea şi utilizarea termenilor. Cu toate acestea, *Contribuţii la problema evreiască* marchează o mai mare apropiere de clarificarea marilor probleme teoretice şi practice pe care le ridica societatea germană din prima jumătate a secolului trecut şi, în ultimă instanţă, societatea capitalistă în general. Este suficient să amintim în acest sens că articolul *Contribuţii la problema evreiască* se încheie cu ideea că eliberarea omului este posibilă numai în măsura în care societatea se eliberează de sub dominaţia banului [18].

---

[13] *Idem*, p. 344.

[14] Hegel, *Op. cit.*, p. 281.

[15] Marx, *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, în Marx, Engels, *Opere*, vol 1, p. 346—347.

[16] K. Marx, *Contribuţii la problema evreiască*, în Marx, Engels, *Opere* vol. 1, p. 390.

[17] Vezi, *Idem*, p. 394—395.

Analiza pe care o face Marx societăţii civile şi statului în *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, într-o formă mai generală şi mai abstractă, şi în *Contribuţii la problema evreiască*, unde apare o orientare tot mai accentuată spre fenomenul social real, conduce la tezele din *Introducerea* la *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, elaborată la sfîrşitul anului 1843 şi începutul anului 1844.

Părăsind terenul criticii filozofiei speculative şi declarînd insuficientă critica religiei, în încercarea de „a statornici adevărul vieţii acesteia", Marx întreprinde o analiză remarcabilă a situaţiei din Germania în comparaţie cu situaţia din celelalte ţări vest europene, dînd astfel curs tendinţei spre cercetarea realităţii sociale date, tendinţă conturată tot mai clar în lucrările anterioare. Concluziile sale indică direcţia spre care va evolua gîndirea sa politică de acum înainte. „Prin urmare, — scrie Marx — în Germania ne pregătim să începem cu ceea ce Franţa şi Anglia sînt gata să termine. Vechile rînduieli putrede, împotriva cărora aceste ţări se revoltă teoretic şi pe care le mai suportă doar cum suporţi lanţurile, sînt salutate în Germania ca zorile unui viitor frumos . . ." [19]. Aşadar, în timp ce burghezia liberală germană declarase „război rînduielilor din Germania", deoarece „aceste rînduieli sînt *sub nivelul istoriei*", şi dorea ca societatea germană să ajungă la nivelul celei din Franţa şi Anglia, rînduielile de aici fiind „salutate ca zorile unui viitor frumos", Marx, — sub influenţa criticii pe care o făcuseră orînduirii capitaliste socialiştii utopişti, a căror concepţie social-politică, cu toate limitele ei, era totuşi superioară celei a burgheziei liberale germane din secolul al XIX-lea, — considera relaţiile capitaliste dintr-o perspectivă mult mai cuprinzătoare şi le aprecia ca „vechile rînduieli putrede", situîndu-se, la rîndul său, prin concluziile teoretice şi practice pe care le desprinde din această apreciere, la un nivel mai înalt faţă de socialismul utopic.

Analizînd situaţia din Germania din prima jumătate a secolului al XIX-lea, Marx considera că starea de lucruri de aici este anacronică, depăşită de nivelul la care ajunsese societatea capitalistă în alte ţări din Europa. De aici, el desprindea ideea necesităţii înfăptuirii unei revoluţii burgheze, pentru ca imediat să depăşească acest punct de vedere, comun tuturor reprezentanţilor stîngii hegeliene şi să supună criticii însăşi organizarea burgheză a societăţii civile spre care se îndrepta Germania în acel timp. În acest sens Marx declară în încheierea *Introducerii* la *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului* că ceea ce trebuie să se instaureze în Germania este societatea comunistă: „Dacă am vrea să pornim de la însuşi *statu-quo*-ul german, fie chiar în singurul fel potrivit, adică în cel negativ, rezultatul ar rămîne totuşi un *anacronism*. Chiar negarea prezentului nostru politic se află de pe acum în magazia de vechituri a istoriei popoarelor moderne ca un fapt învechit . . ." [20]. De aceea, conchide Marx, ,,în Germania emanciparea de *evul mediu* nu e posibilă decît ca emancipare în acelaşi timp şi de victoriile *parţiale* repurtate asupra evului mediu" [21], adică tocmai de tot ceea ce a reprezentat pentru organizarea social-politică a societăţii victoria burgheziei asupra nobilimii feudale.

---

[18] Vezi, *Idem*, p. 411—412.

[19] K. Marx, *Introducere la critica filozofiei hegeliene a dreptului* în Marx, Engels, *Opere*, vol. 1, p. 417.

Încă din această perioadă se conturează astfel una dintre cele mai importante cuceriri ale filozofiei marxiste în domeiul filozofiei istoriei : sesizarea *rolului practicii sociale*. Realizarea unui progres în societatea germană, afirmă Marx, nu va fi opera meditaţiei filozofice, deoarece este vorba, în realitate, de ,,*probleme* pentru a căror deslegare nu există decît un singur mijloc : practica" [22]. Din acest moment Marx va considera conceptul de practică nu în sens hegelian, ca funcţie creatoare a ideii, ci ca activitate care are drept scop transformarea unei realităţi obiective.

O primă constatare, care nu are numai un caracter strict formal, este aceea că abordarea de pe alte poziţii decît cele de pînă acum a conceptului de practică apare în gîndirea marxistă pentru prima dată în cadrul filozofiei istoriei, a materialismului istoric; abia ulterior conceptul de practică va deveni un concept de bază al întregii filozofii marxiste.

Dacă concepţia lui Marx asupra practicii sociale apare pentru prima dată în *Introducerea* la *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului* trebuie să avem în vedere faptul că bazele acestei concepţii sînt puse prin critica pe care el o făcuse principiilor filozofiei dreptului a lui Hegel, deoarece modul în care Marx priveşte raportul dintre stat şi societatea civilă era singurul în măsură să ducă la concluzia că problema dezvoltării societăţii civile nu este atît o problemă filozofică, cît o problemă practică. Marx ajunge la concluzia că este vorba de probleme pentru a căror dezlegare nu există decît un singur mijloc, practica, tocmai datorită faptului că, spre deosebire de ceilalţi gînditori din stînga hegeliană, el privea statul ca o structură reală, ca un ansamblu de instituţii şi relaţii politice reale care nu puteau fi modificate decît printr-o activitate practică.

În această *Introducere* Marx face o serie de precizări asupra a ceea ce trebuie să se înţeleagă prin practică drept unic mijloc de progres. ,,Poate oare Germania, se întreba Marx, să ajungă la o practică *à la hauteur des principes*, adică la o revoluţie în stare să o ridice nu numai la *nivelul oficial* al popoarelor moderne, ci şi la *înălţimea umană* care va fi viitorul apropiat al acestor popoare?" [23]. *Practica este deci sinonimă cu revoluţia*, singurul act social prin care se poate realiza trecerea societăţii într-o epocă istorică nouă, superioară.

Avînd în vedere faptul că Marx considera necesară pentru dezvoltarea Germaniei, mai întîi lichidarea stării de înapoiere a acesteia în raport cu „nivelul oficial al popoarelor moderne", iar după aceea atingerea „înălţimii umane" la care vor ajunge într-un viitor apropiat aceste popoare, adică a societăţii comuniste, conchidem că pentru Marx revoluţia apare ca singurul mijloc pentru atingerea obiectivului suprem al evoluţiei sociale, societatea comunistă, încă din anul 1843.

---

[20] *Idem*, p. 414.
[21] *Idem*, p. 427.
[22] *Idem*, p. 420.
[23] *Idem*, p. 420.

Pentru a preciza rolul teoriei în raport cu practica, evitînd astfel şi o posibilă interpretare a accentului deosebit pe care-l pune pe rolul practicii ca o desconsiderare a activităţii teoretice într-o epocă şi într-o societate în care teoria se bucura de cea mai mare consideraţie, Marx face cunoscutele precizări cu privire la raportul subiectiv-obiectiv în practica socială : „Fără îndoială, arma criticii nu poate înlocui critica armelor, forţa materială trebuie răsturnată tot printr-o forţă materială, dar şi teoria devine o forţă materială de îndată ce cuprinde masele" [24]. Altfel spus, teoria este incapabilă, prin ea însăşi, să modifice un fapt obiectiv, dar ea devine capabilă să o facă în momentul în care este asimilată în activitatea practică, după cum practica, acţiunea revoluţionară a maselor nu se poate lipsi de o teorie care să fie, după cum afirmă Marx, „arma ei spirituală". De la bun început practica apare deci ca locul în care se împletesc organic obiectivul şi subiectivul, acţiunea materială de transformare şi gîndirea care călăuzeşte această acţiune.

Putem presupune că definirea şi analiza practicii l-a preocupat în mod deosebit pe Marx pînă în primăvara anului 1845 cînd scrie cunoscutele sale teze despre Feuerbach. Opt din cele unsprezece teze dezvăluie diferite aspecte ale practicii, astfel încît, plecînd de la consideraţiile din *Introducerea* din 1843—1844 şi raportîndu-le la tezele despre Feuerbach, putem urmări evoluţia conceptului de practică în epoca respectivă. În măsura în care se referă la practică cele două texte apar ca unitare.

În mod deosebit, teza a patra despre Feuerbach redă, într-o formă concisă, idei şi pasaje întregi din *Introducerea* la *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului* : „Împrejurarea că fundamentul profan se desprinde de sine însuşi şi se transpune în nori ca o împărăţie independentă, nu poate fi explicată decît prin faptul că însuşi acest fundament profan este în sine scindat şi contradictoriu. Prin urmare, acest fundament profan, trebuie mai întîi înţeles în contradicţia lui şi apoi revoluţionat în practică prin înlăturarea acestei contradicţii"[25], ne reaminteşte de analiza pe care Marx o face împrejurărilor sociale care „au nevoie de iluzii" filozofice sau religioase şi de teza că, în realitate, este vorba de probleme rezolvabile numai prin practică.

Teza a opta despre Feuerbach conţine în mod evident una dintre concluziile cele mai importante care se desprind din *Introducerea* des menţionată aici, în legătură cu practica : „Viaţa socială este, în fond, *practică*. Toate misterele care împing teoria spre misticism îşi găsesc dezlegarea raţională în practica omenească şi în înţelegerea acestei practici"[26].

Ultima parte a *Introducerii* este dominată de ideea *revoluţiei*. Dacă statul trebuie privit ca o formă de organizare politică a societăţii, putînd fi deci transformat prin intermediul practicii, era firesc ca revoluția, privită ca forma cea mai importantă și mai eficientă a practicii, să rețină în mod deosebit atenția lui Marx. Tocmai în legătură cu revoluția Marx va releva, pentru prima dată în gîndirea social-politică modernă, *rolul proletariatului*, ca singura forță socială capabilă să asigure dezvoltarea societății și va formula teza necesității revoluției socialiste ca singurul mijloc de emancipare a întregii societăți.

---

[24] *Idem*, p. 420.
[25] Marx, Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 6.
[26] *Idem*, p. 7.

O revoluție politică înfăptuită de o clasă înstărită, consideră Marx, nu poate să elibereze întreaga societate decît „numai presupunînd că întreaga societate se găsește în situația acestei clase, adică posedă, de pildă, bani și cultură sau poate oricînd să le dobîndească”[27], ceea ce nu este cu putință, dat fiind situația în care se află proletariatul. „Pentru ca o clasă să fie *par excellence* clasa eliberatoare, arată Marx, trebuie, invers, ca o altă clasă să fie în mod vădit, clasa înrobitoare. Importanța negativ-generală a nobilimii franceze și a clerului francez a determinat importanța pozitiv-generală a *burgheziei* — clasa imediat următoare și potrivnică lor”[28].

Aplicînd la Germania învățămintele istoriei și principiile dialecticii ce se desprind din frazele citate, Marx arăta că „posibilitatea pozitivă a emancipării germane” constă „în formarea unei clase ferecate în *lanțuri radicale*...a unei sfere care să aibă un caracter universal, datorită suferințelor ei universale...o sferă care să reprezinte *completa pierdere* a omului și care, prin urmare, să nu se poată dobîndi pe sine decît prin *completa redobîndire* a omului. Acest rezultat al descompunerii societății, o stare socială aparte, este *proletariatul*”[29].

Condiția proletariatului în societatea burgheză, ca clasă lipsită de proprietate, face ca acesta să fie singurul în măsură să asigure progresul societății. Tocmai de aceea nu este vorba, după cum am văzut, de un progres în care să se realizeze doar „emanciparea de *evul mediu*”, nu este vorba de sfărîmarea unei anumite robii, ci de „o revoluție... *din temelii*” care să „sfărîme *toate* felurile de robie...*Creierul* acestei emancipări este *filozofia*, *inima* ei — *proletariatul*”[30].

Introducerea la *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului* încheie astfel o etapă importantă în evoluția marxismului. Într-un timp foarte scurt, Marx a trecut de la critica filozofiei la o nouă concepție asupra societății și asupra criticii, punînd astfel, deopotrivă, bazele unei noi filozofii a istoriei și ale unei noi concepții politice, axată pe ideea de practică și pe ideea rolului proletariatului ca singura clasă a societății moderne capabilă să asigure mersul înainte al istoriei.

---

[27] Marx, Engels, *Opere*, vol. 1, p. 423.

[28] *Idem*, p. 424.

[29] *Idem*, p. 425—426.

[30] *Idem*, p. 427.

PREDICAŢIE ŞI CUNOAŞTERE LA GOTTLOB FREGE (KANTIANISM ŞI PLATONISM)

DE

CĂLIN CANDIESCU

În opera lui Frege[1], şi mai ales în cîteva articole, cu un caracter aparent auxiliar, se află expuse nesistematic ideile unei reformulări şi refundamentări a teoriei clasice a predicaţiei. Dacă aceasta din urmă stătea sub semnul vechii metafizici, adică al filozofiei aristotelice (cf. 2.1), concepţia fregeană se înscrie în orizontul filozofiei moderne postkantiene, adică al unui mod nou de a privi raporturile dintre gîndire, cunoaştere şi existenţă.

În general se consideră că Frege este platonic. În cele ce urmează ne propunem să arătăm că platonismul lui Frege este doar o prelungire a antipsihologismului său şi că, acolo unde apare, vizează numai obiectele abstracte (numerele, clasele etc.), fiind un *platonism al individualelor*, nu şi al conceptelor, al universalelor (cf.3.3.). În ceea ce priveşte însă concepţia filozofică implicată în teoria sa a predicaţiei, o vom identifica, în raport cu criticismul, ca fiind un conceptualism cu note originale, pe care-l vom numi *conceptualism funcţionalist* (cf. 2.3).

Primul din cele trei principii formulate de Frege în introducerea la *Fundamentele aritmeticii* cere *separarea psihologicului de logic, a subiectivului de obiectiv*, în timp ce potrivit ultimului trebuie *să se deosebească*

---

[1] În timpul vieţii, Frege a publicat 4 cărţi, 24 articole şi 12 recenzii şi comentarii. Scrierile postume au apărut sub redacţia lui H. Hermes ş.a. în volumul *Nachgelassene Schriften* (Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969). Cea mai mare parte operei sale — îndeosebi cele 4 cărţi : *Begriffschrift* (1879), *Die Grundlagen der Arithmetic* (1884), *Grundgesetze der Arithmetik*, vol. I (1893) şi vol. II (1903) — este consacrată fundamentării logice a aritmeticii, şi anume definirii conceptelor şi operaţiilor fundamentale ale aritmeticii numai prin concepte şi operaţii logice. Frege a adus o contribuţie majoră în filozofia matematicii, revoluţionînd totodată logica şi semantica. El a iniţiat cercetările de filozofie a limbajului şi a influenţat nemijlocit operele unor filozofi şi logicieni ca Husserl, Russell, Wittgenstein, Carnap şi Church.

Rev. filoz., **20**, *12*, p. 1521–1535, Bucureşti, 1973

între concept și obiect. Dacă primul principiu trimite la platonism (3.1 și 3.3), cel de al treilea exprimă o viziune conceptualistă (2.2 și 2.3).

Pe baza ideilor lui Frege, răspîndite în mai multe articole[2], vom încerca mai întîi să conturăm teoria sa a predicației, oprindu-ne la nivelul judecății singulare (forma primară a predicării). Pentru a explica mecanismul predicațional al acesteia, vom introduce drept *explicatum* distincția, în raport cu predicatul logic, dintre subiect logic și subiect de predicație, adică ceea ce vom numi *triunghi predicațional* (1.2). Punctul central al interpretării propuse îl constituie corelarea distincției dintre *sens* și *semnificație* cu cea dintre *concept* și *obiect*, prin medierea triunghiului predicațional. Relația de *suppositio* va fi considerată pentru a arăta de ce un gînd determină o anume valoare-de-adevăr (1.4).

Alte probleme ale teoriei predicației, precum : distincția dintre judecată și gînd (judecată în sens clasic), determinarea valorilor de adevăr, judecățile care exprimă o *intentio secunda* și judecățile existențiale, vor fi invocate în partea a doua a expunerii (2.4—2.7) pentru a ilustra transpunerea în teoria predicației a unor probleme gnoseologice fundamentale ca : distincția dintre gîndire și cunoaștere, problema adevărului, reflexivitatea cunoașterii și respectiv, distincția dintre determinare și existență.

1. TEORIA PREDICAȚIEI

La baza teoriei fregeene a predicației stă principiul distincției dintre *concept* și *obiect*. Cum însă predicarea, ca raportare a unui concept la un obiect, nu se realizează decît în propoziții, expunerea teoriei trebuie să înceapă cu distincția dintre expresiile limbii și conținutul acestora, adică dintre nume (*Name*), sens (*Sinn*) și semnificație (*Bedeutung*)[3].

Tipurile de expresii care se deosebesc în analiza semantică a propozițiilor sînt : *numele proprii* și *numele conceptuale*. Primele sînt nume ale obiectelor, ultimele nume ale conceptelor. În articolul *Über Sinn und Bedeutung*, unde fundamentează distincția dintre sens și semnificație, Frege tratează numai cazul numelor proprii.

1.1. *Semnificația și sensul numelor proprii.* Semnificația sau desemnatul (*Bezeichnete*) unui nume este ceea ce numește numele, așa încît

---

[2] Articolele la care ne referim sînt : *Funktion und Begriff*, 1891 (prescurtat : FUB), *Über Sinn und Bedeutung*, 1892 (SUB), *Über Begriff und Gegenstand*, 1892 (BUG), recenzia cărții lui Husserl *Philosophie der Arithmetik*, 1894 (HUSS) și *Der Gedanke : Eine logische Untersuchung*, 1918 (Gedanke). Pentru primele patru vom folosi referința bibliografică : *Translations*, care prescurtează *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, editors P. Geach and M. Black, Oxford, Blackwell, 1960 ; pentru ultimul, *Logic*, care prescurtează : *Logic and Philosophy. Selected Readings*, editor G. Iseminger, New York, 1968.

[3] Înainte de elaborarea articolului *Über Sinn und Bedeutung*, opera lui Frege nu atestă decît distincția dintre *semn* (*Zeichen*) și *conținut* (*Inhalt*).

Relativ la distincția ulterioară, menționăm că nu am tradus *Bedeutung* așa cum se obișnuiește în literatura engleză de specialitate, adică prin ,,denotat'' (*denotation*, Russell, Church etc.) sau ,,nominat'' (*nominatum*, Carnap) sau ,,referință'' (*reference*, M. Black, P. Geach etc.), pentru că prin acestea se încearcă redarea *numai* a uzului fregean al cuvîntului german. Am preferat ,,semnificație'', apreciind că acest termen redă, în limba română, ce mai bine *polisemia* cuvîntului german *Bedeutung*, adică și celelalte accepții ale sale : înțeles, sens ; importanță, valoare.

„semnificația unui nume propriu este însuși obiectul pe care-l desemnăm cu ajutorul său" (SUB, *Translations*, p. 60).

Nu este la fel de limpede ce înțelege Frege prin *sensul* unui nume propriu. Totuși, pe baza textului fregean, acesta poate fi definit ca fiind *ceea ce exprimă* un nume (propriu) și care conține *un mod de a fi dat al desemnatului* (*Art des Gegebenseins des Bezeichneten*). Fiind de natură nelingvistică, sensul îmbracă învelișul material al limbajului. Dacă relația de semnificare [desemnare, (de)numire, denotare etc.] dintre nume și obiect (semnificație) este una de *exterioritate*, relația de exprimare dintre nume și sens este una de *inerență*. Obiectul desemnat *stă pentru sine*, pe cînd sensul *stă în* expresia lingvistică, fiind înțelesul acesteia. Pe de altă parte, așa cum vom vedea prin considerarea relației de *suppositio*, întrucît conține în sine un mod de a prezenta, de a prinde semnificația, sensul stînd în nume, împreună cu acesta, *stă pentru* semnificație (cf.1.4).

Apoi, din moment ce sensul conține *un* mod de a fi dat al obiectului desemnat, e firesc ca față de același obiect să existe mai multe sensuri (și tot atîtea nume), adică mai multe poziții din care poate fi privită semnificația[4].

În sfîrșit, sensul ca un mod de a prezenta semnificația are caracter obiectiv, nefiind o reprezentare (*Vorstellung*) într-o conștiință individuală, adică o imagine subiectivă.

1.2. *Triunghiul predicațional.* Odată efectuată distincția dintre sensul și semnificația numelor proprii, putem trece la analizarea propozițiilor în care are loc predicarea ca raportare a unui concept la un obiect, adică la propozițiile declarative singulare (al căror subiect gramatical este un nume propriu).

Propoziția, ca unitate de discurs, este o îmbinare de cuvinte care dă un sens complet.

Mai întîi, luată în totalitatea ei, propoziția *spune ceva,* așa încît trebuie să distingem între *expresia propozițională* și *conținutul propozițional*, iar dacă ținem seama că propoziția are o anume valoare de adevăr, vom distinge, odată cu Frege, între propoziția *ca nume* (al Adevăratului sau Falsului), sensul ei care este un *gînd* (Gedanke), semnificația ei (Adevăratul sau Falsul).

În al doilea rînd, într-o propoziție *se spune ceva despre ceva.* Această *spunere despre ceva* este însăși *predicarea.* Ceea ce se spune este *predicatul logic*, iar cel despre care se spune îl vom numi *subiect de predicație.* Privită astfel, propoziția prezintă o structură diadică. Expresia propozițională se împarte în subiect gramatical și predicat gramatical (verbal sau nominal) iar conținutul propozițional (sensul complet sau gîndul) se împarte în subiect logic și predicat logic.

Fie expresia propozițională :

„*Venus este o planetă*".

---

[4] Frege spune că sensul luminează parțial semnificația. Astfel, sensul numelui propriu „luceafărul de dimineață" oferă o perspectivă asupra planetei Venus, pe cînd sensul expresiei „luceafărul de seară" oferă o altă perspectivă. Sensul nu dă o cunoaștere propriu-zisă asupra semnificației (Cf. 1, 2 și nota 22), după cum nu dă nici certitudinea existenței ei. Dar el este suficient pentru a fixa identitatea semnificației.

Dacă o împărțim în subiectul gramatical „Venus'' și predicatul nominal „este o planetă'', corespunzător, gîndul

Venus este o planetă

se împarte în subiect logic — sensul numelui „Venus'' — și predicat logic—sensul incomplet *este o planetă*. Predicatul logic nu se spune despre subiectul logic, adică despre sensul numelui „Venus'', ci despre obiectul real Venus, adică despre semnificația numelui „Venus''. *Subiectul de predicație este semnificația numelui propriu care apare ca subiect gramatical.*

Trebuie să deosebim deci, *legarea* predicatului logic cu subiectul logic, spre a da un sens complet, un gînd, de *referirea* predicatului logic la ceva exterior gîndului, la subiectul de predicație.

Acest dublu rol pe care-l joacă predicatul logic într-o propoziție determină ceea ce vom numi un *triunghi predicațional* și care poate fi redat astfel :

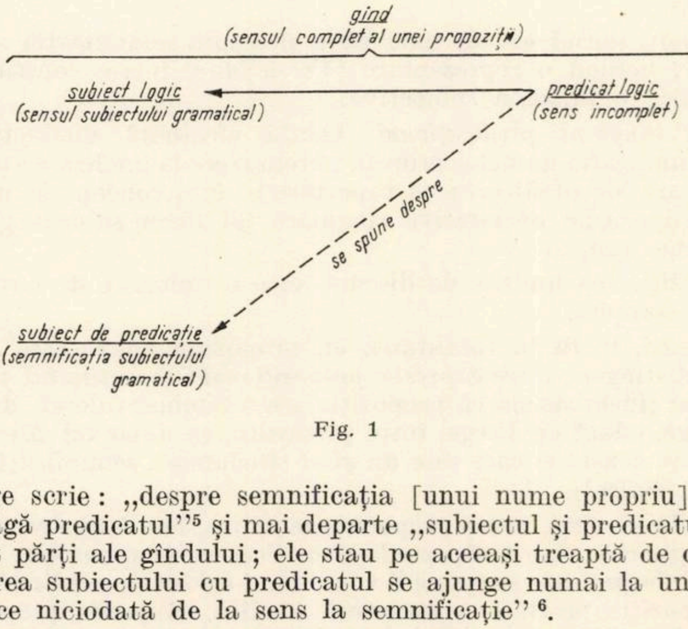

gînd
(sensul complet al unei propoziții)
subiect logic
(sensul subiectului gramatical)
predicat logic
(sens incomplet)
se spune despre
subiect de predicație
(semnificația subiectului gramatical)

Fig. 1

Frege scrie : „despre semnificația [unui nume propriu] se afirmă sau se neagă predicatul''[5] și mai departe „subiectul și predicatul (în sens logic) sînt părți ale gîndului ; ele stau pe aceeași treaptă de cunoaștere. Prin legarea subiectului cu predicatul se ajunge numai la un gînd, dar nu se trece niciodată de la sens la semnificație'' [6].

1.3. *Concept și obiect.* Triunghiul predicațional oferă o schemă a predicării, dar pentru a explica mișcarea predicațională trebuie introdusă distincția dintre concept și obiect. În teoria fregeană, poziția de predicat logic poate fi ocupată numai de un concept, iar cea de subiect de predicație, numai de un obiect. (Poziția de subiect de predicație poate fi ocupată şi de un concept, cînd predicat logic este un concept de treapta doi). Ce înţelege Frege prin „obiect” şi prin „concept”?

---

[5] SUB, *Translations*, p. 62. De fapt, Frege spune : „despre semnificația acestui nume se afirmă sau se neagă predicatul'', referindu-se la numele propriu „Odiseu'', cu care exemplifică anterior predicarea. Evident însă, afirmația sa se generalizează.

[6] *Ibidem*, p. 64.

1.31. *Conceptul ca funcţie.* Oricare dintre cele ce pot intra în consideraţia noastră este ori obiect, ori funcţie. *Obiectul* este ceva complet, de sine stătător, suficient sieşi, în timp ce *funcţia* este ceva *incomplet* şi *nesaturat* (*ungesättigt*), adică ceva ce tinde mereu spre întregire. O funcţie (de treapta unu) se poate realiza în diverse feluri, dar întotdeauna cele ce o satisfac sînt obiecte şi se numesc *argumente* ale funcţiei, iar rezultatele satisfacerii funcţiei cu obiecte sînt de asemenea obiecte şi se numesc *valori* ale funcţiei.

Conceptul este o funcţie (monadică) a cărei valoare este întotdeauna o valoare de adevăr, adică Adevăratul sau Falsul (FUG, *Translations*, p. 30).

1.32. *Nesaturaţia conceptuală.* Fiind funcţie, conceptul este nesaturat, iar această nesaturaţie este mobil spre întregire. Fiind nesaturat, adică tinzînd spre întregire, conceptul conţine în sine, ca potenţială, predicarea. În logica tradiţională copula (predicarea) este o legătură exterioară între conceptul-subiect şi conceptul-predicat. În logica fregeană copula face parte din fiinţa conceptului, iar acesta are esenţialmente rol de predicat. În exemplul de mai înainte, *este o planetă*, şi nu *o planetă*, reprezintă predicatul logic, care apare astfel în mod evident ca sens incomplet, ca ceva nesaturat. Desigur, conceptul propriu-zis este redat nu prin predicatul nominal „este o planetă”, ci prin numele predicativ „o planetă”, dar în ultima expresie trebuie privit ca implicit ceea ce în prima este explicit. Exprimîndu-ne metaforic, copula ar fi tentaculul pe care-l întinde conceptul spre obiect pentru a se întregi. Obiectele stau pentru sine, sînt suficiente lor, conceptele sînt destinate să determine obiectele, tind (*intentio*) spre ele şi aceasta este prima lor raţiune de a fi. Astfel înţelegem ceea ce Frege numeşte „nesaturaţia” sau „nevoia de întregire” a conceptului.

1.33. *Natura predicativă a conceptelor.* În al doilea rînd, conceptul (şi relaţia)[7], spre deosebire de celelalte funcţii, prezintă o *nesaturaţie predicativă*[8], întreţinînd un raport specific cu argumentele sale, cu obiectele pe care le determină. Acestea sînt întotdeauna în alt plan decît conceptul sau, cum spune Frege, *cad sub* el.

Am văzut că în propoziţiile singulare conceptul se raportează la ceva *exterior* gîndului, la subiectul de predicaţie. Şi deşi conceptul „tinde” spre acesta, nu se poate uni decît cu subiectul logic. Subiectul logic, ca sens al numelui propriu, este el însuşi obiect în accepţie fregeană, fiind ceva complet, dar nu este obiect al intenţiei conceptului respectiv.

Relaţia de *cădere sub* (*Fallen unter*) dintre concept şi obiectele intenţiei sale determină nesaturaţia conceptului. Mecanismul predicaţional, puternica natură predicativă pe care o are conceptul în teoria lui Frege ar putea fi reprezentate mai curînd printr-o metaforă. Tinzînd spre ceva ce cade sub el, conceptul se deschide, întinzînd un tentacul (copula) prin care prinde un obiect din planul său, de care se fixează, constituind un gînd. Aici însă conceptul nu şi-a realizat efectiv intenţia, întrucît cel spre care tinde — subiectul de predicaţie — cade sub el, iar prin copulă s-a unit cu un alt obiect, cu subiectul logic. Nesatisfăcut deci, conceptul va întinde un alt tentacul, constituind un alt gînd, el rămînînd iarăşi nerealizat în intenţia sa. Conceptul va tinde mereu spre obiecte ce cad sub el şi niciodată nu se va uni cu ele, rămînînd ca atare mereu capabil să se redeschidă, reproducîndu-se în nenumărate gînduri.

---

[7] Relaţia poate fi considerată drept predicat de două (sau de *n*) argumente.

[8] Într-o notă de subsol din articolul *Despre concept şi obiect*, Frege scrie : „Ceea ce numesc aici natură predicativă a conceptului este un caz special al nevoii de întregire, al «nesaturaţiei», pe care am considerat-o ca trăsătură esenţială a unei funcţii în lucrarea mea *Funktion und Begriff*”, în *Translations*, p. 47.

Aceasta este universalitatea conceptului şi totodată limita sa, limită care se cere depăşită în acţiune, în contactul nemijlocit cu obiectele.

1.4. *Suppositio şi valoarea de adevăr.* În gînd (judecata în sens clasic), conceptul nu-şi realizează efectiv intenţia, ci doar şi-o *explicitează*, căci numai într-o propoziţie se spune ceva despre ceva, numai aici conceptul se predică despre ceva. Şi totuşi, desfăşurarea conceptului nu e numai producerea unui gînd, ci şi determinarea unei anume valori de adevăr, fiind astfel un act de judecată, un act de cunoaştere (cf. 2. 4.).

Aceasta înseamnă că, într-un fel sau altul, gîndul este ancorat în „treapta semnificaţiilor (obiectivului)”, în subiectul de predicaţie. Dar cum e posibil acest lucru? Aici se naşte problema supoziţiei (în sensul scolastic al termenului *suppositio*), care pentru triunghiul predicaţional se formulează astfel: cum poate fi suplinit individualul prin ceva care să-l reprezinte în planul gîndului (*omne individuum ineffabile*)?[9]

În teoria lui Frege, supoziţia se justifică pentru că subiectul logic (ca sens al subiectului gramatical) conţine un *mod de a fi dat* al subiectului de predicaţie (al desemnatului subiectului gramatical). Şi deşi sensul nu oferă decît o imagine parţială a semnificaţiei, este suficient pentru a-i fixa identitatea, aşa încît prin el (ca subiect logic) gîndul este ancorat în subiectul de predicaţie.

Supoziţia completează determinarea triunghiului predicaţional şi mecanismul acestuia poate fi reprezentat astfel:

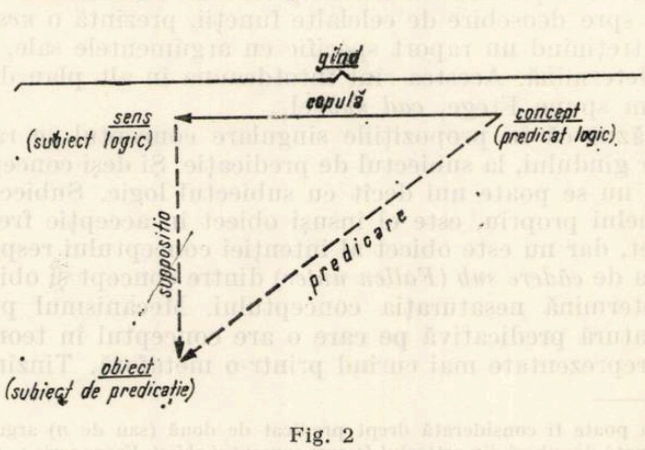


Fig. 2

---

[9] În *Respingerile sofistice*, Aristotel scrie: „într-o discuţie nu este posibil să aducem lucrurile înseşi, ci trebuie să ne folosim, în locul lor, de cuvintele care le simbolizează”, iar

Mişcarea predicaţională se descrie astfel : *conceptul se predică despre subiectul de predicaţie ce cade sub el şi se uneşte prin copulă cu subiectul logic, determinînd un gînd. Întrucît subiectul logic supleneşte* (*stă pentru*) *subiectul de predicaţie* (*conţinînd un mod de a fi dat al acestuia*), *desfăşurarea conceptului determină totodată o anume valoare de adevăr*[10].

În teoria lui Frege, valorile de adevăr sînt obiecte (abstracte), iar propoziţiile sînt nume proprii ale acestora, astfel încît gîndurile exprimate sînt tot atîtea moduri de a fi date ale Adevăratului sau Falsului.

1.5. *Numele conceptuale.* Înainte de a încheia expunerea sumară a teoriei fregeene a predicaţiei[11], ne vom opri asupra problemei numelor conceptuale[12]. În *Über Begriff und Gegenstand*, Frege scrie că semnificaţia unui nume conceptual este însuşi conceptul[13].

Pe de altă parte însă, după cum observă Ignacio Angelelli, se pare că nu există în opera sa nici o referire la sensul numelor conceptuale ca ceva distinct de semnificaţia lor. Dacă distincţia s-ar aplica şi aici, atunci

---

ceea ce exprimă cuvintele trebuie să fie, cum spun scolasticii, *substitutio repraesentativa pro re*. În teoria tradiţională, unde în prim plan stau judecăţile particulare şi universale, supoziţia se întemeiază pe interpretarea subiectului logic ca o aprehendare a universalului imanent lucrurilor. Suplinirea acestora din urmă este astfel mediată de universalul ontic. (Aici avem în vedere *suppositio personalis*, adică suplinirea lucrurilor şi, de asemenea, interpretarea supoziţiei aşa cum e înţeleasă în scolastică de logicienii realişti, ,,esenţialişti''. Logicienii terminişti consideră supoziţia mai mult ca o relaţie între termenii propoziţiei decît între termeni şi lucruri, adică mai mult o relaţie sintactică (cf. F.A. Moody, *Truth and Consequence in Mediaeval Logic*, Amsterdam, 1953). În judecăţile singulare însă, această mediere nu mai are loc, subiectul logic nemaifiind un concept (universal) şi se pune problema suplinirii directe a individualului ontic.

[10] Dublul rol al predicatului logic aşa cum apare în triunghiul predicaţional înseamnă în teoria lui Frege dubla funcţionalitate a conceptului. Căci dacă faţă de subiectul de predicaţie, conceptul este funcţia care ia ca valoare una dintre valorile de adevăr, faţă de subiectul logic este funcţia care ia ca valoare un gînd. Despre natura duală a funcţiei conceptuale a scris H. Hochberg în *Frege on Concepts as Functions : a fundamental Ambiguity* (în ,,Theoria'', vol. 31, nr. 1, 1971, p. 21—32).

[11] Natura predicativă a conceptelor, tendinţa lor spre obiecte, se conservă şi în clasicele judecăţi ale pătratului logic, unde drept subiect logic apare un concept. Astfel, o propoziţie ca ,,Toate mamiferele au sînge roşu'' poate fi redată în forma ,,Orice este mamifer are sînge roşu'' sau ,,Dacă ceva este mamifer, atunci are sînge roşu'' (BUG, *Translations*, p. 47).

[12] În articolul *Über Sinn und Bedeutung*, unde introduce distincţia dintre sens şi semnificaţie, Frege nu tratează cazul numelor conceptuale. S-ar părea că distincţia se extinde şi la nivelul acestora, astfel încît sensul ar fi însuşi conceptul (ca intensiune, proprietate), iar semnificaţia ar fi extensiunea conceptului (clasa obiectelor determinate de concept). Este surprinzător cum logicieni ca Church şi Carnap adoptă această interpretare. Carnap declară : ,,cred că Church este în acord cu intenţia lui Frege cînd consideră o clasă ca nominatul curent al unui predicator (nume conceptual — n.n.) (de gradul unu) — de exemplu, un nume comun — şi proprietatea (conceptul — n.n.) ca sensul său (curent)''. (*Semnificaţie şi necesitate*, Cluj, Edit. Dacia, 1971, p. 177). În primul rînd, în teoria lui Frege, clasele sînt obiecte şi ca atare sînt desemnate de nume proprii. În al doilea rînd, aşa cum vom vedea, Frege respinge considerarea numelor conceptuale ca nume comune ale obiectelor ce cad sub concept.

[13] De fapt el spune despre concept că este semnificaţia predicatului gramatical (cf. *Translations*, nota de subsol de la p. 43 şi p. 47—48). Dacă predicatul gramatical este luat ca predicat nominal (sau verbal), atunci numele conceptual apare el însuşi ca incomplet [de exemplu : ,,( ) este o planetă''], urmînd a fi întregit de un nume propriu. Dacă predicatul gramatical este luat numai ca nume predicativ (ex. : ,,o planetă''), atunci articolul nehotărît care însoţeşte substantivul respectiv este cel care indică desemnarea unui concept ; căci dacă acelaşi substantiv este articulat hotărît, atunci se obţine un nume propriu (ex. : ,,planeta cea mai apropiată de Pămînt''). Criteriul articolului este esenţial în teoria lui Frege pentru deosebirea numelor conceptuale de numele proprii.

sensul ar fi descris ca un mod de a fi dat al conceptului (ca semnificaţie). Angelelli optează pentru această interpretare[14].

Ne putem însă întreba ce rost ar mai avea un mod de a fi dat al conceptului în propoziţie, cînd însuşi conceptul, ca parte a gîndului, este prezent aici.

Aşa cum am văzut, faţă de întregul gînd, precum şi faţă de subiectul logic — ambele fiind sensuri complete — conceptul poate fi socotit ca sens incomplet, dar tocmai de aceea nu e sens propriu-zis. Pe de altă parte, nu e nici semnificaţie propriu-zisă, pentru că nu se află într-o relaţie de exterioritate faţă de expresia conceptuală şi pentru că, în *intentio secunda,* nu poate fi adus în poziţia de subiect de predicaţie (cf. 2.6.) Distincţia sens — semnificaţie nu se aplică numelor conceptuale.

Spunînd că semnificaţia numelor conceptuale este însuşi conceptul, Frege spune de fapt că acestea nu semnifică obiectele care cad sub el. În teoria tradiţională, numele conceptual este un nume comun al lucrurilor subsumate conceptului, semnificîndu-l pe fiecare în parte (şi semnificînd totodată universalul ontic imanent lor). Respingînd această interpretare, Frege scrie: „Aşa-zisul nume comun — care ar trebui numit mai bine cuvînt conceptual — nu are nimic de-a face în mod direct cu obiectele, ci desemnează un concept. Sub acest concept pot cădea obiecte; dar el poate fi de asemenea vid şi aceasta nu împiedică cuvîntul conceptual să aibă o semnificaţie"[15]. Prin aceasta, concepţia lui Frege se deosebeşte o dată în plus de teoria clasică a predicaţiei.

Luînd drept termen de comparaţie propoziţia singulară, vom observa că paralelismul tradiţional între subiect, predicat, pe de o parte, şi lucru (substanţă), proprietate, pe de altă parte, dispare în teoria lui Frege (2.5). Conceptul este în acelaşi timp predicat faţă de subiectul logic şi proprietate faţă de subiectul de predicaţie (2.2).

2. SEMNIFICAŢIA GNOSEOLOGICĂ A TEORIEI PREDICAŢIEI

2.1. *Teoria clasică a predicaţiei* are la bază metafizica aristotelică[16]. La rîndul ei, aceasta din urmă, aşa cum a arătat şi Hegel, se sprijină pe credinţa că determinaţiile gîndirii (conceptele şi relaţiile) sînt determinaţiile fundamentale ale realităţii[17]. În filozofia aristotelică universalele sînt considerate ca fiinţînd în lucruri, ca esenţe ale lor şi totodată ca inteligibile, sesizabile direct de către intelect, conceptele fiind aprehendări ale acestor universale ontice.

---

[14] I. Angelelli, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, Dordrecht, Holland, D. Reidel, 1967, p. 88.

[15] HUSS, *Translations*, p. 83.

[16] În acest sens, S. Körner remarcă: „Poziţia lui Aristotel în logică conform căreia fiecare propoziţie este reductibilă la forma subiect-predicat, îşi are analogul în sistemul său metafizic, în concepţia că lumea constă din substanţe cu atribute" (*Introducere în filozofia matematicii*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965, p. 29).

[17] „Presupoziţia de la care pleca vechea metafizică era aceea, proprie credinţei naive în genere, că gîndirea prinde *în sinele* lucrurilor, că lucrurile sînt, numai ca gîndite, ceea ce ele sînt în adevăr". G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice. Partea I. Logica*, Bucureşti, Edit. Academiei R.P.R., 1962, p. 87—88.

În teoria predicaţiei şi totodată, în teoria cunoaşterii, aceasta înseamnă *paralelismul* dintre judecăţi şi stările de fapt, legătura dintre subiectul şi predicatul logic reeditînd în plan noetic legătura ontică dintre substanţe şi proprietăţile lor. Iar acest paralelism defineşte însuşi adevărul, căci Aristotel spune : „adevărată este afirmaţia despre ceea ce în realitate este unit şi negaţia despre ceea ce în realitate este despărţit, iar falsul constă în opoziţia faţă de această afirmaţie sau negaţie”[18].

2.2. *Conceptele ca proprietăţi ale lucrurilor.* La Frege, cele universale sînt numai concepte (sau relaţii etc.), iar cele individuale sînt obiecte. Obiectele, şi în primul rînd cele sensibile, îşi află determinaţiile, proprietăţile numai în concepte şi sînt întotdeauna în alt plan decît acestea, aşa cum realitatea sensibilă, în general, este în alt plan decît gîndirea. *Obiectele cad sub concepte, altfel spus sub proprietăţile lor.* Frege scrie : „Numesc conceptele sub care cade un obiect proprietăţi ale acestui obiect, astfel încît :

«a fi Φ este o proprietate a lui Γ» este un alt mod de a spune : «Γ cade sub conceptul Φ»”[19].

Conceptelor nu le mai corespunde nici un fel de universal *în* obiecte. Respingînd teoria clasică a „numelor comune”, Frege rupe legătura nemijlocită a cuvintelor conceptuale cu obiectele şi totodată cu un presupus universal imanent lor.

2.21. *Criticismul.* Concepţia fregeană se arată astfel ca pornind de la filozofia kantiană. Într-adevăr, potrivit acesteia din urmă, credinţa vechii metafizici că existenţa obiectivă şi sensibilă (lucrul în sine) are determinaţii de esenţă, adică universalitate şi necesitate, independent de subiectul cunoscător, este înstrăinarea gîndirii în realitate, esenţa ontică nefiind decît o închipuire după chipul şi asemănarea formelor gîndirii[20]. Cele care conferă universalitate şi necesitate, adică obiectivitate în sens kantian, sînt conceptele, şi astfel obiectivitatea cunoaşterii, înţeleasă ca valabilitate intersubiectivă, îşi află temeiul în intelect, în conştiinţa generică.

2.3. *Conceptualismul funcţionalist.* Considerînd proprietăţile lucrurilor (obiectelor) drept concepte, Frege este conceptualist. Interpretînd conceptele drept *funcţii*, şi anume de natură predicativă, el realizează un *conceptualism funcţionalist.* Conceptele ca universale nu sînt în sine şi pentru sine, întrucît sînt nesaturate, adică tind spre obiecte şi fiinţează numai în contextele predicaţionale (în gînduri).

Menirea conceptelor este să determine, să lumineze existenţa sensibilă. Conceptualismul lui Frege este un *kantianism eliberat de agnosticism.* Pentru Kant nu numai gîndirea, dar şi sensibilitatea, prin formele ei apriorice, spaţiul şi timpul, se află într-un raport mijlocit cu existenţa obiectivă (lucrul în sine). Pentru Frege, spaţiul şi timpul şi, odată cu ele, individualul, ceea ce e perceptibil senzorial, sînt de partea existenţei, aşa încît sensibilitatea are un raport nemijlocit cu aceasta[21]. *Universalele nu sînt în realitate, ci sînt aplicate ei, dar tocmai în aceasta constă cunoaşterea, ca veritabil act sintetic, ca predicare a universalului noetic despre individualul ontic*[22].

---

[18] Aristotel, *Metafizica*, Bucureşti, Edit. Academiei R.P.R., 1965, p. 215. În altă secţiune, el scrie de asemenea : „calea adevărului aparţine acelui care socoate drept despărţit ceea ce este în realitate despărţit şi ca unit ceea ce este unit, precum este în eroare acela ce gîndeşte contrar de cum sînt lucrurile în realitate”, p. 302.

[19] FUB. *Translations*, p. 23. În cele două expresii, „Γ” semnifică un obiect, după cum „Φ”, semnifică un concept de treapta unu.

[20] O asemenea viziune poate fi întîlnită încă în scolastică, în poziţia conceptualismului faţă de problema universalelor. Astfel Abelard acceptă universalul numai în ceea ce se predică *despre* mulţi, nu şi ca ceea ce este *în* mulţi (ca substanţă secundă sau ca accident). Universalul fiind concept, fiinţează numai în judecată (*sermo*).

2.4. *Gîndire şi cunoaştere.* În prefaţa ediţiei a doua a *Criticii raţiunii pure*, Kant deosebeşte *cunoaşterea* de *gîndire* prin raport cu lucrul în sine (acesta poate fi gîndit, dar nu cunoscut). Distincţia se impune dincolo de agnosticismul care a generat-o.

Gîndirea, numai ca gîndire, e mişcare logică, adică desfăşurare liberă de orice raportare în afara sa, urmînd legea acordului cu sine (legea noncontradicţiei) şi luînd forma inferenţei. Dimpotrivă, în cunoaştere, gîndirea cu determinaţiile ei (conceptele şi relaţiile) se raportează la realitatea materială dată în senzaţii. Cunoaşterea se exprimă, astfel, în forma judecăţii de predicaţie şi la nivelul acesteia se pune problema adevărului ca acord între determinaţiile gîndirii şi existenţa obiectivă.

Această distincţie gnoseologică este exprimată de Frege în teoria predicaţiei, prin deosebirea pe care o face între *gînd* şi *judecată*, judecata la el fiind nu „doar conceperea unui gînd, ci şi recunoaşterea adevărului lui”[23].

2.5. *Cunoaştere şi adevăr.* În teoria lui Frege dispare paralelismul dintre judecăţi şi stările de fapt (substanţele cu proprietăţile lor), iar adevărul nu mai este corespondenţa dintre ele. Dincolo de ceea ce exprimă o propoziţie nu este o stare de fapt, ci însuşi Adevăratul sau Falsul. Acestea sînt considerate ca obiecte, şi Frege se ocupă mai mult de ceea ce nu sînt ele, decît de ceea ce sînt. Contribuţia sa este însă remarcabilă şi aici, deschizînd o nouă perspectivă în teoria adevărului. Chiar textul fregean permite o pătrundere dincolo de „atomismul” valorilor de adevăr. Cum gîndurile, care au o structură diadică, sînt moduri de a fi date ale valorilor de adevăr, este de presupus că acestea din urmă au o structură izomorfă cu primele. Invocînd triunghiul predicaţional, vom sugera că *adevărul şi falsul reprezintă perechile alcătuite de un concept şi un obiect, şi anume de predicatul logic şi subiectul de predicaţie*[24].

---

[21] În *Gedanke*, Frege scrie : „Cîmpul şi broaştele din el, soarele care străluceşte deasupra lor, există independent dacă privesc sau nu la ele” şi „Vom recunoaşte cu greu ca real ceea ce este fără timp şi neschimbabil”, în *Logic*, p. 12 şi 17.

[22] Judecata singulară este cea care exprimă mai întîi acest lucru, astfel încît conceptul, în poziţia de predicat logic, determină, iar obiectul, în poziţia de subiect de predicaţie, este determinat. Relativ la acest moment al cunoaşterii, Hegel scrie : „Cum subiectul exprimă în general determinatul şi deci mai mult *ceea ce este în* chip nemijlocit, iar predicatul exprimă *universalul*, esenţa sau conceptul, subiectul ca atare nu este in primul rînd decît un fel de *nume*, fiindcă *ceea ce este* el este exprimat numai de către predicat, care conţine *fiinţa* în sensul conceptului” (*Ştiinţa logicii*).

[23] SUB, *Translations*, p. 64. În acelaşi articol, Frege scrie: „Nu ne poate interesa niciodată numai semnificaţia unei propoziţii ; dar nici gîndul singur nu înseamnă cunoaştere, ci numai gîndul împreună cu semnificaţia sa, adică cu valoarea sa de adevăr. Judecata poate fi privită ca înaintînd de la un gînd la o valoare de adevăr” (p. 65).

[24] Frege scrie : „Am putea spune de asemenea că judecata este actul de distingere a părţilor în cadrul valorii de adevăr. . .Fiecare sens care aparţine unei valori de adevăr ar corespunde unei modalităţi proprii de descompunere”, *Ibidem*, p. 65.

2.6. *Reflexivitatea cunoaşterii.* În perspectiva conceptualistă cunoaşterea ca raportare a gîndirii la realitate dar şi ca întoarcere a gîndirii asupra ei însăşi se află într-o situaţie paradoxală. Orientată spre realitatea sensibilă, ca *intentio prima*, şi urmărind să pună în lumină *ceea ce este* aceasta, gîndirea îi aplică de fapt propriile sale determinaţii. Voind să se întoarcă asupra ei însăşi, ca *intentio secunda*, gîndirea se găseşte în situaţia de a aplica naturii sale conceptuale determinaţiile care esenţialmente sînt destinate spaţio-temporalităţii şi în general obiectelor.

În logica lui Frege, această din urmă dificultate este exprimată de un caz aparte al supoziţiei, necunoscut predecesorilor săi. Cînd vrem să vorbim despre un concept nu putem să-l aducem în poziţia de subiect de predicaţie, dată fiind natura sa predicativă, aşa cum nu putem aduce lucrurile în universul nostru de discurs, în poziţia de subiect logic. De aceea, ca şi în cazul obişnuit al supoziţiei, trebuie să punem în loc un suplinitor al conceptelor, şi anume un obiect. În propoziţia ,,Conceptul *om* nu este vid'', primele două cuvinte stau pentru un obiect (pentru extensiunea conceptului), constituind un nume propriu ; ele nu pot fi folosite predicativ mai mult decît numele ,,Berlin'' sau ,,Vezuviu'' şi ca atare nu desemnează un concept (cf. BUG.).

2.7. *Determinare şi existenţă.* Într-o singură situaţie se poate predica direct despre concepte, atunci cînd predicatul este un concept de o treaptă superioară. Conceptele sub care cad obiecte sînt concepte de treapta unu, iar acestea cad sub conceptele de treapta doi. Relaţia nu este tranzitivă, aşa încît conceptele de treapta doi nu se predică despre obiecte. Un asemenea concept superior este *existenţa*. Putem spune ,,Există un om al cărui nume este Iulius Caesar'', dar propoziţia ,,Există Iulius Caesar'' nu are sens (iar dacă se consideră că are, se subînţelege de fapt prima propoziţie)[25].

Prin această ierarhizare Frege a transpus în logică o distincţie de mare importanţă pentru gnoseologie. Una este determinarea lucrurilor şi alta este existenţa lor. Existenţa trebuie înţeleasă ca o limită a gîndirii, iar cunoaşterea însăşi ca o raportare a determinaţiilor gîndirii la existenţa lucrurilor. Predicatele (de treapta unu) arată *ceea ce* sînt lucrurile, dar nu dacă sînt. Gîndirea, cu determinaţiile ei poate epuiza întregul conţinut al lucrurilor, dar nu poate nici să le facă să existe, după cum nu poate nici să certifice existenţa lor. Kant a arătat aceasta prin celebra sa respingere a argumentului ontologic. (Nici un concept, fie el şi cel al unei fiinţe perfecte, nu conţine printre notele sale predicatul *existenţă*). Existenţa este un *ce* în plus al lucrurilor şi numai împreună cu ea, un lucru posibil, adică conţinutul acestuia, aşa cum este determinat de concepte, este real. Kant spune : ,,O sută de taleri reali nu conţin nimic mai mult decît o sută de taleri posibili. . .Dar la averea mea o sută de taleri reali înseamnă mai mult decît simplul concept despre sută de taleri''.

2.8. *Gîndire, cunoaştere şi acţiune.* Pentru a nu ajunge la nonsens, gîndirea trebuie să considere predicatul *existenţă* ca fiind de treapta doi. Dar pentru a ajunge la existenţa efectivă a lucrurilor, gîndirea ar trebui să iasă din ea însăşi.

---

[25] Într-o versiune modificată, această idee apare şi în teoria descripţiilor a lui Russell.

În cunoaşterea care ia forma judecăţii de predicaţie, determinaţiile gîndirii se aplică lucrurilor, dar numai intenţional şi prin intermediul supoziţiei. O judecată nu poate realiza unirea determinaţiilor cu existenţa lucrurilor. Sensibilitatea este în relaţie nemijlocită cu realitatea, dar numai ca receptare (contemplare), nu poate nici ea realiza intenţia gîndirii. Numai acţiunea, practica, este cea care realizează unirea determinaţiilor gîndirii cu existenţa lucrurilor, aşa încît, după cum notează Lenin, ,,*practica este superioară cunoaşterii teoretice*, deoarece are nu numai valoare de generalitate, ci şi de realitate nemijlocită''[26].

Conceptualismul funcţionalist al lui Frege (şi într-un anume sens, kantianismul) este superior punctului de vedere al vechii metafizici, întrucît exprimă nevoia gîndirii de a ieşi din sine şi a se prelungi în practică. Între conceperea cunoaşterii ca un act de contemplare a realităţii şi între conceperea acesteia ca o determinare, prin predicate, a realităţii, ultima ni se pare mai apropiată de teza marxistă a umanizării naturii.

3. PLATONISM ŞI OBIECTIVITATE

3.1. *Frege* şi *psihologismul.* Problema platonismului la Frege apare în legătură cu susţinerea caracterului obiectiv al entităţilor şi legilor logicomatematice. Orientarea lui Frege trebuie considerată în raport cu concepţiile psihologiste ale timpului, concepţii ce duceau la subiectivizarea şi relativizarea cunoaşterii[27].

Împotriva acestora, Frege formulează principiul separării psihologicului de logic, a subiectivului de obiectiv. Pentru a înţelege funcţionalitatea acestui principiu în opera lui Frege, trebuie să distingem între cele două sensuri principale ale obiectivităţii în teoria cunoaşterii.

3.2. *Sensurile obiectivităţii.* Mai întîi prin obiectivitate se înţelege ceea ce există independent de subiectul cunoscător, ceea ce este în afara sa, *este extra animam*, cum spuneau scolasticii. În acest sens, obiectivă este realitatea materială. A vorbi însă în acelaşi sens de obiectivitatea entităţilor abstracte, înseamnă a susţine existenţa unui al treilea domeniu, separat atît de subiectul cunoscător, cît şi de realitatea sensibilă, aceasta fiind o evidentă poziţie platonică. În al doilea rînd, în accepţia kantiană a cuvîntului, prin obiectivitate se înţelege ceea ce este independent de fiecare subiectivitate psihologică, dar totodată comun lor, avînd deci valabilitate intersubiectivă.

---

[26] V.I. Lenin, *Opere complete*, ed. II-a, vol. 29, *Caiete filozofice*, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 181.

[27] Psihologismul filozofic se constituie în Germania primei jumătăţi a sec. XIX, ca reacţie la hegelianism şi se afirmă prin lucrările lui J.F. Fries (1773—1843) şi F.E. Beneke (1798—1854). Această orientare proclamă psihologia drept ştiinţă filozofică fundamentală şi consideră celelalte discipline filozofice — logica, etica, estetica, teoria cunoaşterii etc. — ca ramuri sau aplicaţii ale psihologiei. Introspecţia este ridicată la rangul de metodă a cercetării filozofice şi cale a adevărului. Pornind de la Kant, psihologismul interpretează subiectivitatea transcendentală, conştiinţa generică, drept subiectivitate psihologică. (După Fries, bunăoară, critica raţiunii poate fi numai o ştiinţă a experienţei bazate pe autoobservare, cf. N. Abbagnano, ,,Psychologism'', în *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, vol. 6, New York, 1967, p. 520). Psihologismul ia amploare în Germania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, prin lucrările lui Sigwart, Brentano, Wundt, Lipps, Cornelius, von Meinong. Pînă şi fondatorul fenomenologiei, Husserl, resimte influenţa acestei mişcări în lucrarea sa de debut *Philosophie der Arithmetik* (1891), fapt pentru care va fi, dealtfel, criticat de Frege (cf. HUSS).

Aşadar, obiectivitatea este o caracteristică a realităţii sensibile, dar şi a ideilor, iar în acest ultim caz are două sensuri :

1) existenţă în afara subiectului cunoscător (accepţia platonică) ;

2) valabilitatea intersubiectivă, capacitatea de a fi comun multora (accepţia kantiană).

În opera lui Frege, aşa cum observă Angelelli, coexistă ambele accepţii (I. Angelelli, *op. cit.*, p. 67—70) şi se poate adăuga că sensul platonic capătă prioritate în ultimele lucrări.

Dacă în *Über Sinn und Bedeutung*, de exemplu, Frege ia obiectivitatea în accepţia kantiană („Prin gînd înţeleg nu activitatea subiectivă a gîndirii, ci conţinutul ei obiectiv, care poate fi proprietatea comună mai multor subiecţi", *Translations*, p. 59), în lucrarea tîrzie *Der Gedanke*, oprindu-se pe larg asupra obiectivităţii gîndului, Frege adoptă o poziţie platonică. Într-adevăr, deosebind aici lumea interioară (subiectivitatea psihologică) de lumea exterioară (realitatea sensibilă), el stabileşte apartenenţa gîndurilor la un *al treilea domeniu* ce are o realitate nesensibilă şi atemporală.

3.3. *Platonismul ca antipsihologism.* De la bun început vom observa că platonismul lui Frege nu se aplică decît obiectelor abstracte (numerele, valorile de adevăr, gîndurile etc.), nu şi conceptelor (sau relaţiilor) ; acestea din urmă, ca universale, nu sînt în sine şi pentru sine, dată fiind natura lor predicativă, şi fiinţează numai în gînduri. Aşadar, la Frege se poate vorbi nu de un *platonism al* universalelor, ci de un *platonism al individualelor* (*abstracte*).

În al doilea rînd, vom observa că platonismul lui Frege nu este unul *ontologic*[28], ci unul *gnoseologic*, reprezentînd adoptarea unei poziţii platonice în problema obiectivităţii cunoaşterii. Luat ca atare, el este inconsistent. Nefiind vorba de o conştiinţă divină, problema cunoaşterii (nesenzoriale) nu are sens în afara limbajului[29].

În general, justificarea istorică şi semnificaţia filozofică a platonismului post-kantian sînt limitate.

Lumea ideilor a lui Platon era o soluţie la dilema : eleatism sau heracliteism, impunîndu-se ca depăşire a ambelor viziuni. (Sarcina lui Platon în faţa dilemei sale ontologice poate fi comparată cu sarcina lui Kant în faţa dilemei gnoseologice : raţionalism sau empirism).

---

[28] Într-adevăr, cel de-al treilea domeniu, cel al realităţii atemporale şi nesensibile, nu are nici o relaţie nemijlocită cu lumea materială, cum este relaţia de participare din filozofia lui Platon. În concepţia lui Frege, acest domeniu intră în relaţie numai cu subiectivitatea şi numai prin aceasta poate avea influenţă asupra realităţii sensibile, căci descoperirea unui gînd, bunăoară, orientează acţiunile oamenilor asupra naturii.

[29] În *Gedanke*, Frege scrie : „Gîndul, în el însuşi nematerial, se îmbracă în învelişul material al propoziţiei şi prin aceasta devine comprehensibil nouă" (*Logic*, p.8). Această idee afirmă legătura dintre limbaj şi conţinutul său ideal. Dar din contextul întregului articol reiese că acest conţinut ideal, în speţă gîndul, are iniţial o ipostază platonică şi ulterior se uneşte cu limbajul. Cum ajunge însă gîndul, care originar e în sine şi pentru sine, să se unească cu limbajul şi de ce are nevoie de această unire ? Pentru a evita această dificultate, gîndurile ar trebui dedublate în gînduri în sine şi gînduri ale propoziţiilor. Ceea ce nu se întîmplă la Frege.

Filozofia lui Platon a dat socoteală atît de unitatea lumii, cît şi de temeiul ştiinţei, dar cu preţul ipostazierii universalelor. Aristotel a coborît universalul în lucruri şi apoi o întreagă scolastică a dezbătut această soluţie. Kant a arătat că obiectivitatea ştiinţei nu se întemeiază pe ontologie, ci pe o critică a cunoaşterii. Soluţia lui Kant poate fi discutată, poate fi depăşită, dar a ajunge după Kant la o soluţie platonică, înseamnă, parafrazîndu-l pe Hegel, a fi mai departe nu înainte, ci mai departe înapoi.

Platonismul lui Frege răspunde oarecum unei necesităţi istorice, aceea de a respinge concepţiile psihologiste. Pentru a împiedica orice posibilitate de amestec al psihologicului în domeniul logicii şi matematicii şi pentru că psihologismul, chiar ca o interpretare viciată, porneşte totuşi de la Kant, Frege preferă în cele din urmă să rupă orice legătură, nu numai a subiectivităţii psihologice, dar şi a celei epistemologice (generice) cu entităţile logice şi matematice. De aceea considerăm că *platonismul său este o inerţie a grijei de a se delimita net de psihologism*. Şi nu trebuie să uităm că în alte lucrări ale sale rezolvă problema obiectivităţii independent de o perspectivă platonică.

3.4. *Obiectivitate şi limbaj*. Obiectivitatea cunoaşterii nu are nevoie de un al „treilea domeniu'', deoarece ea caracterizează conţinutul comun şi universal valabil al ideilor din conştiinţele individuale, iar posibilitatea fixării acestui conţinut eidetic stă şi se realizează ca atare în limbaj. Această interpretare e implicată în comparaţia folosită de Frege prin care asociază „semnificaţia'' cu Luna, „sensul'' cu imaginea Lunii într-un telescop, iar reprezentarea cu imaginea Lunii pe retina observatorului. El scrie : „Imaginea optică în telescop este parţială şi depinde de punctul de vedere al observării ; dar este totuşi obiectivă, în măsura în care se oferă mai multor observatori'' (SUB *Translations*, p. 60). Comparaţia poate fi prelungită, ţinînd seama de relaţia de exprimare dintre nume şi sens, aşa încît se poate spune, în spirit fregean, că telescopul (în care e proiectată imaginea obiectului) împreună cu poziţia sa este expresia în care e conţinut sensul. Diferitele poziţii ale telescopului pot oferi diferite imagini ale aceluiaşi obiect (nume proprii diferite care exprimă sensuri diferite pentru aceeaşi semnificaţie) sau imaginile altor obiecte (nume proprii şi sensuri diferite pentru semnificaţii diferite).

Eliminînd platonismul din concepţia fregeană, aceasta nu are de suferit în liniile ei esenţiale.

★

Numele lui Frege este îndeosebi legat de *fundamentele matematicii*, de *logica simbolică* şi de *semantica logică*. El nu a lăsat un tratat de logică generală, dar lucrările sale conţin idei care atestă cu prisosinţă o viziune modernă asupra acestei discipline clasice.

Teoria sa a *conceptului* arată mecanismul predicaţional ca fiind mult mai complex decît simpla legătură dintre doi termeni, aşa cum apare în logica tradiţională. Pe de altă parte, această teorie exprimă o concepţie filozofică, pe care am încercat s-o identificăm ca pornind de la Kant şi pe care am numit-o *conceptualism funcţionalist*.

Nicăieri Frege nu pretinde că ar fi creat o filozofie, dar în cărțile și articolele sale se găsesc, explicit sau implicit, aproape toate marile probleme care au frămîntat filozofia cunoașterii și, de fiecare dată, perspectiva funcționalistă se arată originală și fecundă.

Oprindu-ne asupra platonismului, l-am considerat drept un aspect secundar al concepției sale, apreciindu-l ca reacție la psihologismul vremii. Nu e nevoie de ipostazierea entităților logice și matematice pentru a explica și justifica obiectivitatea lor și aceasta reiese din alte lucrări ale sale.

Opera lui Frege, privită chiar și numai sub aspectele considerate aici, se arată ca o mare realizare a gîndirii logico-filozofice contemporane, și poate că nu este exagerată asocierea importanței ei cu cea a operei aristotelice în istoria logicii.

MARGINALII ŞI COMENTARII

EDIŢIE SPECIALĂ!

Cu această menţiune ,,Scînteia tineretului" din 10 nov. a.c. publică un supliment de opt pagini, centrat pe problemele educaţiei ateiste a tinerei generaţii. Temele variate, larg accesibile, stilul alert, actualitatea dezbaterilor ş.a., înscriu această iniţiativă în rîndul acţiunilor urmărite cu interes de cititori şi a căror reluare periodică ar oferi un mijloc eficient de informare asupra unei problematici încă rămase în urmă. Şi, totodată, abia prin reluare şi periodicizare însuşi acest gen de supliment va putea fi îmbunătăţit în sensul unui echilibru tematic mai adecvat şi al depăşirii unor stîngăcii şi insuficienţe teoretice prezente deocamdată în unele din textele publicate.

Atenţia prioritară acordată în paginile suplimentului *datelor ştiinţelor naturii* în confruntarea cu dogmele religiei şi absenţa aproape totală a recursului la cunoştinţele despre societate şi individul uman este, dealtfel, *teoretizată* într-o formulare pretenţioasă şi inexactă: ,,Eliberarea omului de sub robia naturii neînţelese — citim sub titlul *Eliberarea prin cunoaştere* — reprezintă în ultimă instanţă ruperea sechestrului de pe mintea şi conştiinţa lui, căderea inevitabilă, chiar dacă unul cîte unul, a tuturor idolilor, pentru a face loc tot mai mult singurului pe care umanitatea şi-l merită cu adevărat: omul". Că lucrurile nu stau astfel, o demonstrează întreaga istorie a spiritualităţii umane. ,,Căderea inevitabilă... a tuturor idolilor" nu este rezultatul, ,,de ultimă instanţă" şi exclusiv al cunoaşterii naturii, ci al unor procese mult mai profunde şi complexe care implică transformări *radicale în însuşi modul de existenţă* socială a omului. Nu necunoaşterea tainelor naturii, ci, în primul rînd, dominarea omului de către forţe ce-i apar stihinice, neînţelese, ale unei societăţi potrivnice liberei şi plenarei sale dezvoltări au constituit de milenii izvorul şi temeiul credinţelor religioase. Explicînd eliberarea de religie exclusiv prin cunoaşterea naturii, grupajul de texte din pag. 5 eludează de fapt o cauză indicată în textul de la pag. 4 — *Ce i-a îngenunchiat pe oameni?* — în care se *precizează*: ,,Dar religiile oglindesc nu numai caracterul limitat al raporturilor omului cu natura, ci şi al relaţiilor dintre oameni: fenomenele sociale cum sînt războaiele, foametea, exploatarea etc. au apărut multă vreme la fel de inexplicabile ca şi forţele naturii". Şi aici însă explicaţia ne apare incompletă, insuficientă. Aceste fenomene sociale (foametea, exploatarea, conflictele sociale, calamităţile ş.a.) întreţineau şi favorizau dezvoltarea credinţelor religioase nu pur şi simplu pentru *că apăreau oamenilor ca inexplicabile cu* mijloacele ştiinţei, ci în primul rînd pentru că ele constituiau sursele unor mari suferinţe fizice şi spirituale pentru masele largi. Şi aceste mase resimţeau acut, de fiecare dată, nu atît nevoia cunoaşterii, a explicării riguroase a acestor fenomene sociale, cît nevoia eliberării de povara lor adesea supraomenească.

Rev. filoz., 20, 12, p. 1537–1539 Bucureşti, 1973.

Elucidarea acestor ,,rădăcini'' şi aspecte sociale şi individuale ale fenomenului religios ar fi prezentat, cred, un interes mult mai mare decît reluarea explicaţiilor — nelipsite din orice culegere ateistă — despre eclipse, meteoriţi, comete etc.

Utilizarea unor date statistice privind numărul de credincioşi rămîne needificatoare şi chiar confuză. Ni se spune că cifrele (în zeci şi sute de milioane) sînt preluate ,,după statistici recente ale ultimilor trei ani'' şi că ele ar demonstra că ,,restrîngerea teritoriului în care se manifestă fenomene religioase a devenit... un proces în plină afirmare''. Or, trecînd peste lipsa de precizie a termenului ,,restrîngerea teritoriului'' (nu cunosc ,,teritorii'' declarate ateiste !), aş observa că cifrele, prezentate ca atare, nu spun nimic cititorului atît timp cît nu sînt raportate la statistici mai vechi sau nu se indică în procente evoluţia acestor cifre, de pildă în ultimii 50 de ani. Apoi, nu ştim dacă ele cuprind sau nu toate ţările din Europa şi Asia. În sfîrşit, cititorul rămîne nedumerit în faţa cuprinderii în aceeaşi cifră atît a populaţiilor primitive care menţin forme primare de religie (de ce ,,animişti primitivi''?), cît şi a ateilor declaraţi. Lipsa de temei a acestei cuplări pune sub semnul întrebării întregul tablou statistic.

Obiecţii de fond ridică mai ales articolul lui H. Culea intitulat *Ultima miză a teologiei*. Textul probează o *necunoaştere a problemei* de către autor, care se angajează în mod superficial într-o dezbatere ce presupune cunoştinţe temeinice într-un domeniu bine delimitat. După spusele lui H. Culea, ,,veacuri în şir religia nu s-a sinchisit de fel că obiectul credinţei pe care o predica era absurd''; abia ,,în contemporaneitate'', ,,prestigiul vieţii raţionale [??], al ştiinţei şi filozofiei a devenit ...atît de notabil'', încît ,,*teologia încearcă azi o ultimă miză, pe raţiune*, recomandîndu-se în noua ei ipostază ca o religie a ştiinţei''; de aceea, autorul cere ,,să orientăm propaganda ştiinţifico-ateistă şi în direcţia demolării «raţionamentului teist», în primul rînd a argumentului ontologic construit într-un aşa zis *spirit raţionalist* de către teologii contemporani''(subl. ns.).

De fapt, istoria creştinismului şi, în primul rînd, a direcţiilor de gîndire teologică proprii lui, ne dezvăluie *permanenta prezenţă* a unei orientări ,,în spirit raţionalist'', cu perioade de intensă afirmare şi recunoaştere oficială alternate cu altele de condamnare vehementă şi regres. Încercarea de conciliere a spiritului raţionalist cu credinţa nu este o ,,ultimă miză'' a teologiei, ci una din aspiraţiile de veacuri ale creştinismului, aspiraţie cînd aprobată şi oficializată, cînd condamnată ca eretică. Sorgintea acestei aspiraţii o descoperim, în plin ev mediu, în imensul prestigiu al filozofiei lui Aristotel (reprezentantă a raţionalismului antic), care tulbura profund pe gînditorii creştini cei mai iluştri. La numai trei ani după moartea lui Toma din Aquino filozofia tomistă era condamnată pentru aristotelismul ei, în care oficialităţile vedeau o revanşă a păgînismului. Concomitent era condamnată pentru averroismul ei (de fapt, tot aristotelism) şi doctrina lui Siger. Dar biserica creştină a resimţit permanent nevoia unei opoziţii cu aceleaşi arme faţă de raţionalismul ateu şi apoi faţă de raţionalismul implicat de progresul ştiinţelor. Iar programul declarat al neotomismului, odată cu constituirea sa în ultimele două decenii ale secolului trecut, prevedea ,,nu respingerea, ci asumarea'' progreselor ştiinţelor. Limitele oricărei atitudini creştine în aceste probleme sînt însă lesne de observat şi polemicile de răsunet care marchează aproape un întreg secol au subliniat în repetate rînduri marginile inevitabile în care era acceptat raţionalismul de către biserică. Fireşte, dezvoltarea mereu accentuată a ştiinţei astăzi, prestigiul inegalabil al raţiunii în toate domeniile de activitate umană ridică cu o nouă intensitate problema raportării religiei la ştiinţă şi raţiune. Variantele ,,raţionalizării'' credinţei se înmulţesc, dar, totodată, se afirmă şi orientări care pledează pentru consolidarea credinţei ca *stare de trăire interioară* a unor valori perene, desprinse de tumultul vieţii şi al practicii raţionalist-ştiinţifice. De aceea, consider că nu ne putem îngădui peroraţii despre o ,,ultimă miză a teologiei'' pe raţiune, sau despre ,,o recentă şi foarte actuală'' încercare a religiei de a racola ştiinţa modernă.

O ultimă observaţie critică. În cadrul suplimentului este reprodus şi un fragment din romanul *Marele singuratic* al lui Marin Preda, în care autorul rememorează primul său contact cu Noul Testament şi primele sale impresii după lectura parabolelor lui Hristos. Ceea ce m-a surprins neplăcut a fost titlul dat acestui fragment de către redacţia suplimentului : *Marin Preda: Parabole mincinoase.* Or, nicăieri nu există această opinie — nici direct formulată nici implicită — a scriitorului. Dimpotrivă, tîlcul lor i se pare ,,excepţional gîndit'', şi ele îi deschid gîndul spre viitoarele sale parabole care îşi vor propune altceva ,,decît umilinţa înrobitoare'' a religiei.

Problemele actuale ale educaţiei ateiste sînt, desigur, numeroase şi dificile şi orice angajare directă în analiza şi dezbaterea lor, mai ales într-o formulă nouă de genul acestui ,,supliment'', are de depăşit nu numai inerţia şabloanelor mai vechi, dar şi ezitările inevitabile unor noi opţiuni. De aceea, aşteptăm cu interes următoarele numere ale ,,suplimentului'', în vederea cărora am formulat de fapt obiecţiile de mai sus, ca un îndemn spre limpezirea modului de raportare la aceste probleme, spre un succes cît mai deplin al iniţiativei, lăudabile, a ,,Scînteii tineretului''.

C. Ioan

ACADEMIA REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

TOMUL 20 1973

INDEX TEMATIC ŞI ALFABETIC

TEORIE SOCIALĂ

	Nr.	Pag.
BORGEANU Constantin, Note cu privire la natura şi la rolul contradicţiilor în dezvoltarea societăţii socialiste	1	29
BUSUIOC Aneta, Politicul — componentă constitutivă a vieţii şi activităţii omului contemporan	5	595
CERNEA Mihail, Etapele cercetării monografice a comunităţilor rurale în sociologia din România	9	1043
CUCIUC C., Necesitatea unei teorii marxiste a regimurilor politice	12	1423
CULEA H., Orientări în fundamentarea epistemologică a sociologiei	9	1009
DOLGU Gheorghe, Cooperarea internaţională — oportunităţi pierdute şi şanse de construire a păcii	3	243
ENE Haralambie, Conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată şi perspectiva antropologică	4	411
FLOREA Elena, Politica naţională marxist-leninistă a Partidului Comunist Român	5	505
FLOREA Elena, ŞERBAN Gh., Politica naţională a Partidului Comunist Român şi dezvoltarea economică şi social-culturală a judeţelor ţării	12	1385
FLOREA Ion, Esenţa politică a conştiinţei socialiste	10	1101
IONEL Nicolae, VLAD Sandu, Semnificaţia făuririi partidului unic marxist-leninist al clasei muncitoare din România pentru teoria şi practica revoluţionară	4	371
IONIŢĂ Cecilia, Dezbateri actuale asupra sclavajului antic	9	1069
IUGA ION, Întărirea şi perfecţionarea statului — cerinţă a progresului noii orînduiri	6	629
LÖRINCZ Ladislau, Democraţia socialistă — esenţă şi conţinut	2	145
MAMALI Cătălin, Statusul subiectului în cercetarea socială. Consecinţe epistemologice şi etice	7	791
MAZILU Dumitru, Naţiunea socialistă — factor al progresului în lumea contemporană	9	989
NICHIŢELEA Pamfil, Creşterea rolului conducător al Partidului Comunist Român în viaţa societăţii noastre	11	1219
PĂDUREŢ Gh., Unele conexiuni funcţionale ale democraţiei socialiste	2	131
PÂNZARU Petru, Conceptul de esenţă umană în filozofia politică marxistă	7	775
PETCU Dionisie, Cu privire la metodologia definirii conceptului de naţiune socialistă	12	1373
RĂDULESCU Ilie, Consideraţii privind dialectica intereselor naţionale şi internaţionale în dezvoltarea socială	8	881

Rev. filoz., 20, 12, p. 1541–1548, Bucureşti, 1973

RĂDULESCU Ilie, Opinia publică în sistemul democraţiei socialiste 11 1225
RUS Vasile, Dialectica democraţiei socialiste şi a principiului conducerii colective în România 2 137
SCHATTELES T., Convergenţa dintre normă şi explicaţie în ştiinţele sociale : cazul ştiinţelor economice 3 261
TAMAŞ Sergiu, Marxismul şi ecologia politică 7 769
TRĂSNEA Ovidiu, Ambiguitatea semantică a politicului 4 405
TRĂSNEA Ovidiu, Principalele coordonate ale procesului modernizării politicului 9 981
TUDOSESCU Ion, Teoria generală a contradicţiei şi natura contradicţiilor în socialism 1 7

TEORIA CULTURII, UMANISM

CERNEA Mihail, Cultura tradiţională şi progresul tehnic 5 533
GULIAN C.I., „Civilizaţie" şi „cultură" în epoca noastră 7 783
GULIAN C.I., Despre funcţia modelatoare a culturii 5 515
FLORIAN Radu, Valori ale umanismului marxist 7 761
MAZILU Dumitru, Socialism şi umanism 7 749
MOGLESCU Victor, *Homo faber* — între necesitate şi libertate 7 847
NOICA Constantin, Prospectiv şi retrospectiv în umanism 7 841
PÂNZARU Petru, Umanul cotidian — o direcţie de cercetare insuficient explorată 3 251
PIETRARU Ion, Acţiunea politică şi realizarea personalităţii umane 10 1115
TĂNASE Al., Cum putem stăpîni maşina timpului? 9 1025

ETICĂ

BUSUIOC Aneta, Semnificaţia politică şi social-umană a normelor vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste. Necesitatea însuşirii şi aplicării acestor norme în viaţă şi în muncă 1 39
* * *, Dezbatere asupra *Proiectului de norme ale vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste* (Vasile Popescu, Elena Cobianu, Maria Popescu, Henri Wald, Gheorghe Socol, V. Zamfirescu, A. Rezuş şi Liubomira Miroş) 1 45
JANKOWSKI Henryk (Polonia), Despre o fundamentare axiologică a eticii omului de ştiinţă 8 905

ESTETICĂ

BOBOC Al., În jurul semnificaţiei „Dicţionarului de estetică" 4 423
BRUCĂR Miana, Ideile estetice ale lui Denis Diderot 8 927
CANTACUZINO Ion, Arta filmului în „Dicţionarul de estetică generală" 4 436
CIURDARIU M., Note la o primă lectură 4 444
CROITORU Rodica, Cîteva sugestii şi observaţii 4 433
ESRIG David, Teatrul în „Dicţionarul de estetică generală" 4 441
HUSAR AL., Baumgarten şi conceptul de estetică 8 919
MARINO Adrian, Observaţii de metodă 4 420
MOGLESCU V., Indispensabila rigoare 4 426

PAPU Edgar, Dicționarul de estetică generală 4 418
PAVEL Amelia, Esteticile particulare în „Dicționarul de estetică generală" . . . 4 434
SOFONEA Liviu, Interferențe estetice în teoretizarea științifică 12 1411
SORESCU Roxana, Categoriile estetice în „Dicționar". 4 430
STROE Magda, Evoluția gîndirii estetice sartriene 8 939

GNOSEOLOGIE, FILOZOFIA ȘTIINȚEI, LOGICĂ

BOBOC Al., În jurul problemelor actuale ale teoriei semnificației 7 807
BOTEZ Angela, Informație, imaginație și problemă în creația științifică 12 1397
BOTEZATU Petre, Negația în logica formală modernă 1 67
BOTNARIUC N., Concepția și metoda sistemică în biologia actuală 10 1129
CANDIESCU Călin, Predicație și cunoaștere la Gottlob Frege 12 1533
DAMIAN Cornel, Structuri ontice și modalități de cunoaștere 9 1019
DUMITRU Spiridon, TIUT Emil, Universalitatea relațiilor de incertitudine. . . 10 1125
FELECAN Florin, Teoria biostructurii — semnificație și valoare 10 1141
MARE Călina, Determinism și structuralism 9 1001
MIHU Achim, Un model specificațional al semnificației conceptelor 5 527
PÂRVU Ilie, Ideea complementarității: aspecte epistemologice 10 1119
POPA Cornel, Teoria sistemelor și acțiunea normată 7 799
SĂHLEANU Victor, Teoria sistemelor ca o cale către o „Antropologie abstractă" 7 813
SOCOL Gh., Realitate și construcție teoretică 8 891
TEITEL A., CHICULESCU Otilia, Notă despre cauzalitate și teleonomie . . . 10 1151
VALENTIN Al., Obiect și relație 4 379
WALD Henri, Limbaj și creație 7 831

ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE

BOBOC Al., Nicolai Hartmann și „ontologia cunoașterii". 6 699
CERNEA I., Immanuel Kant: Geneza ideii „Criticii rațiunii pure" 10 1195
GHIȚĂ S., Revoluția copernicană și umanismul 10 1185
GULIAN C.I., Perspective metodologice pentru istoria filozofiei moderne . . . 11 1265
NOICA Constantin, Concepția lui Goethe despre știință 2 153
STAHOVSCHI Nadia, Structura universului spinozist și destinul omului . . . 7 821
ȘERBAN Laurențiu, O etapă importantă în geneza marxismului 12 1521
VALENTIN Al., L. Feuerbach, critic al filozofiei speculative hegeliene și precursor al marxismului 3 295

125 de ani de la apariția „Manifestului Partidului Comunist"

BELLU Niculae, Analitica limbajului moral în „Manifestul Comunist" 5 575
BOBOC Al., În jurul semnificației teoretice a „Manifestului Partidului Comunist" 5 555
MOGLESCU V., O mare operă literară 5 585
PANTAZI Radu, Începuturile răspîndirii în România a ideilor „Manifestului Partidului Comunist" 5 561

PÂNZARU Petru, ,,Manifestul" şi dialectica dificilă a vieţii sociale contemporane 5 569
TRĂSNEA Ovidiu, Actualitatea politică şi teoretico-metodologică a ,,Manifestului Partidului Comunist 5 547

500 de ani de la naşterea lui Nicolaus Copernic

DIDILESCU I., Un revoluţionar renascentist al conştiinţei omeneşti 6 687

Centenarul morţii lui John Stuart Mill

DIDILESCU Ion, John Stuart Mill şi tentativa de a raţionaliza inducţia 11 1307
STOIANOVICI Drăgan, Teoria numelui propriu la Mill şi dezvoltările ulterioare 11 1319

350 de ani de la naşterea lui Pascal

GULIAN C. I., Pascal — gînditorul 8 911

STUDII DE ISTORIA ŞI TEORIA RELIGIILOR

BERAR Petru, Semnificaţiile secularizării. Teze şi antiteze 11 1295
ELIADE Mircea (SUA), Istoria religiilor din 1912 pînă în zilele noastre 11 1275
GEORGESCU Florin, Însemnări despre ateism şi religie 5 603
MARTIN M.B., Mitul lui Hristos 3 349

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

CIURDARIU M., 1848: Afirmare majoră a conştiinţei de sine a poporului român 5 487
GHIŢĂ Simion, Titu Maiorescu şi filozofia kantiană (II) 2 195
ISCRU G.D., Importanţa social-politică a învăţămîntului public la sate în Ţara Românească în deceniul premergător revoluţiei din 1848 8 961
NICULAE Vasile, 1893. Crearea partidului politic al clasei muncitoare din România şi semnificaţia sa istorică 5 491
SPERANTIA Eugeniu, Biologia generală aplicată la studiul expresiei (text inedit) 3 309
TOMOIAGĂ Radu, Antropologia filozofică a lui Mihai Ralea 7 857
VETIŞANU Vasile, Gheorghe Lazăr: de la idealul ,,luminării" la programul practic 12 1467

125 de ani de la revoluţia din 1848 în Ţările Române

BECLEANU IANCU Adela, Cultura ca ideal în iluminismul românesc 6 667
EPURE Gh., Ideea de dreptate în gîndirea paşoptistă 6 649
GHERAN MEWES Elena, Idee şi acţiune în mişcarea revoluţionară de la 1848—1849 a românilor din Transilvania 6 659
ISAR N., Trei scrisori ale stolnicului Voinescu adresate lui Eufrosin Poteca (1826) (Texte inedite ale ideologiei prepaşoptiste) 6 677
PANTAZI Radu, Valoarea umanismului revoluţionar 6 641

300 de ani de la nașterea lui Dimitrie Cantemir

CIURDARIU M., Recitindu-l pe Cantemir 11 1249

VERDEȘ Ion, Dimitrie Cantemir – filozof și gînditor social. 11 1237

OPINII DESPRE CĂRȚI

BERAR Petru, Obiect și metodă în cercetarea religiei (Al. Tănase, *Cultură și religie*, București, 1972) 12 1457

BOGDAN R. J., Anatomia unor opțiuni (Cornel Popa : *Teoria cunoașterii*, Perspectiva semiotică-praxiologică asupra actului cunoașterii, București, 1972) 10 1169

BOBOC Al., Probleme actuale ale valorificării gîndirii filozofice românești (*Istoria filozofiei românești*, I, București, 1972) 12 1430

CAZAN GH., Cîteva considerații metodologice (*Istoria filozofiei românești*, I) . 12 1437

CHEȚAN Octavian, Despre cum (nu) se face o carte (*Noi criterii, noi direcții în cercetarea estetică*, sub redacția lui Ion Pascadi, Cluj, 1972) 1 92

CHEȚAN Octavian, Filozofie și axiologie (Ludwig Grünberg, *Axiologia și condiția umană*, București, 1972) 2 179

CHEȚAN Octavian, Pe scurt despre ... o colecție (Dumitru Spătaru, *Filozofia marxist-leninistă*, București, 1972) 4 463

DAN Clara, Psihanaliza azi (Victor Săhleanu, Ion Popescu-Sibiu, *Introducere critică în psihanaliză* , Cluj, 1927) 2 187

GRECU Constantin, Definiție și semnificație (Cornel Popa, *Teoria definiției*, București, 1972) 3 285

HUREZEANU Damian, Reexaminarea ipostazelor poporanismului (Z. Ornea, *Poporanismul*, București, 1972). 11 1339

ILIESCU ION, Problema izvoarelor nevalorificate pentru istoria filozofiei românești 12 1445

* * * *Manualul de filozofie și socialism științific* și exigențele actuale ale predării științelor sociale (București, 1972) (Masă rotundă, participanți : Ion Codru, Elena Florea, Radu Florian, Maria Gheorghiu, Iulian Ionașcu, Dumitru Matei și Vasile Vetișanu) 3 295

MAȘEK Victor Ernest, Arta contemporană și viitorul ei (Gheorghe Achiței, *Ce se va întîmpla mîine*? București, 1972) 6 717

MATEI Dumitru, Poziția de estetician fondator a lui Mihail Dragomirescu (Titu Popescu, *Mihail Dragomirescu estetician*, București, 1973) 8 951

NASTA M. Aurora, *Logos architékton* sau patosul universalului (Athanase Joja, *Logos architékton*, Cluj, 1971) 1 83

PASCADI Ion, Vocația muzicală a filozofiei (Dumitru Ghișe, *Contrapunct*, București, 1972) 12 1451

POPESCU Stelian, Teoria cunoașterii într-o perspectivă modernă (Cornel Popa, *Teoria cunoașterii*. Perspectiva semiotică–praxiologică asupra actului cunoașterii, București, 1972) 10 1163

SĂHLEANU Victor, O trilogie despre tehnologia „aurului cenușiu'' (Mircea Malița, *Aurul cenușiu*, București, 1972) 11 1329

SĂHLEANU Victor, Reglarea socială și teoria sistemelor (Haralambie Ene, *Teoria reglării sistemelor sociale*, București, 1972) 6 725

TĂNASE Al., Filozofia marxistă și axiologia (Ludwig Grünberg, *Axiologia și condiția umană*, Buc., 1972) 2 169

TĂNASE Al., Filozofia şi tentaţia ineditului (Mihnea Gheorghiu, *Scene din viaţa publică*, Craiova, 1972) 10 1155

TOMOIAGĂ Radu, Sămănătorismul în lumina unei cercetări complexe (Z. Ornea, *Sămănătorismul*, Bucureşti, 1971) 9 1033

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

B.M., Dialectica previzibilului şi imprevizibilului în epică (Grigore Smeu, *Previzibil şi imprevizibil în epică*, Bucureşti, 1972) 3 332

BANU Ion, Filozofia indiană în româneşte (*Filozofia indiană în texte*, Bucureşti, 1971) 2 209

BÂRLIBA Dan Mihai, Coordonate ale unei praxiologii materialist-dialectice (Ion Tudosescu, *Structura acţiunii sociale*, Bucureşti, 1972) 9 1079

BOBOC Al., Personalismul francez — semnificaţii şi limite (Gh. Vlăduţescu, *Personalismul francez. Geneză şi împlinire*, Bucureşti, 1971) 3 321

BORUZAN Adina, Promisiunile unui pesimist (Florica Neagoe, *Arthur Schopenhauer. Filozofie şi etică. Promisiunile unui pesimist*, Bucureşti, 1970) 11 1347

BRUCĂR Miana, Secolul clasicist şi problematica etică (Ernest Stere, *Gîndirea etică în Franţa secolului al XVII-lea*, Bucureşti, 1972) 6 739

DAMIAN Cornel, Fenomenologia şi problematica omului (Al. Boboc, *Etică şi axiologie în opera lui Max Scheler*, Bucureşti, 1971) 7 872

DUŢU Alexandru, O nouă investigare a umanismului românesc (Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir şi umanismul*, Bucureşti, 1972) 6 731

GHERGUŢ Ligia, Spaţiul real al organizării activităţilor social-umane (Cătălin Zamfir, *Metoda normativă în psihosociologia organizării*, Bucureşti, 1972) 6 734

IANOŞI Ion, Estetica informaţională şi estetica filozofică (Victor Ernest Maşek, *Artă şi matematică*, Bucureşti, 1972) 3 325

KATZ Ana, Preocupări epistemologice franceze (*Epistémologie et marxisme*, Paris, 1972) 3 344

MARCU L.P., Cărţile de înţelepciune în cultura română (Duţu Alexandru, *Cărţile de înţelepciune în cultura română*, Bucureşti, 1972) 2 219

MATEI Dumitru, Sublimul ca orizont ontologic (Titus Mocanu, *Despre sublim*, Cluj, 1970) 2 213

MIŞCOL Oltea, Radio-televiziune-public. O cercetare sistemică (Pavel Cîmpeanu, *Radio, televiziune, public*, Bucureşti, 1972) 3 340

OROVEANU Mihai, Dinamica statului socialist (Dumitru I. Mazilu, *Funcţiile statului socialist*, Bucureşti, 1972) 6 736

RĂCEANU Ileana, Înstrăinarea în perspectiva economiei politice (Radu Sommer, *Teoria înstrăinării omului*, Bucureşti, 1972) 10 1179

STĂNESCU S., Prezentarea filozofiei marxiste în manualul şcolar de ştiinţe sociale (Nicolae D. Ghimpa, Teodor Munteanu, Mircea Popescu, Dinu Ştefănescu, *Manual de drept pentru anul III al liceului economic*, Bucureşti, 1971) 9 1082

STOICA Stelian, Binele şi răul (Ion Grigoraş, *Binele şi răul*, Iaşi, 1971) 2 221

TĂNASE Al., Tradiţie şi inovaţie în artă (Dumitru Matei, *Tradiţie şi inovaţie în artă*, Bucureşti, 1971) 3 329

TĂNASE Al., Filozofia ca atitudine spirituală (Petru Pânzaru, *Convingeri filozofice*, Bucureşti, 1972) 11 1347

VAIDA Petru, Umanismul lui Tudor Vianu (Traian Podgoreanu *Umanismul lui Tudor Vianu*, Bucureşti, 1973) 7 869
VETIŞANU Vasile, Dimensiunile viziunii estetice (Adrian Rădulescu, *Rîde Aristofan, plînge Horaţiu*, Bucureşti, 1971) 3 337
VÎNŢANU N., Filozofia, societatea şi omul (Vl. Krasnaseschi, *Alexandru Claudian şi sociologia erorii*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1972) 10 1182

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

* * *, Adunarea festivă consacrată împlinirii a 300 de ani de la naşterea lui Dimitrie Cantemir. Sesiune ştiinţifică omagială consacrată lui Dimitrie Cantemir. 12 1503
B.M., Filozofia şi cercetarea interdisciplinară 1 106
B.M., Notă 5 615
B.M., Ştiinţa, tehnica, omul 2 231
BĂDULESCU Alexandru, Simpozion asupra teoriei sistemelor 7 875
APOSTOL Pavel, Învăţăminte : după Congresul Mondial de filozofie de la Varna 12 1484
BREAZU Marcel, Colocviul internaţional de estetică de la Varşovia 11 1353
F.F., Omul în societatea socialistă multilateral dezvoltată 1 102
GRÜNBERG Ludwig, Axiologia la Congresul de la Varna 12 1495
GRÜNBERG Ludwig, TUDOSESCU Ion, TĂNASE Al., Un tablou succint al principalelor orientări filozofice care s-au confruntat la cel de-al V-lea Congres Mondial de Filozofie 12 1500
* * *, La 125 de ani de la apariţia ,,Manifestului Partidului Comunist'' 4 475
* * *, Notă 4 476
MARE Călina, Filozofia şi ştiinţele naturii 12 1488
O.I., Adunarea generală a Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice 1 106
O.I., Conferinţa ştiinţifică internaţională pe tema Structuri sociale şi relaţii sociale în condiţiile construirii socialismului 1 99
OPASCHI, V., Notă 9 1085
PANTAZI Radu, File de jurnal 12 1492
PODANI George, Sesiune de referate şi comunicări consacrată educaţiei laice, ateiste a maselor 8 973
S.O., Comemorarea lui John Stuart Mill la Academie. 8 974
S.O., 350 de ani de la naşterea lui Blaise Pascal 8 974
S.O., Sesiune ştiinţifică consacrată aniversării a 300 de ani de la naşterea lui Dimitrie Cantemir 8 975
* * *, Sesiune ştiinţifică internaţională : probleme ale făuririi şi dezvoltării bazei economice a socialismului 12 1506
TUDOSESCU ION, Umanismul şi condiţia tehnică-ştiinţifică a omului contemporan. 12 1474

ÎNVĂŢĂMÎNTUL DE PARTID – CONSULTAŢII

* * *, Învăţămîntul de partid 9 1085
MAZILU Dumitru, Filozofia marxist-leninistă despre progresul social. Concepţia partidului nostru cu privire la conţinutul şi factorii progresului social în epoca contemporană 11 1355

POPESCU Vasile, Dezvoltarea multilaterală a personalităţii — preocupare constantă a politicii partidului nostru de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Semnificaţia proiectului de norme ale vieţii şi muncii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste pentru progresul moral al naţiunii socialiste 12 1511
TUDOSESCU Ion, Finalitate şi scop 2 223

MARGINALII ŞI COMENTARII

BOBOC Al., Răspuns unor „nedumeriri" (critici?) 10 1209
CIURDARIU M., „Apropriere", nu „apropiere" 6 743
CIURDARIU M., Despre „ton" şi „principialitate" în critică 5 617
CIURDARIU M., O precizare, totuşi, necesară 3 361
C.I., La izvoarele religiei 3 365
CH. O., Bibliografie sau reclamă? 3 365
CH. O., L. Lévi-Bruhl în actualitate? 4 477
CH. O., Natura umană şi clarobscurul unei explicaţii 1 120
CH. O., Principii sau scheme? 5 621
D.A., Viaţa ca fenomen biologic specific 9 1093
D.M., Comentarii fără cuvinte 6 743
DEZNAN M., Despre eseu, curaj şi maturitate 1 123
DEZNAN M., Minus argumentul ultim 6 744
DEZNAN M., Radicalitate şi cultură 1 124
I.C., Cursul universitar şi educarea gîndirii ştiinţifice a studenţilor 1 122
I.C., Micro-antologie 9 1095
IOAN C., Breviar 5 622
IOAN C., Dialogul universitar 10 1212
IOAN C., Educaţia ateistă a maselor şi cercetarea ştiinţifică 1 119
IOAN C., Noţiuni în derivă 2 234
IOAN, C., Ediţie specială 12 1549
IONAŞCU Iulian, „Piatra filozofală" a încadrării profesorilor de ştiinţe sociale în liceu 4 479
MIROŞ Liubomira, Un eşec 10 1207
O.I., Procesul dezvoltării şi starea de dezvoltare 2 233
TOADER V., Nedumeriri 9 1090

NECROLOGURI

Athanase JOJA 1 109
Mihail NECULCEA 4 469

INDEX TEMATIC ŞI ALFABETIC (Tomul 20, numerele 1—12/1973) 12 1549

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea de comerț exterior — LIBRI", boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ȘI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

REVISTA DE FILOZOFIE
TOMUL 20, 12, 1973

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, vol. I (Problema cunoaşterii), 1969, 785 p., 34 lei ; vol. II (**Destinul omenirii**, vol. 5), 1971, 764 p., 34 lei ; vol. III (1. **Istoria filozofiei moderne** ; 2. **Problema ontologică**), 1972, 536 p., 27 lei.

ION BANU, **Platon heracliticul. Contribuţie la istoria dialecticii** , 1972, 243 p., 25 lei.

Acad. C. I. GULIAN (sub red.,), **Confruntări despre om şi cultură**, 1972, 188 p., 8 lei.

ION PASCADI, **Nivele estetice. Infra, echi, meta**, 1972, 255 p., 10 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei ; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei ; vol. IV, 1972, 655 p., 20 lei.

* * * **Istoria filozofiei româneşti**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei.

VICTOR ERNEST MAŞEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei.

GRIGORE SMEU, **Previzibil şi imprevizibil în epică**, 1972, 191 p., 8,50 lei

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 311 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

E. FISCHBEIN şi C. VOICU (sub red.), **Interacţiunea proceselor cognitive. Studii şi cercetări experimentale**, 1973, 323 p., 12 lei.

GETA CRISTIAN, **Decizia în sistemul complex om-automat. Cercetări consacrate profesiunii de dispecer energetic**, 1972, 275 p., 10,50 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul şi activitatea umană. Atenţia şi zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPÎNOIU, **Relaţii umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

SOCIOLOGIE

OVIDIU BĂDINA (sub red.), **Tineret rural. Participare şi acţiune socială**, colecţia „Tineretul şi lumea de mîine", 1972, 255 p., 10,50 lei.

MARIA FULEA şi MARIA COBIANU, **Organizarea muncii în cooperativele de producţie**, „Bibliotheca sociologica 2", 1972, 371 p., 12 lei.

HARALAMBIE ENE, **Teoria reglării sistemelor sociale**, 1972, 371 p., 12 lei.

MIRCEA ŞILEŢCHI şi LISETTE CURTA, **Modelarea matematică a proceselor sociale**, „Bibliotheca sociologica 1", 1972, 267 p., 7,75 lei.

MARIA POPESCU şi AL. TĂNASE (sub red.), **Sociologia şi ştiinţa conducerii**, 1972, 371 p., 1 pl., 12 lei.

REV. FILOZ., 20, 12, p. 1367–1548 BUCUREŞTI, 1973

I. P. Informaţia c. 3567

43 503

Lei 20. —